

قضايا فكرية

قضايا فكرية
من أجل تأصيل العقلانية
والديمقراطية والإبداع

الفكر العربي
بين العولمة والحداثة
وما بعد الحداثة



الكتاب التاسع عشر والعشرون
أكتوبر ١٩٩٩

١٩٩٩

إهداءات ٢٠٠٣

أسرة السفير / محمد عبودة

القاهرة

قضايا فكرية

من أجل تأصيل العقلانية
والديمقراطية والإبداع

إشراف : محمود أمين العالم

الفكر العربي بين العولمة والحداثة وما بعد الحداثة

PHOTOCOPY ALEXANDRIA
مكتبة الدكتور محمد



سلسلة كتاب «قضايا فكرية»

يصدر عن «قضايا فكرية للنشر والتوزيع»

المراسلات باسم: السيدة / ماجدة رفاعة

العنوان: ١٨ شارع ضريح سعد - من شارع القصر العيني - القاهرة

تليفون - فاكس ٣٥٥٥٥٠٢

PHOTOCOPY ALEXANDRIA

مكتبة الدكتور محمد

في الكتاب التاسع والعشرون - أكتوبر ١٩٩٩ ق

الغلاف هدية متصلة إلى الفنان الفقييد:

سعد عبد الوهاب

أسهم في إعداد وإخراج هذا العدد

جمال الشرقاوى

ماجدة رفاعة

محمود الهندى

رقم الايداع بدار الكتب

٩٩/١٣٠٧٧



سعد عبد الوهاب: كائنات متجددة

منذ وقت مبكر عرفت الصديق الفنان سعد عبد الوهاب ، شغلي إليه سحر فله الأخاذ وضربات فرشاته على الثوال بسفاه وغنى لا نظير لهما .. لوحات شديدة الاختزال ؛ ذات عناصر عديدة ... عرفت فيه غزارة الإنتاج ، يمارس الفن مثمنا يستششق الهواء .

كلما حاولت الولوج لدخل عالمه قفز إلى مخيلتي صورة الصديق الفنان جودة خليفة ، كلاهما قليل المفردات ، شديد التبسيط ، ... ولكن المفردة الواحدة لدى أى منهما تتحول - تلقائيا - إلى متواليات عديدة ؛ أولى ذرات شديدة الانشطار تتجدد فى كيان جديد لم تبصره العين من قبل ... كلاهما يحمل نفس الصفة إلى جانب الصفات الإنسانية رغم الاختلاف الواضح بين أسلوبيهما .

جودة خليفة رسام غنائى غنى .. بفجر الشحنات الإنسانية العظيمة بين غنائياته اللونية؛ وكأنه يتقمص روح الشاعر الكبير طاهر حين يعزف اللحن الأساسى للوجود الإنسانى .

أما سعد عبد الوهاب فهو صانع الدراما ... تتصارع خطوطه الهشة وكتله الكثيفة ... نغيشاته النحيفة تجمع بين الهندسية غير المتعمدة والغوية فى إيقاع صوفى ... يضح سطح لوحاته بالعازفين المهرة ... تتباين الألحان من خلال سلسلة شديدة التحول يجمعها لحن رئيسى ... وفى الخلفية تتناغم عدة ألحان فرعية ... تنطلق ثورات حيوية جبارة فى خطوطه ... يستقطب التناقضات مما يزيد شدة الحيوية ، لكنه يخفى الوسيلة الشكلية لتكوينه ... يقيم تناظرا بين الخطوط ليؤكد قوة العمق ، فاصداً الارتفاع والسمو والسقوط فى حركة تتجه نحو اليسار والأعلى ، إن تناوله لمواضيعه يتجلى فى استخدامه اللون الواحد وحركة الظل والضوء التى تمتد مسن المقدمة إلى الخلفية أو العكس ليصنع علاقة الأجسام مع المكان ومع الكائنات المختلفة فى حرية ، وكأنه يسمح لجميع الأضداد بالتعايش فى وئام ... لقد أراد أن يحقق التناغم الكلى ، فلم يعتمد على رؤيته البصرية ، وإنما على أساسه وخسره الروحى للصوفى الخالص .

كيف يتحول اللون الأسود بيوتا للدفء ؟ ... أمى الشمس .. أم عيون الفقراء تلك الدوائر السوداء ؟ .. تخفى شخصه انحناوات لينة فى نسجام تام .. ألمح خلف نظارته السمكة لون الحياة .. لون يمتلك الألوان جميعا .. تجذبه درامية الأسود والأبيض .. تعلق عيون الأوان والتكوينات .. للشجر .. للورود .. الوجوه .. الطفولة .. فأكبه للعالم .. الشمس .. البساطة .. المهارة .. الاهتمام فى الحركة .. عيون تلتقط مالا يراه الآخرون .

للون الأسود وقار؛ إنه لون لثانى يمتص الضوء .. عندما تفرغ أنابيب الألوان لا وسيلة إلا للرسم بالحرير الأسود .. ما يعليه الفن .. البحث عن شمس الضوء .. الهمس .. غناء اللون الأبيض للوجه المرقق .. الخط المحدود شائك وحاد ومتميز وواضح .. التشويه وعدم الاهتمام بالنسب ليسا إلا تعبيراً عن التمرد .. بداية الطريق للتناغم الهندسى والوصول إلى نزوة الشكل .. الحيوية والارتباط المتجدد بالأشياء التى تصنع الغرابية يشبهان الإمساك بالمستحيل .. الحركة والنور فى أشكال الوجوه أنغام مرتبة ضمن لحن منسجى .. الخطوط المسهلة البسيطة أهم سمات وملامح وجوه الفنان الكبير (انظر الصفحات ٥٥٤، ٥٥٥، ٥٥٦) .

ويمكننا القول بأن الفنان سعد عبد الوهاب يتميز بكونه نميحا خاصا فئا وفكرا ، لألوانه وإنسكاله نكهة يسهل التعرف عليها منذ النظرة الأولى لأى من أعماله .. ويتضح ذلك جليا فى الرسوم المصاحبة لدراسات العدد الحالى من كتاب قضايا فكرية رغم عشوائية اختيارات اللوحات .

- شبه بيان ... يحتاج إلى استكمال: قضايا فكرية

- الافتتاحية:

محمود أمين العالم

العولمة ... وخيارات المستقبل

الفكر العربي والحداثة

عصام الخفاجي

١- في البحث عن هوية مفتتة

فارس أبي صعب

٢- العرب وحماية الحداثة

عبد الله موسى

٣- هاجس الحداثة في الفكر العربي المعاصر أو إشكالية

التجاوز والتأسيس عند محمد أركون

بيتر جران

٤- ملاحظات حول الحداثة في العالم العربي (مصر نموذجا)

نور الدين أبو مهرة

٥- المؤسسات الصناعية والصدمة الثقافية [حالة الجزائر]

عبد الله خليفة

٦- جذور العنف في الحياة العربية المعاصرة

عبد الله إبراهيم

٧- إشكالية التحديث: زكي نجيب محمود وهوية الثقافة العربية

مهدي بندق

٨- أهل الكهف والحداثة المعاصرة

نيللى حنا

٩- اللغة العامة وأنماط التحديث

برهان غليون

١٠- نحو تجديد إشكاليات الفكر العربي المعاصر:

من نقد التراث إلى نقد الحداثة

الفكر العربي والعولمة

محمد حافظ دياب

١١- تعريف العولمة: مسألة نقدية

محمد السيد سعيد

١٢- العولمة والقيم الثقافية في مصر

عروس الزيري

١٣- العولمة وثقافة السلطة

غازي الصوري

١٤- البعد التاريخي والمعاصر لمفهوم العولمة وتأثيرها في الوطن العربي

طاهر لبيب

١٥- إشكالية تعريف المثقف العربي للعولمة والجمعي

من الحداثة إلى ما بعدها

سمير أمين

١٦- تجاوز أم تطوير الحداثة

غراء مهنا

١٧- الحداثة: استمرار أم انفصال

أمنية رشيد

١٨- ارتباط الذات الباحثة عن الحداثة وما بعدها وما قبلها

- ٢٣٥ الزواوي بغفورة
- ٢٤٩ ماري تيريز عبد المسيح
- ٢٦٣ مجدى عبد الحافظ
- ٢٨٧ محمد على ابراهيم
- ٢٩٥ أحمد مجدى حجازى
- ٣١٥ كامل شياح
- ٣٢٧ محمد على الكردى
- ٣٤٣ ابراهيم فتحى
- ٣٥١ جمال بكري
- ٣٥٥ عصام عبد الله
- ٣٦٩ أنور مغيث
- ٣٨٣ فريال جبورى غزول
- ٣٩٩ عاطف أحمد
- ٤٢١ منى طلبة
- ٤٥٥ أشرف حسن منصور
- ٤٦٩ أزراج عمر
- ١٩- الحاضر يدلل للحدث وما بعد الحدث
- ٢٠- خطاب «الما بعد»: مواجهة أم التقاء
- ٢١- نحن: ما بين الحدث وما بعدها
- ٢٢- وعود الحدث وإخفاقات ما بعدها دراسة حالة لعلم اجتماع الأدب
- ٢٣- النظرية الاجتماعية فى رحلة ما بعد الحدث
- ٢٤- فى ثقافة ما بعد الحدث وسياستها
- ٢٥- الحدث وما بعدها الحدث بين الفكر والأدب
- ٢٦- الموقف المتبسط من ما بعد الحدث فى الشعر
- ٢٧- عمارة ما بعد الحدث
- ٢٨- البيوتيا وما بعد الحدث
- ٢٩- مشكلة التنكيك فى فلسفة ما بعد الحدث
- ٣٠- ما بعد الكولونيالية وما وراء المسميات
- ٣١- الحدث / ما بعد الحدث: بعض الخصائص والإشكاليات ١، ٢
- ٣٢- مفهوم الحكاية ما بين ليوتار وريكور: وجهتا نظر لما بعد الحدث
- ٣٣- نقد هابرماس لتيار ما بعد الحدث
- ٣٤- مقارنة أولية لمساهمة علاقات الاستعمار وما بعد الاستعمار فى تشكيل ما بعد الحدث فى فرنسا.

قراءات وترجمات

- ٤٨٣ أمينة رشيد
- ٤٨٧ ترجمة سلمى مبارك
- ٤٩٣ ترجمة محمد حافظ دياب
- ٤٩٩ ترجمة مجدى عبد الحافظ
- ٥٠٧ ترجمة أزراج عمر
- ٣٥- محاولات للخروج من عالمية مفهوم الحدث الأوروبية
- ٣٦- تأمل العالم: ميشيل ماغزولي
- ٣٧- العولمة السعيدة: آلان منك
- ٣٨- هل نحن ما بعد حدثين؟: نيقولا ارين
- ٣٩- البحث عما بعد الحدث: ستفن بست، ودوغلاس كيلنر

شبه بيان... يحتاج إلى استكمال ومواصلة..

في البداية، فكرنا أن نكرس هذا العدد الجديد من «قضايا فكرية» - الذي يواكب صدوره نهاية قرن وبداية قرن جديد - لقراءة تحليلية نقدية للفكر العربي طوال القرن الذي يمضي واستشرافاً للقرن الذي يوشك أن يبدأ. وكنا ندرك أن القضية لاتتعلق بنقلة من رقم زمني إلى رقم زمني آخر، وإنما هي نقلة كيفية - وإن لم تكن منبئة تماماً عما سيقها - تندر إرهاباتها الأولى وتبشر في الوقت نفسه، بمستقبل بالغ التعقيد، ملتبس الإمكانات والوعود، محتشد بالطاقات المعرفية والإبداعية الباهرة. وكنا ندرك كذلك أن الأمر لايتعلق بفكرنا العربي وحده، وإنما به - بغير شك - ولكن في وجوده داخل التاريخ الإنساني المعاصر بكل تجلياته السياسية والإقتصادية والإجتماعية والثقافية، فضلاً عن وجود هذا التاريخ نفسه داخل فكرنا بكل هذه التجليات التي أخذت تتعولم، بإيجابياتها وسلبياتها، بل كادت سلبياتها أن تهيمن على إيجابياتها. لسنا إذن على مبعده من هذا الجديد الذي يتخلق في زماننا الكليّ المعولم. لقد تعولمنا، أردنا ذلك أم لم نرد. ولكن ظلت الهيمنة إختياراً.. ومعركة!

ولهذا أعدنا النظر فيما كنا قد فكرنا فيه. ذلك أننا خشينا أن تتحول قراءتنا التحليلية النقدية لفكرنا العربي في استشرافه للمستقبل إلى دراسات تفصيلية تتجزأ بها قراءتنا، وتشتت بين رؤى مختلفة للتيارات والتجليات المختلفة لهذا الفكر، عبر هذه المرحلة التاريخية التي لن تقف بالضرورة عند حدود المائة عام الماضية فحسب. وخشينا كذلك أن يغلب على هذه القراءة طابع الوصف والتشخيص والتسجيل، على حساب التقييم الفاعل من ناحية، والرؤية المستقبلية الشاملة من ناحية أخرى. ولم تكن هذه الخشية تعني إقلاقاً من أهمية بل ضرورة الدراسات التفصيلية، أو تشبهاً برؤية أحادية، وإنما يحرص على تجنب التشتت بالتركيز على الرؤى والتجليات المتعددة والمختلفة للفكر العربي في لحظة تاريخية متجهة إلى المستقبل..

ولأننا ندرك أن أقسى ما يعانيه فكرنا العربي هو التوفيقية والازدواجية المتراوحة بين أطراف تقوم

بينها أحيانا - بل في أكثر الأحيان - ثنائيات ضدية تكاد تشل فاعليتنا وجسارتنا القادرة على الفعل المبدع المتجاوز، وتلقى بنا بين ازدواجية الذات القومية وتمزقها بين التردد والاستسلام والبلادة، وتخلفها الذى يكاد البعض يتصور أنه خصوصيتها التراثية وهويتها القومية، وبين استمرار تبعيتها المظلمة السعيدة للقوى المهيمنة فى عصرنا الراهن. وما أكثر ما يلتقى المجريان: التوفيقية والتبعية، ليصنعا ازدواجية مركبة هى فى الحقيقة تخلف مركب!

لهذا رأينا أن نتخلى عن مشروع التحليل النقدي لفكرنا العربى طوال القرن الذى يكاد ينتهى ويستشرف قرنا جديدا. ونأمل أن تقوم مؤسسة من مؤسساتنا الثقافية بانجاز هذا المشروع. وأدركنا أنه قد آن الأوان - الذى تأخر كثيرا - أن نحسم أمرنا الفكرى، وأن نسعى لتجاوز هذه الثنائية والازدواجية الأحادية أو المركبة، بموقف حاسم - مهما اختلف أو تنوع - إزاء ما يواجه فكرنا العربى المعاصر من قضايا أساسية مباشرة. ورأينا أن قضية القضايا فى عصرنا هى قضية العولمة. وأن الموقف منها هو فى ذاته اختبار موضوعى نقدي للفكر العربى فى مرحلة من أخطر مراحل التحول التاريخى للحضارة الإنسانية عامة ولنا نحن بوجه خاص.

ولهذا كان هذا العدد الجديد من «قضايا فكرية»، دعوة تنوع فصولها لاختبار واختيار موقف فكرى حاسم لكياننا القومى فى هذا العصر. فلتتنوع المواقف، ولكن... ليكون كل منها موقفا واضحا حاسما لا التباس فيه. وهكذا يمكننا أن نقوم بشكل حى ملموس بالتحليل النقدي للفكر العربى فى استشرافه بل مشاركته - الممكنة والضرورية - لصناعة المستقبل لكياننا القومى وللإنسانية جمعاء.

إنها دعوة للحسم الفكرى - الذى تأخر كثيرا - فى مرحلة حاسمة من تاريخ الإنسان. وهى مرحلة لا ينبغي للفكر العربى ذى التاريخ العريق أن يقف منها موقف التأمل البليد أو الاستسلام العاجز أو المشاكسات الصيبانية الزاعقة التى تفقد العمق والرؤية البعيدة. وليس هذا العدد من قضايا فكرية هو الكلمة الأولى أو الأخيرة فى هذه الدعوة، وإنما نرجو أن تكون - على الأقل - إحدى البدايات المتجددة فى طريق الحسم الواجب الذى تأخر منذ أكثر من قرن..

شكر
واجب

تشكر «قضايا فكرية» كل المثقفين والمفكرين الذين ساهموا فى إغناء هذا العدد بكتاباتهم علما بأن الأفكار الواردة فى هذه الكتابات لاتعبر بالضرورة عن رأى القائمين على قضايا فكرية.

كما نشكر «دار المستقبل العربى» للنشر والتوزيع، التى أسهمت بجهد كبير وكفاءة عالية فى إعداد هذا العدد للطباعة.

كما تشكر أخيرا شركة «العالم العربى للطباعة» وبخاصة مديرها الاستاذ الفاضل الباحثمهندس ماهر منير فضلا عن عمال المطبعة لما بذلوه من جهد كبير فى طباعة هذا العدد.

العلومة .. وخيارات المستقبل

محمود أمين العالم

ما يزال الغموض أو الالتباس أو اختلاف الدلالات يكتنف مفهوم المعلومة في تناوله وتداوله بين العديد من العلماء والمفكرين والمثقفين في ساحة الفكر العربي المعاصر. ولعلنا نجد هذا الأمر نفسه - بمستويات مختلفة - في ساحة الفكر الإنساني المعاصر عامة. وهو أمر طبيعي في لحظة ميلاد أى مفهوم جديد، أو حتى مجرد صياغة مصطلح جديد. والمعلومة - بغير شك - مصطلح جديد، يبرر عن مفهوم جديد كذلك، وإن لم يكن مفهوماً جديداً كل الجدة، ذلك أنه لا يبرر - في تقديرى - عن قطيعة معرفية مطلقة عما سبقه من مفاهيم في مجاله المعرفى، وإنما عن تطور مفهومي متوافق مع تطور موضوعي، كما سوف تفصل بعد ذلك.

على أن هذا الغموض أو الالتباس أو الاختلاف في الدلالة، قد لا يرجع فحسب إلى جدة المعلومة - مصطلحاً ومفهوماً - وإنما هو نتيجة كذلك لاختلاف الرؤى والمواقف وتنوع المناهج المعرفية والسلوكية إزاء المتغيرات الشاملة التي تخلقت وما تزال تتخلق تخلقاً موضوعياً في بنية العلاقات والمفاهيم والقيم والصراعات السياسية والاقتصادية والثقافية، القومية منها والدولية، طوال السنوات الخمسين - أو العشرين خاصة - الماضية. كما أنه نتيجة لطبيعة التعامل والتفاعل - إيجاباً أو سلباً - مع مكتشفات الثورة العلمية الثالثة في مجالات المعلوماتية والاتصالية والبيولوجية، وما أفضت إليه هذه الثورة من منجزات تكنولوجية باهرة لا تتوقف أبداً عن التغيير والتطوير الخلاق للعديد من المعطيات الموضوعية والرؤى الثقافية السائدة. ولهذا أصبحت المعلومة ذات دلالة إيديولوجية تختلف باختلاف الرؤى والمواقف إزاء الأوضاع الثقافية والقومية والدولية، كما تختلف بمدى الاستيعاب المعرفى لهذه الثورة العلمية ولطبيعة التعامل المنهجى والعملية مع منجزاتها التكنولوجية والتوظيف المجتمعي والإنساني لها.

هذا - في تقديرى - هو مصدر الغموض والالتباس واختلال الدلالات في مصطلحها ومفهومها.

على أن المعلومة - رغم اختلاف دلالتها الإيديولوجية - باختلاف الرؤى والمواقف منها - ظاهرة موضوعية تاريخية وليست مجرد إيديولوجية ذات دلالات مختلفة. وهنا لابد أن نتميز - بادئ ذي بدء - بين المعلومة والعلاقات الدولية والعالمية فما أكثر ما يتم الخلط بينهما.

فالعلاقات الدولية - كما يدل عليها اسمها - هي علاقات من التعامل بين الدول المختلفة سواء في إطار علاقات دبلوماسية أو تجارية أو عسكرية أو تحالفية أو ثقافية أو سيطرة إلى غير ذلك. وتختلف هذه العلاقات باختلاف طبيعة

العلاقة ومذاها وعمقها. ولكنها لاتتخذ شكلا نسقيا ثابتا شاملا. وسنجد تجليات لهذه العلاقات طوال التاريخ القديم والحديث بمستويات وأشكال مختلفة.

أما العالمية فهي صفة هذه العلاقات عندما لاقتصر على علاقة ثنائية أو أكثر وإنما تشكل نسقا من العلاقات بين دول العالم أو معظمها في مرحلة من مراحل التاريخ عبر مساحة ممتدة نسبيا مكانيا وزمنيا. ولقد تجلت هذه العالمية بشكل نسبي في بعض الحروب المحدودة بحدود العالم القديم، كما تجلت في بعض الحملات العسكرية والاستيطانية طوال القرن التاسع عشر، ولكن لعل الحريين العالميتين الأولى والثانية في عصرنا الراهن أن تكون من أكثر أشكال هذه العالمية توسعا نسبيا. كما تجلت وتجلت هذه العالمية كذلك في العديد من الشركات المتعددة القومية والمعاهدات الدولية التجارية والجمركية والمرورية والسياسية والقانونية والثقافية والأمنية إلى غير ذلك. ولعل تشكيل عصبية الأمم عقب الحرب العالمية الأولى ثم هيئة الأمم المتحدة ومنظماتها المختلفة عقب الحرب العالمية الثانية أن تكون من أبرز أشكال هذه العالمية وأشدها توسعا وشمولا جغرافيا وسياسيا، والتي كانت نتيجة للتحالف العالمي العملي بين النظامين الأيديولوجيين المتعارضين الاشتراكي والرأسمالي في الحرب العالمية الثانية وانتصارهما على العدوانية والتوسعية النازية. ثم كانت الحرب العالمية الباردة التي اندلعت بين هذين النظامين عقب نهاية الحرب العالمية الثانية تجليا آخر لنسق ملتبس آخر من هذه العلاقات العالمية يقوم على التعاون المشترك والصراع الحاد في الوقت نفسه داخل إطار مشروعية دولية فرضها التوازن النسبي العسكري والذرى بين هذين النظامين.

على أنه مع الثورة العلمية الثالثة - كما سبق أن ذكرنا - في مجالي المعلوماتية والاتصالية خاصة - ومع فشل التجربة التنموية الاشتراكية السوفيتية وتفكك المنظومة الاشتراكية، أخذت العلاقات الدولية تنتقل انتقالا حاسما من حالة العالمية إلى حالة العولمة. ولم يكن انتقالا مفاجئا، بل كان انتقالا موضوعيا متصاعدا من حالة القوة إلى حالة الفعل على حد التعبير الارسططالي، أى من حالة الكومون والإمكان إلى التخلق والتحقق والاكتمال.

ولهذا فالعولمة ظاهرة موضوعية تاريخية حديثة تجاوزت دلالتها حدود العلاقات الدولية أو العالمية وتغلقت بداياتها الأولى في رحم الأنظمة الإقطاعية في أوروبا ابتداء من القرن السادس عشر الميلادي في نمط إنتاجي محدد جديد مختلف تماما عن الأنماط الإنتاجية السابقة هو نمط الإنتاج الرأسمالي.

وعندما نتكلم عن نمط إنتاجي، فنحن لا نقصد - كما قد يتصور البعض - أنه يقتصر على طابع اقتصادي سائد فحسب. ذلك أن مفهوم نمط الانتاج يعبر عن مركب موحد من أبعاد ثلاثة متداخلة متفاعلة هي البعد السياسي والاقتصادي والثقافي، وبرغم أن البعد الاقتصادي هو البعد الأساسي الحاكم عامة في النهاية دون إغفال فاعلية البعدين الآخرين، السياسي والثقافي، فإن أحد هذين البعدين قد يكون عاملا حاسما حاكما في ظروف وشروط تاريخية ومجتمعية معينة.

يتميز نمط الانتاج الرأسمالي بوجه خاص بطبيعته التنافسية والتوسعية والتركيز الذي يفضي إلى الاحتكار - دون أن يلغى الطبيعة التنافسية - سميا وراء تعظيم الربح والسيطرة، موظفا أبعاده الثلاثة - المشار إليها - بحسب الظروف المختلفة.

ولقد تخلق هذا النمط الرأسمالي - كما ذكرنا - في أوروبا وأخذ يتوسع ويتنامى داخلها، مطورا ومبدعا أشكالا جديدة من العلاقات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والتشكيلات القومية، فضلا عن المنجزات العلمية والتكنولوجية والمفاهيم الفكرية والثقافية والقيم الأخلاقية والجمالية. وأخذ يتوسع ويتنامى كذلك خارج القارة الأوروبية متسلحا بمختلف أساليب ووسائل التدخل والغزو والسيطرة العسكرية والسياسية والتجارية والثقافية وبها جميعا، سواء بشكل مباشر أو غير مباشر، وأصبح هذا النمط الرأسمالي يمتد اليوم إلى كل أرجاء الأرض^(١) وإن تفاوت مستوى تحققه من مجتمع إلى آخر بين من أسهموا ويسهمون في إنتاج هذا النمط وإعادة إنتاجه وتطويره والامتداد به وتعميمه باستمرار، وبين من يسهمون إسهاما هامشيا في هذا الانتاج، وبين من يغلب على علاقتهم بهذا النمط طابع التبعية والاستهلاك. وهكذا

أصبح هذا النمط الرأسمالي المعمم عالمياً يمثل بمستوياته المختلفة ما يمكن أن نسميه موضوعياً - بصرف النظر عن أحكام القيمة الإيجابية أو السلبية - حضارة عصرنا الراهن. إنها تحقق موضوعي لوحدة إنسانية شاملة لأول مرة في التاريخ ذات نمط انتاجي محدد سائد على اختلاف مستوياته. ولهذا فإن هذه الحضارة الرأسمالية التي أصبحت معمرة عالمياً لم تعد محض حضارة أوروبية أو غربية - كما توصف عادة - إلا من حيث نشأتها الأولى، وإنما هي - برغم هذه النشأة واستمرار غلبة المركزية الأوروبية عليها - حضارة رأسمالية عالمية. إنها امتداد متطور لنمط الإنتاج الرأسمالي منذ القرن السادس عشر حتى الثمانينات من هذا القرن العشرين. ففي هذه الثمانينات أخذ هذا النمط الرأسمالي ينتقل نقلة كيفية من حالة العالمية التي كانت تتمثل في التوسع والاحتكار والتركيز في أشكال متنامية مختلفة من الكارتيلات والسنديكات والترسعات أى الاحتكارات الكبرى داخل المجال القومي الواحد ثم بين احتكارات متعددة القومية إلى الحالة التي نصفها بالعولمة، التي تتمثل في هيكله العالم كله وقولبيته داخل نمط الانتاج الرأسمالي بمستوى أو بآخر. ويتجلى هذا في السيادة العالمية للاحتكارات الرأسمالية الكبرى متعدياً القومية التي أصبحت لها قوانينها الذاتية ومؤسساتها الخاصة غير المحكومة بشكل مباشر من دولها القومية، وإن لم تكن منفصلة أو معزولة عنها تماماً. وقد تحققت هذه العولمة نتيجة ثلاثة عوامل موضوعية أساسية: أولها الطبيعة التوسعية التنافسية ذات التوجه الاحتكاري المتنامي لنمط الانتاج الرأسمالي نفسه. والعامل الثاني هو فشل التجربة الاشتراكية السوفيتية وتفكيك المنظومة الاشتراكية العالمية التي كانت تشكل قطبا عالمياً منافقاً للقطب الرأسمالي العالمي في الحرب الباردة التي كانت دائرة بين هذين القطبين منذ نهاية الحرب العالمية الثانية. وقد أفضى هذا العامل الثاني إلى إضعاف حركة التحرر الوطني في بلدان الجنوب أو العالم الثالث عامة، التي كانت تستند سياسياً وتنموياً وتسليحياً على القطب الاشتراكي بمستوى أو بآخر، كما كانت تسانده موضوعياً في الوقت نفسه في معركته مع القطب الرأسمالي بكتلتها التي كانت تسمى بكتلة عدم الانحياز أو مجموعة باندونج والتي كانت في جوهرها جبهة معادية للإمبرالية. أما العامل الثالث فهي الثورة العلمية الثالثة التي أخذت تتنامى منذ الحرب العالمية الثانية وتحقق وماتزال تواصل تحقيق منجزات تكنولوجية باهرة في مجالي الاتصالات والمعلومات التي تكاد اليوم تزيل حدود المسافات المكانية والزمنية وتضاعف مضاعفة شبه إعجازية من قوى الانتاج وتفجر طاقات وإمكانات واكتشافات معرفية ثورية وتغيرية لاحولها.

ولقد أسهمت هذه العوامل الثلاثة لا في التعجيل بالتوسع والهيكله الرأسمالية عالمياً فحسب، بل في تعميق النمط الرأسمالي نفسه وتجديره موضوعياً وتحقيق سيادته وسيطرته عالمياً بأبعاده الثلاثة السياسية والاقتصادية والثقافية. وهكذا خرج المشروع الرأسمالي من سوقه القومية لا كمنطلق إلى أسواق العالم ليعود بعد ذلك إلى سوقه القومية بحصيلة مكتسباته من مواد أولية وعوائد تجارية ومضاربات بنكية وفوائض قيم استغلالية إلى غير ذلك، وإنما أصبح العالم كله سوقاً واحدة يتحرك فيها المشروع الرأسمالي أو المشروعات الرأسمالية متعدية أو عابرة القوميات، تنتج وتوزع عناصر إنتاجها، وتتاجر وتضارب وتقيم بنوكها الدولية الخاصة وأدواتها التبادلية والتعاملية والأمنية والمعرفية والإعلامية والثقافية والبحثية والعلمية، وتوجه الأفكار والقيم وتصوغ السياسات والتشريعات والاستراتيجيات والهيئات الدولية توسيعاً لدائرة احتكاراتها وسيطرتها وتعظيمها لأرباحها، خارج السيطرة المباشرة لدولها القومية، بل توظيفها لخدمة مصالحها.

ومنذ أكثر من مائة وخمسين عاماً كاد كارل ماركس وفردريك إنجلز أن يرسموا بدقة معالم هذه الصورة من العولمة التي نعيشها نحن اليوم في نهاية القرن العشرين! في بيانهما «الشيوعي» الصادر عام ١٨٤٨ نقرأ الفقرات التالية: «نكتسح» (٢) البورجوازية - مدفوعةً بحاجتها إلى أسواق أبداً جديدة الأرض بأسرها. فلا بد لها من أن تعيش في كل مكان وأن تستغل في كل مكان، وأن تقيم العلاقات في كل مكان [...] أعطت البورجوازية باستغلالها للسوق العالمية طابعاً عالمياً لانتاج جميع البلدان واستهلاكها. ورغم أسى الرجعيين العميق، انتزعت البورجوازية من الصناعة قاعدتها القومية. فالصناعات القومية القديمة دُمّرت، وبلح بها يوماً مزيد من الدمار. وحلت محلها صناعات جديدة أصبح تنبئها من جميع الأمم المتحضرة مسألة حياة أو موت، ولم تعد هذه الصناعات تستخدم المواد الأولية المحلية بل مواد أولية آتية

من أكثر المناطق بُعداً، وتستهلك منتوجاتها لا داخل البلد فحسب بل في جميع أنحاء العالم. [...] وعلى أنقاض الإنزال القطري والقومي القديم، القائم على الاكتفاء الذاتي، تنمو تجارة عالمية وتبعية متبادلة بين جميع الأمم. وما هو صحيح بصدد الإنتاج المادى لا يقل صحة بخصوص الإنتاج الفكرى [...] بالاتفاق السريع لأدوات الإنتاج وبالتحسين الدائم لوسائل المواصلات تجرّ البورجوازية إلى تيار الحضارة حتى أشدّ الأمم همجية. أما رخص منتوجاتها فيظل المدفعية الثقيلة التي تشن هجوماً عنيفاً على جميع الأسوار الصينية، وبها ترغم على الاستسلام أشدّ الهجم مراساً في عداء الأجانب. وتقود قسراً جميع الأمم، تحت طائلة الهلاك، إلى تبني نمط انتاج البورجوازية، وترغمها، مهما أبت، على إدخال الحضارة المزعومة إليها أو قل ترغمها على أن تصبح بورجوازية. وباختصار فهي تخلق عالماً على صورتها [...] مثلما أنضمت الريف للمدينة والبلدان الهمجية وشبه الهمجية للبلدان المتحضرة... طوّعت الشعوب الفلاحية للشعوب البورجوازية والشرق للغرب.

ومنذ أكثر من ثمانين عاماً أى عام ١٩١٧ صر كتاب «الامبريالية أحدثت (أو أعلى) مراحل الرأسمالية» لغلادستون إيليتش لينين الذى يشخص فيه سمات الرأسمالية منذ أواخر القرن التاسع عشر حتى أوائل القرن العشرين، فيتكشف صدقية ما نسباً «البيان الشيوعى». فالتنافس الرأسمالى أخذ يتحول إلى أشكال من التركيز الاحتكارى في مجال الانتاج والتسويق والبنوك، وتبرز ظاهرة الرأسمالية المالية دون أن تُلغى هذه الظاهرة الاحتكارية والمالية، الطبيعية التنافسية لرأس المال بل تضاعفها وتفاقمها، سواء داخل البلد الواحد أو خارجها وذلك بالتوسع والتنافس على المستوى العالمى بين الاحتكارات القومية المختلفة، مع ازدياد التركيز وتشكيل احتكارات أكبر فيما بينها متعددة الأصول القومية، ثم لاثلاث فيما بعد أن تشكل منها احتكارات أكبر متخطية للمحدود القومية (٣) نفسها. ويطلق لينين على هذه الاحتكارات اسم الامبريالية. فالامبريالية عنده هي الرأسمالية في مرحلة الاحتكار وهو يحددها في سمات أساسية:

- تركيز الانتاج والرأسمال تركيزاً يفضى الى نشأة الاحتكارات.

- تصدير رأس المال إلى جانب تصدير البضائع

- تشكيل اتحادات رأسمالية احتكارية عالمية تقسم العالم فيما بينها.

هذه هي سمات الامبريالية التي يعتبرها لينين «أحدث (أو أعلى) مراحل الرأسمالية» (٤).

في ضوء هذا، وتأسيساً على ما سبق أن عرضنا له من تحول كيفية لنمط الانتاج الرأسمالى في السنوات العشرين الأخيرة إلى ما أسميناه بالعمولة، هل من الجائز أن نعتبر هذه العمولة هي «أحدث (أو أعلى) مراحل الإمبريالية»؟ الواقع أننا نجد هذا التساؤل بشكل مبكر في كتاب «الامبريالية أحدثت (أو أعلى) مراحل الرأسمالية» على لسان كاوتسكى وإن يكن بدلالة مختلفة إذ يقول «من وجهة النظر الاقتصادية الصرف، ليس من المستحيل أن تختار الرأسمالية مرحلة جديدة أخرى تشمل فيها سياسة الكارتيلات السياسة الخارجية، هي مرحلة «الامبريالية العليا» أى مرحلة «ما فوق الامبريالية»، مرحلة اتحاد الدول الامبريالية في العالم بأسره، لا الصراع فيما بينها، مرحلة انتهاء الحروب في نظام الرأسمالية، مرحلة استثمار مشترك للعالم من قِبَل الرأسمال المالى المتحد في النطاق العالمى» (٥)، ويقول في موضع آخر «هل يمكن أن تزاح السياسة الامبريالية الراعنة بسياسة جديدة، سياسة «الإمبريالية العليا» (الأولترا - إمبريالية - Ultra Imperialisme) التي تحل محلّ الصراع بين الراسمائل المالية الوطنية، استثمار العالم كله بصورة مشتركة من قِبَل رأسمال مالى عالمى موحد؟ إن مثل هذه المرحلة الجديدة في الرأسمالية أمر معقول على كل حال. وهل يمكن تحقيقها؟ لا توجد بعد الممهدات لحل هذه المسألة. ويتمتع لينين كاوتسكى بأنه بنظرية «الامبريالية العليا» أو «ما فوق الامبريالية» هذه إنما يسعى لطمس بل إلغاء التناقضات داخل الرأسمالية ذاتها. ويتساءل: «هل هناك على صعيد الرأسمالية وسيلة أخرى غير الحرب لتسوية عدم التناسب بين تطور القوى المنتجة وتراكم رأس المال من جهة واقتسام الرأسمال المالى للمستعمرات و«مناطق النفوذ» (٦) من الجهة الأخرى؟ ويؤكد «لا يستطيع الاحتكار في نظام الرأسمالية أن يزيل المزاحمة من السوق العالمية بصورة نهائية ولبرهة» (٧) ويقول «إن الامبريالية هي عهد الرأسمال المالى

والاحتكارات التي تحمل في كل مكان النزعة إلى السيطرة لا إلى الحرية. ونتائج هذه النزعة هي الرجعية على طول الخط في ظل جميع النظم السياسية، وتفاقم التناقضات لأقصى حد (...) يشتد بوجه خاص، كذلك الظلم القومي والميل إلى اللاحاق أى الاعتداء على الاستقلال الوطني (ذلك لأن الإلحاق ليس إلا الاعتداء على حق الأمم في تقرير مصيرها) (٨). على أننا عندما نتساءل حول ما إذا كان من الجائز أن نعتبر العولمة في الأوضاع الرأسمالية الراهنة هي «أحدث» (أو أعلى) مراحل الامبريالية؟ لا نقصد ماقصده كارتسكي من طمس التناقضات والصراعات بين الاحتكارات الرأسمالية الكبرى، ونهاية الحروب فيما بينها، في مرحلة «الامبريالية العليا»، وإنما قصدنا استمرار الإمبريالية مع تفاقم تركيزها وتناقضاتها وصراعاتها في مرحلة العولمة نفسها بل ونتيجة لها كذلك، مما قد يجيز لنا أن نعتبر العولمة هي «أحدث» (أو أعلى) مرحلة للامبريالية. إنه مجرد تساؤل في رحلتنا إلى مفهوم العولمة.

ولهذا نمود إلى قراءة مفهوم العولمة عند بعض المفكرين العرب المعاصرين لها ولنا، فما أكثر هذه القراءات اتفاقا واختلافا فيما بينها. ونبدأ بكتاب عميق رائد في هذا الموضوع يرغم تجاهله غير اللائق في الحوار الدائر اليوم في فكرنا العربي حول العولمة. إنه كتاب «الرأسمالية تجدد نفسها» للمفكر والمناضل الفقيه الدكتور فؤاد مرسى. لقد صدر هذا الكتاب في مارس ١٩٩٠. وظاهرة العولمة قد أخذت تبرز قبل أن تصاغ تسميتها هذه. وإن كان فؤاد مرسى أطلق على الشركات المتخطية للقومية اسم المشروع الكوني ترجمة لعنوان كتاب بارنت ومولر الذي يعرفانه بأنه «أول مؤسسة في تاريخ البشرية، مكرسة للتخطيط المركزي على نطاق العالم»، يرى فؤاد مرسى في مقدمة كتابه «أن الرأسمالية تمر اليوم في مرحلة جديدة من مراحل تطورها. فإذا كانت قد مرت من قبل بمرحلة الرأسمالية التجارية، ثم الصناعية فالاحتكار والمالية فإنها تمر اليوم بمرحلة ما بعد الصناعة» (١٠). ولا يقصد بهذا أن الرأسمالية قد تخلت عن التجارة أو الصناعة أو المال، وإنما يقصد أن الرأسمالية المعاصرة قد تجاوزت ذلك كله إلى مرحلة أرقى من تطور قوى الإنتاج استناداً إلى العلم والتكنولوجيا. ولهذا يرى أن الصراع العالمي اليوم يجرى حول العلم والتكنولوجيا (١١). فهي إذن رأسمالية ما بعد الصناعة. ولهذا يكاد فؤاد مرسى يجعل من الثورة العلمية والتكنولوجية أساس هذه المرحلة الجديدة من الرأسمالية، وإن كان يؤكد في الوقت نفسه «استمرار النظام الإنتاجي للرأسمالية القائم على الملكية الخاصة لرأس المال، واستمرار مشاكلها الداخلية التي تتكرر وتعيد إنتاج نفسها وإن يكن على نحو جديد ومغاير بشدة». حقاً، إن التطور العلمي والتكنولوجي - كما يقول - كان دائماً وراء المراحل المختلفة لتطور الرأسمالية، «إلا أن الثورة العلمية الجديدة تعدّ نقلة كبيرة كميّة» (١٢). ولهذا يكرس فؤاد مرسى الباب الأول من كتابه لهذه الثورة العلمية التكنولوجية «التي بدونها - كما يقول - لا يمكن فهم الرأسمالية المعاصرة. إذ أن الدلالة الحقيقية لهذه الثورة أنها ثورة شاملة في قوى الإنتاج بما يحقق لها إنتاج البنية الطبيعية نفسها صناعياً» (١٣). ثم يكرس الباب الثاني لظاهرة ثانية في رأسمالية ما بعد الصناعة هي ظاهرة التدويل ولهذا يجعل عنوان هذا الباب «رأسمالية متخطية القوميات». فلم تعد الحدود القومية كافية في عصرنا الراهن لتوفير القاعدة التي تسمح بنمو القوى الانتاجية نمواً مطرداً ولا سبيل إلى تمتيتها إلا في إطار دولي، وذلك بغير شك بتأثير الثورة العلمية التكنولوجية (١٤).

ولهذا تبدو الشركات متعددة القوميات فالشركات متخطية القوميات وخاصة الأخيرة القوة التي تلعب الدور القيادي في عملية التدويل الراهنة بالفعل «أصبح المشروع المتخطي للقوميات هو الوحدة الأساسية في إعادة هيكلة الاقتصاد الرأسمالي المعاصر وهو القوة المحركة للتدويل والمستفيد الأول منه» (١٥).

على أن هذه المشروعات المتخطية للقوميات، وإن استندت إلى دولتها القومية في البداية لقيام وتوسيع مشروعاتها، بل عملت الدول القومية أحياناً بفضل استثماراتها ونفقاتها على تطوير بل خلق هذه المشروعات الاحتكارية خلقاً لا يذكر فؤاد مرسى أمثلة على ذلك، فإن هذه المشروعات تبحث بجدية عن استقلالها الذاتي في مواجهة الدولة (...) ولا يحول ذلك - كما يقول - دون هرونها للحصول على العقود الحكومية والإعانات التي تقررها الدولة والمزايا والامتيازات المالية والضريبية والاستخدام الفوري للتكنولوجيا الجديدة التي تتوصل إليها البحوث التي تمويلها الحكومة (١٦). على أنه

يستدرك بعد ذلك قائلا «إن هذه المشروعات تمثل في النهاية تحديا لشكل الدولة القومية كتنظيم سياسي للمجتمع الرأسمالي. وتدخل من ثم في تناقض موضوعي معها يطرح على المستقبل إشكالية واجبة الحل» (١٧) وهنا يشير فؤاد مرسى إشارتين أساسيتين بالنسبة لعلاقات هذه المشروعات بالبلدان النامية. الإشارة الأولى تتعلق بخاطر هذه المشروعات المتعدية القومية على الدولة في هذه البلاد النامية، إذ أن هذه الشركات - وعادة ما تكون أجنبية عنها - تهدد بخاطر نفس سيادتها. أما الإشارة الثانية فتتعلق بعلاقات هذه (١٨) المشروعات بالعلاقات الاجتماعية. ذلك أنها إذا كانت هذه المشروعات تطور قوى الإنتاج، فإنها لا تمس العلاقات الانتاجية بل تفاهم العلاقات غير المتكافئة بين هذه المشروعات الرأسمالية المعولمة والأوضاع البلدان النامية عامة التي تتضاعف معاناتها من الاستغلال والافتراق والفقر والتخلف. فهذه المشروعات الرأسمالية لا تعني في ظل الأوضاع الراهنة للبلدان النامية سوى النهب الحقيقي للموارد والاستغلال المفرط للعمل الرخيص. ومن ثم فإن من شأنها تشديد تبعيتها للرأسمالية العالمية (١٩) وتسهم في استمرار تقسيم العالم الى بلدان متقدمة وأخرى متخلفة.

ولهذا تحفل هذه المرحلة في عصرنا - كما يقول فؤاد مرسى - بالمتناقضات المذهلة بل بالمفارقات التي تدخل في عداد المستحيلات، فترفع إنتاجية عمل الإنسان، وتزداد البطالة في الوقت نفسه، وتتضاعف التبعية والتعصب القومي والأخطار الطبيعية، بل يزداد الغنى المطلق متجاورا مع الفقر المطلق. وتتضاعف القوى المنتجة المتاحة للبشرية إلا أنها تساهم موضوعيا في تهميش فئات اجتماعية واسعة لا في البلدان النامية فحسب بل في البلدان المتقدمة كذلك (٢٠). ولهذا يختتم فؤاد مرسى كتابه بتأكيد «الحاجة إلى الإدارة الجماعية للاقتصاد العالمي» لوقد جاء ذكرها في غضون كتابه. إنها دعوة كما يقول «إلى نظام اقتصادي عالمي جديد» وهي محصلة طبيعية للتطور الموضوعي للرأسمالية المعاصرة. «ومن ثم فهي أدنى إلى الواقع، بل لحل هذه الصياغة - أي الإدارة الجماعية للاقتصاد العالمي - تستطيع أن تحل المتناقضات الراهنة في العالم بغير الحاجة إلى حرب عالمية» (٢١).

ومن الواضح أن هذه الدعوة التي قال بها فؤاد مرسى في نهاية كتابه تختلف تماما عن الدعوة القديمة التي قال بها كارتسكي تحت مسمى «الامبريالية العالمية» أو «ما فوق الامبريالية»، ذلك أن فؤاد مرسى لم يغفل عن استمرار الاستغلال الطبقي كصفة جوهرية في النظام الرأسمالي الراهن، فضلا عن استمرار التنافس والصراع - بمستوى أو بأخر - داخل النسق العالمي نفسه بين الشركات الاحتكارية المتخفية للقوميات. فضلا عن أن د. فؤاد مرسى وهو يؤلف هذا الكتاب كانت عينه على الاتحاد السوفيتي والمنظومة الاشتراكية التي كانت ماتزال قائمة آنذاك وهو يؤلف كتابه هذا. وبرغم ما كان يدركه من سلبيات ونواقص في هذه التجربة الاشتراكية، فقد كان فكره مشغولا كذلك بكتاب آخر عن الاشتراكية وكيف تجدد نفسها، حتى تتمكن من الإسهام في صياغة الآلية التي تتيح بالفعل «حل المتناقضات الراهنة في العالم بغير الحاجة إلى حرب عالمية» كما كان يدعو. ولكن قلمه يتوقف للأسف والأوضاع المصرية والعربية والعالمية أجمع ما تكون إلى مساهماته الإبداعية السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية.

ولعل كتابات اسماعيل صبرى عبد الله وإبراهيم سعد الدين وسمير أمين والطبيب تيزيني وصادق جلال العظم وكريم مروه وعصام خفاجة وماهر شريف وغيرهم من الكتاب اليساريين العرب لا تختلف من حيث التوجه العام المنهجي والنظري عن كتاب «الرأسمالية تجدد نفسها» وإن اختلفت في بعض التفاصيل التكوينية والعملية. ولعل سمير أمين في حدود علمي هو أول من صاغ مصطلح العولمة، على حين تمسك اسماعيل صبرى عبد الله بمصطلح الكوكبية أو الكوكبية، على حين ترجم فؤاد مرسى الكلمة الأجنبية global بالكوكبية، وكذلك فعلت أنا في عنوان لكتاب لي (٢٢) وإن استخدمت في داخل الكتاب مصطلح العولمة. وإذا كانت الكوكبية أدق من حيث الترجمة العربية الحرفية للكلمة الأجنبية، إلا أنها لا تتسع للمفهوم الذي يحدده كوكب الكرة الأرضية فقط، بل يشمل في تقديرى العالم ما فوق الكرة الأرضية الذى أصبح اليوم، ساحة من ساحات القواعد الانصالية والإعلامية والعسكرية، وغدا سيكون ساحة اقتصادية للتنافس والاستغلال. ويستخدم فؤاد مرسى مصطلح الشركات المتخفية القومية كما في ترجمة دار التقدم السوفيتية،

على حين يستخدم إسماعيل صبرى عبد الله مصطلح «الشركات متعددة القوميات». ولا فرق في الواقع بين الاستخدامين. وقد يكون مصطلح «متعدية القوميات» أجمل وأوضح في مقابل مصطلح «متعددة القوميات».

ولعل رؤية إسماعيل صبرى عبد الله للولمة أو للكوكبية كما يسميها أن تكون لها خصوصيتها النسبية. وهو يعرفها في تحديده لسمات عالم اليوم بأنها «التداخل الواضح والمتزايد لأمر الاقتصاد والاجتماع والسياسية والثقافة والسلوك دون اعتداد يذكر بالحدود السياسية للدول ذات السيادة أو انتماء إلى وطن محدد أو لدولة معينة، ودون حاجة إلى إجراء حكومي» (٢٣). ونلاحظ في هذا التعريف صفة الشماعية بحسب قول فقهاءنا القدامى، فهو أقرب إلى النسق المنسق المكتمل. ولعل الخلل الوحيد الذى يتكشفه فى هذا النسق التامى هو - على حد تعبير د. اسماعيل - عدم وجود «أى سلطة سياسية منتخبة» فوق قومية تحقق التوازن الضروري للمحفاظ على المجتمع من سلبيات وأخطار نشاط اقتصادى كاسح «داروينى» بمعنى أنه يتنامى على أساس البقاء للأصلح وإقصاء ما هو دون ذلك بغير رحمة. فهو يتحرك ساعيا لتعظيم الربح دون اعتبار للتكلفة الاجتماعية والبيئية لتحقيق هذا الهدف الذى لا يعرف له سقف أو حدود» (٢٤).

ولهذا نرى اسماعيل صبرى يدعو فى نهايات «توصيف الأوضاع العالمية المعاصرة» (٢٥) الى «ضرورة وجود نوع من السلطة السياسية الكوكبية للتوازن مع السلطة الاقتصادية المهيمنة على اقتصاد العالم كله. وحدث ما يشير إلى ذلك - كما يقول - سوى كثير من الدول **«الهامة»** إلى وجود نوع من الضبط فى حركة الأسواق المالية التى أغرقت العالم كله فى أزمة مالية خطيرة يمكن أن تتحول إلى أزمة اقتصادية من نوع الكساد الأعظم فى أوائل الثلاثينيات».

وتذكرنا هذه الدعوة بالدعوة المماثلة التى دعا إليها فؤاد مرسى فى نهاية كتابه «الرأسمالية تجدد نفسها» وهى «تأكيد الحاجة إلى الإدارة الجماعية للاقتصاد العالمى» التى لعلها «تستطيع أن تحل التناقضات الراهنة فى العالم بغير الحاجة إلى حرب عالمية» كما سبق أن ذكرنا. على أن الفرق بين الدعوتين أن دعوة فؤاد مرسى كانت فى إطار تواجد قطب عالمى آخر فى مواجهة القطب الرأسمالى هو القطب الاشتراكى، على حين أن دعوة اسماعيل صبرى عبد الله تتم فى مرحلة ينفرد فيها القطب الرأسمالى بالسيطرة السياسية والاقتصادية على العالم، أى هو نفسه اليوم يكاد يكون عمليا السلطة الكوكبية نفسها بل **«الدول الهامة»** التى يدعو إليها د. اسماعيل صبرى عبد الله! ولعل تأكل الشرعية الدولية لهيئة الأمم المتحدة ومجلس الأمن هذه الأيام بخروج ممارسات بعض الدول الرأسمالية الكبرى **«الهامة»** على هذه المشروعية وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية، فضلا عن القرارات التى اتخذتها أخيرا منظمة حلف شمال الأطلسى فى اجتماعها الأخير (٢٦) فى نيويورك أن يكون تجسيدا بارزا لهذا. وما أكثر الأمثلة الأخرى الدالة على ذلك.

وبرغم هذه الصورة «الداروينية الكاسحة» التى يصف بها اسماعيل صبرى عبد الله للرأسمالية الكوكبية فإنه يرى أنها مرحلة ما بعد الامبريالية. ذلك أن الامبريالية كما عرفها لينين هى تطور الرأسمالية الى احتكارات كبيرة، مسيطرة على الاقتصاديات القومية، وكما أصبح النشاط المالى وتصدير لرأس المال لا مجرد تصدير منتجات الشركات الصناعية هو طابعها الأساسى. وكانت هذه الاحتكارات «تركز معظم نشاطها - كما يقول د. اسماعيل صبرى عبد الله - داخل إطار امبراطورية استعمارية وكانت ترفع علم الوطنية وتبذل كل الجهد فى نمو الاقتصاد القومى فى الدولة الاستعمارية على حساب اقتصادات المستعمرات وشبه المستعمرات، وتحاول حماية السوق القومية من المنافسة الخارجية بقدر الامكان، وكان لبعضها فروع داخل أراضي الامبراطورية أساسا وأحيانا خارجها» (٢٧). ولهذا فقد اعتبرها لينين مرحلة جديدة من الرأسمالية، لارتباطها بهذه الامبراطوريات القومية. على أن ظاهرة الامبريالية هذه - كما يقول د. اسماعيل - ظلت حتى نهاية الحرب العالمية الثانية» (٢٨). ثم تطورت إلى رأسمالية كوكبية أو ما بعد الامبريالية. أن الشركات الاحتكارية الكبرى أخذت تنتشر «بعيدا عن سوقها الوطنية (يقصد تشكيل شركات متعددة الجنسية) تحت تأثير عاملين بالنى الأهمية: العامل الأول هو التخلي عن الحرب كوسيلة لحسم التناقضات فى المصالح بين شركات تنتمى لدول مختلفة وذلك كان حتميا بعد تصنيع أسلحة الدمار الشامل وفى مقدمتها القنابل النووية (...). أما العامل الثانى فكان حركة التحرر الوطنى التى أنهت الامبراطوريات الاستعمارية التى كانت سائدة حتى نهاية الحرب العالمية الثانية» (٢٩).

وهكذا بنهاية الامبراطوريات الاستعمارية ذات الكيانات القومية بسبب هذين العاملين يرى د. اسماعيل نهاية المرحلة الامبريالية باعتبارها أحدث (أو أعلى) مراحل الرأسمالية. مع بروز مرحلة جديدة ما بعد امبريالية.

وما اعتقد ان عشق د. اسماعيل صبرى عبد الله للاشتقاقات اللغوية، وتمييزه فيها هو الذى جعله ينهى عهد الامبريالية بنهاية عهد الامبراطوريات؛ فكلاهما بالفعل من أصل لغوى واحد، وكلاهما يغير بغير شك عن ارتباط بكيانات قومية رغم التوسع الاستعماري خارج هذه الكيانات. على أن مصطلح الامبريالية أبعد في دلالاته الموضوعية من حدود هذه الكيانات القومية وإن تكن واردة في هذه الدلالة جزئيا. والانقطاع عن الانتساب أو الارتباط القومى فى الشركات المتعدية فى مرحلة الكوكبية أو العولمة، لم يتحقق بعد. والاحتكارات الكبرى المتعدية القومية الجديدة تكاد تتوزع بين ثلاث كتل رأسمالية رئيسية هى كتلة أمريكا الشمالية، وكتلة أوروبا وكتلة الشرق الأقصى و ما تزال دول هذه الكتل الثلاث تلعب دورا مشتركا فيما بينها، أو فيما يتعلق بكتلتها الخاصة، لتدعيم وتغذية مشروعاتها اقتصاديا وسياسيا، ولا حاجة الى امثلة نما أكثرها وما أشدها وضوحا. ولهذا لا يمكن القول بانفصال هذه الشركات عن دولها الأم... لسنا نزاء شركات بلا دولة أى شركات لا توجد خلفها دولة فى الملاحظات الحرجة على الأقل (٣٠). وبرغم أن د. اسماعيل صبرى عبد الله نفسه يقول فى «توصيف الأرض المعاصرة» «أن كل شركة تعد الكرة الأرضية ومن عليها سوقا فعليا أو احتمالية لها وتنافس غيرها فى اقتسامها لاتقيد باعتبارات حماية السوق الوطنية أو الدفاع عن مصالح الدولة العليا» (٣١) بل يلاحظ بالنسبة لنا فى مصر أنه مع ازدهار البيولوجية السوق اختفاء الوطنية كقيمة من سلوكنا وكلفظ من لغة حديثنا المكتوب أو المنطوق؟ أى تقلص صلاحيات الدولة القومية فى الداخل والخارج (٣٢) ومع ذلك فانه يقول «لست ممن يتوهمون أن نهايتها قريبة» (٣٣) بل لعلنا نذكر ما سبق أن أشرنا إليه من دعوته «الى ضرورة وجود السلطة السياسية الكوكبية للتوازن مع السلطة الاقتصادية المهيمنة على اقتصاد العالم كله. وأحدث ما يشير الى ذلك سعى كثير من الدول الهامة الى وجود نوع من (٣٤) الضبط فى حركة الأسواق المالية». وما أريد أن أشير الى معطيات أخرى فى هذا الصدد، وأكثرى بالقول هنا بأن ظاهرة تآكل الدولة فى البلاد النامية أكثر وضوحا وحدة من تأكلها فى البلدان «الهامة» على حد تعبير الدكتور اسماعيل وهى نتيجة موضوعية كذلك لسيادة الاحتكارات الرأسمالية المتعدية القوميات. ولكنها تتم كذلك بشكل أواصرى سياسى واقتصادى وعسكرى مباشر أحيانا من جانب هذه البلدان «الهامة» المسيطرة على مقدرات العالم المعاصر.

وسوف نعرض لمسألة الدولة القومية فى البلاد النامية خاصة فى إطار الوضع الراهن للعلمة فى فقرة مقبلة.

أليس معنى هذا أن الكيانات القومية وراء الاحتكارات متعددة القومية مازال قائمة وأن سيطرة هذه الاحتكارات متعددة القومية مازال تواصل بأشكال وأساليب مختلفة عدوانها واستغلالها وسيطرتها على البلدان النامية؟! مما يتيح لنا القول بأن ظاهرة الامبريالية التى تفسر بها لم يتم تصفيتا بعد، وإن اتخذت سمات أكثر تعقيدا والتباسا بل وشراسة؟!

أما العامل الآخر الذى يقول به د. اسماعيل تأكيداً على نهاية مرحلة الامبريالية فهو «التخلى عن الحرب كوسيلة لحسم التناقضات فى المصالح بين شركات تنتمى الى دول مختلفة، وأن ذلك كان حقيقيا بعد تصنيع أسلحة الدمار الشامل»

وأسأول: هل يمكن القطع بالتخلى عن الحرب كوسيلة لحسم هذه التناقضات؟ ألا يمكن أن تتم بأشكال «نظيفة» بفضل توظيف - للأسف - المنجزات العلمية والتكنولوجية الجديدة، توظيفا يحقق الأهداف الاستراتيجية بغير الدمار الشامل؟ أى «حرب حضارية» بحسب هذا التعبير المر اللاذع الذى استخذه الدكتور نصر (٢٥) محمد عارف تكون حرب حضارية أذكى وأكثر حضرا وتقدما تقنيته وفاعلية بكثير من مستوى هذه الحرب «الحضارية جدا» فى العراق وصربيا...، ولكن من قال إن الحرب العالمية متوقفة؟ إنها تدور وإن يكن بأشكال وأساليب وتجليات مباشرة وغير مباشرة سياسيا واقتصاديا وثقافيا بل وعسكريا كذلك؟! إنها حرب تدور بين الدول الرأسمالية القومية الكبرى وشركاتها المتعدية القوميات (١٩) وإن تمت فى ساحات بلدان قومية أخرى، سواء كانت من البلدان النامية أو المتقدمة نسبيا. إن ما يجرى

من صراعات عسكرية فى يوغسلافيا - كوسوفا وفى افريقيا بين «الدول - القبائل»، وفى آسيا بين دولتى الهند وباكستان، ومايتهم من عدوان مستمر على العراق، ومايتحقق من تواطؤ سافر مع العدوان والتوسع الاسرائيلى المستمر ضد الشعب الفلسطينى، ومحاولة مستمرة لاحتواء البلاد العربية وعرقلة وحدتها وتنميتها التصنيعية المتقدمة، ومن احتلال أمريكى مستمر ومدفوع الأجر لمناطق البترول فى الخليج بزعم استمرار الدفاع عنها، والاستقواء بهذا الاحتلال على بقية الدول الرأسمالية الكبرى الأخرى وتأكيد الهيمنة الأمريكية، فضلا عن التناقض بين المصالح الاقتصادية والتجارية والتوجهات الثقافية (الاستثناء الثقافى فى اتفاقية الجات) فيما بين الدول الكبرى وشركائها المتعدية القومية، وفيما بينها وبين البلدان النامية.

وماذا يعنى مفهوم التحالف الاستراتيجى الذى اقرته اتفاقية رؤساء الدول والحكومات المشاركة فى اجتماع مجلس شمال الأطلسى فى واشنطنون فى ٢٣-٢٤ ابريل الماضى ١٩٩٩؟ إنه لا ينزع اختصاصات ميثاق هيئة الأمم المتحدة فى نطاق مجاله الأوروبى - الأمريكى المحدود بل فى نطاق العالم أجمع، بل يدعم اختصاصاته بكفائه العسكرية وأسلحته: التكنولوجيا المتقدمة بما فيها الأسلحة النووية.

إنه يهر عن قوة ردع عسكرية وسياسية فى مواجهة أى محاولة للمساس فى - أى بقعة فى العالم - بالمصالح العليا المباشرة وغير المباشرة للدول الموقعة على هذه الاتفاقية، بل هى أداة لتحقيق أهدافها السياسية عسكريا إذا دعت الضرورة ذلك. إنه الذراع العسكرى للعولمة الرأسمالية وإن تكن متمركزة شكليا فى الدول الكبرى الأوروبية وفى أمريكا الشمالية. وهى ليست موجهة ضد البلدان النامية فحسب، بل ضد أى اتجاهات للخروج أو التمرد على المشروع الرأسمالى المعولم من داخله أو من خارجه. إن المرحلة الراهنة لنمط الانتاج الرأسمالى فى صورته المعولمة، تعتبر بالفعل نقلة كفيفة متطورة لهذا النمط فى أبعاده الثلاثة السياسية والاقتصادية والثقافية، وخاصة فى سيطرته المتفردة على سوقه العالمية الموحدة، كما تعتبر نقلة كفيفة كذلك فى تكوين شركائه الاحتكارية المتعدية القوميات، وفى منجزاته العلمية والتكنولوجية التى تعد ثورة فى مجال المعرفة والثقافة من ناحية، وفى مجال تطوير قوى الانتاج من ناحية أخرى إلا أن هذه النقطة الكيفية والثورية فى هذه المجالات جميعا، لاتبقى ولا تخفى ما يحدث داخل هذا النمط الرأسمالى فى صورته المعولمة من صراعات وتناقضات حادة بين شركائه ودوله المختلفة، وبينه وبين البلاد النامية، فضلا عن استمرار السمة الجوهرية لهذا النمط الانتاجى الرأسمالى وأقصيد بها الصراع الطبقي فى السياق القومى، ثم فى السياق العالمى كذلك.

وإذا كان الأمر كذلك، فهل نقول ما يقوله د. اسماعيل إن الكوكبية أو العولمة مرحلة ما بعد الامبريالية، أم نقول إنها أعلى مرحلة متطورة للامبريالية بل تكاد تمهد لمرحلة انتقالية جبرية أخرى؟ والقضية هناك ليست مجرد اختيار نظرى بين ريتين، وإنما تتعلق إلى جانب ذلك، أساسا بالموقف العملى الذى يترتب على اختيار إحدى هاتين الريتين: إما السعى الى تكوين سلطة سياسية كوكبية لتوازن مع السلطة الاقتصادية المهيمنة على اقتصاد العالم كله تقوم بتشكيلها وإدارتها الدول «الهامة» فى هذا الوضع العالمى الراهن (ما بعد الامبريالى) لإيجاد ضبط فى حركة الاسواق المالية، وتنمية التكامل الاقليمى بين الدول المتجاورة والمتشابهة فى مستوى التقدم المعرفى والاقتصادى، وتنمية أشكال عن الحكم المحلى الديمقراطى فى مجتمع يحكمه القانون وحقوق الإنسان حلا لمشاكل الاقليات والقوميات فضلا عن السعى إلى تحقيق تضامن عمال البلاد المتقدمة مع عمال البلاد النامية فى نضالهم من أجل الديمقراطية والحرية الديمقراطية وتحسين الأجور والتأهيل والتدريب الي غير ذلك (٣٦)، وهذه هى الرؤية الأولى. وإما الرؤية الثانية وهى السعى الى تأسيس نمط انتاجى إنسانى معولم آخر بديل. بل نقيض لهذا النمط الرأسمالى الامبريالى أى عولمة مضادة - على حد تعبير د. عبد السلام المسدى (٣٧)، هذه العولمة المضادة التى تتمثل اليوم فى العديد من الكتابات والندوات والمؤتمرات الفكرية والتنظيمات السياسية والهيئات الاجتماعية والمواقف النضالية فى أنحاء مختلفة من عالمنا المعاصر؟

هذه هي القضية؟ ولاشك أن «الرؤية الأولى» التي يقول بها د. اسماعيل والتي يعتبرها مرحلة بعد الامبريالية، بالإضافة إلى ما يقترحه لهذه المرحلة من إجراءات عملية، لاتعنى أنه يخلق الباب أمام مرحلة بل مراحل أخرى تالية لها ومغايرة كفيًا. فالرأسمالية - كما يقول مستنداً إلى فكر لينين - «تتطور باستمرار تطوراً كميًا في الأصل ولكنه يؤدي إلى تطور كمي ينقلها من مرحلة إلى مرحلة» (٢٣٨).

ولعلنا ننبين «الرؤية الثانية» في تحليل د. سمير أمين للموضع الرأسمالي العالمي الراهن وإن كان يضعها في شكل تساؤل ملحاً وتكتفي بعرض مختصر لتحليله كنموذج للكتابات اليسارية عامة. ذلك أن التوجه العام المنهجي والنظري في كتابات د. سمير أمين - كما سبق أن ذكرنا - لا يختلف جوهرياً عن بقية الكتابات اليسارية وبينها كتابات د. اسماعيل صبرى عبد الله نفسه إلا في بعض الصياغات النظرية والمواقف العملية. فكتابات د. سمير أمين عامة تنقسم بالميل الشديد إلى التحديدات النظرية العامة وإلى استخلاص المواقف العملية منها. لا يختلف سمير أمين فكرها حول تطور الرأسمالية من رأسمالية تجارية إلى صناعية إلى مالية امبريالية إلى رأسمالية معولمة في المرحلة الراهنة على أنه يقسم الفكر الرأسمالي إلى ثلاثة مراحل أساسية:

المرحلة الأولى تمتد من ثمانينات القرن التاسع عشر إلى عام ١٩٤٥، ويقترح تسميتها بالفكر الليبرالي الوطني للاحتكارات. ومصطلح الليبرالية عنده يعنى اقتناع الفكر بأن الأسواق الاحتكارية هي المسؤولة طوال هذه المرحلة عن ضبط الاقتصاد ولو في إطار سياسات ملائمة للدولة من جانب، وممارسة الديمقراطية السياسية البورجوازية من جانب آخر (٣٩). أما وصفها بالوطنية فيعني عنده «تفوق اعتبار المصالح الوطنية. وعلى أساس هذا الاعتبار تم إضفاء مشروعية للسياسات التي تقوم الدولة بها من أجل تدعيم موقع الأمة في المنظومة العالمية (...) فالدولة موجودة من أجل إدارة التكتل المهيمن وتأطير الأسواق وإدارة المنافسة الدولية» (٤٠). ثم دخل هذا الفكر في أزمة عندما دخل النظام القائم نفسه - كما يقول سمير أمين - في أزمة، أي عندما أدى احتدام المنافسة الاقتصادية إلى الاصطدام العسكري في الحرب العالمية الأولى وماتلى ذلك من قيام الفاشية التي تنازلت عن الديمقراطية ولكنها لم تنازل عن الاحتكارات أو عن القومية بل بالفت فيها. ثم ترتب عن الفاشية تحول هام في العلاقات الاجتماعية لصالح الطبقات العاملة التي كسبت مشروعية لاسبق لها. كما أخذت شعوب المستعمرات تنجز انتصارات في حركة تحررها. وكسب النظام السوفيتي احتراماً لدى شعوب العالم. ولهذا يرى سمير أمين أن الفكر الذي ساد من ١٩٤٥ إلى ١٩٨٠ قد أقيم - جزئياً على الأقل - على أساس نقد الليبرالية أو الكينزية - كما يقول. وإن لم يخرج عن إطار الرأسمالية (٤١). ولهذا أسماه سمير أمين الفكر الاجتماعي الوطني الذي «فعل فعله في إطار نمط من العولمة المنضبطة» (٤٢) وقد تحقق خلال هذه المرحلة «تقدم ملحوظ في مجال الحقوق الاجتماعية الخاصة المدعومة للحقوق العامة مثل الحق في العمل وقوانين العمل وحق التعليم والصحة والضمان الاجتماعي وإقامة نظم المعاشات وتحسين أوضاع النساء في العمل وخارجاً» (٤٣). ثم نشبت أزمة خلال الثمانينات في المجالات الثلاثة: في دولة الرفاهة الكينزية في البلاد الرأسمالية، وأزمة في النظام السوفيتي وأزمة في مشروع البلدان النامية أو مشروع باندونج كما يسميه سمير أمين، أدت إلى انهيار نمط الفكر الاجتماعي الوطني المتدرج ف «إطار العولمة المنضبطة»، وقام فكر ليبرالي جديد غير اجتماعي يعمل في إطار عولمة غير منضبطة يسميه سمير أمين «ليبرالية جديدة معولمة يغلب عليها طابع الفوضى يتسم بالخصخصة والانفتاح والصرف العالم وتخفيض مصروفات الدولة وإنهاء التقنين من أجل إطلاق مطلق الحرية لفعل السوق» (٤٤). ولهذا فإن الإدعاء بأن النظام الجديد المزعوم - كما يقول سمير أمين - قائم على الميول الاممية البعيدة عن القومية المتطرفة يظل كلاماً على ورق، إذ أن القوى العظمى (دولاسيما الولايات المتحدة تلجأ إلى استخدام قوتها أكثر مما كان عليه الأمر سابقاً وذلك في جميع المجالات من العسكري إلى الاقتصادي» (٤٥).

ويرى سمير أمين أن هذا الفكر لامتقبل له، بل هو عرض من أعراض الأزمة وليس حلاً لها. ولهذا يتساءل: «هل من الممكن تصور الخطوط العامة لمخطاط معارضة صحيح متماسك فعال، يتمتع بالمصداقية المطلوبة؟» ويكتفي

بتأكيد «أن الخطاب المعارض لن يكتسب طابعا جنريا إلا اذا اتخذ موقفا صريحا دون لبس فيه من المبادئ الأساسية التي تقوم عليها الرأسمالية. وأولها الاستلاب الاقتصادي السلي» (٤٦)، أو بتعبير آخر «ضرورة تجاوز حدود الرأسمالية» (٤٧)، ويبدأ البحث عن عن إجابة موضوعية عملية تخرجنا من الفوضى وتقاوم التناقضات في العولمة الراهنة الى عولمة أخرى.. مضادة؟!

ولكن ما هي هذه العولمة المضادة؟

هل هي العولمة المضادة في جوهر بنيتها للبنية الرأسمالية كما يتطلع ويؤكد سمير أمين والفكر اليساري عامة أم أن مضادها ومناقضتها تتم - لا ينقص فكرة رأس المال، وإنما ينقد بعض ممارساتها، أي على حد تعبير الدكتور المسدي ورويته «ومواجهتها من الداخل، ببيان انتقاضها طبقا لقوانين رأس المال ذاتها، وطبقا على وجه الخصوص لقانون المنافسة ومايستتبعه من أشرار تدور على مشاطرة الأرباح وظوائف التضخم المالي ونواميس تنشيط الاستهلاك، كما تدور كذلك على معادلتين جوهريتين هما: توازنات القيمة بين المواد الخام الأولية ومواد المنتجات النهائية، وتوازنات القيمة بين اموال المستثمرين وخبرات الفنيين مما لا يحول أبدا بين كافة الكفاءات البشرية على مستوى الخبرة المتخصصة ورغبة الإنسان في الالتحاق بركب المستثمرين انطلاقا من دراية عالية وخبرة راقية» (٤٨)، أي إصلاح البيت الرأسمالي من الداخل؟! أين الضدية في مثل هذه العولمة؟!

أم أن العولمة المضادة هي طريق ثالث بين الرأسمالية والاشتراكية أو الشيوعية كما يعرضها الاستاذ سيد ياسين (٤٩)، في دراساته ومتابعاته المختلفة للحوار العالمي الدائر حول العولمة وحول الطريق الثالث خاصة بهدف الخروج من مأزق الاستقطاب الإيديولوجي الحاد بين الرأسمالية والاشتراكية أو اكتشاف طريق وسط بين إيجابيات الرأسمالية وسلبيات الاشتراكية كما يقال، أو الجمع بين الحرية الفردية في المشروع الرأسمالي، مع مراعاة البعد الاجتماعي من عدالة ومشاركة ديمقراطية حقيقية في مواجهة الدولة؟ هل هذا الطريق الثالث الذي تتبناه اليوم قيادات أغنى الدول الرأسمالية الكبرى وتتغنى به، هو عولمة مضادة، أم هو مجرد قناع كينزي مستلهم من الثلاثينات ليعبر عن أيديولوجية توفيقية أو انتقائية لتكريس الرأسمالية عمليا، وإخفاء حقيقتها نظريا بهذا الضباب الإيديولوجي؟! أم «يندرج تحت ما يطلق عليه الديمقراطية التشاركية التي تلعب فيها مشاركة الجماهير دورا بارزا على حساب فكرة التمثيل السياسي والإنابة التقليدية» أم «أن الطريق الثالث لم يقدم حتى الآن نظرية متكاملة الأركان (...) وأنه مجرد خطوة أخرى - وإن كانت بالغة الأهمية في مجال التجريب السياسي في عالم ما بعد الحرب الباردة» (٥٠).

ولكن .. لماذا البحث عن العولمة الضد والطريق الثالث والتوفيقية وإخفاء الحقيقة خلف الضباب الإيديولوجي؟ لماذا لا نكون نحن العرب «صرحاء مع أنفسنا ونعترف بأن هذه العولمة هي الحداثة نفسها تطورت وتحولت وأعادت صياغة نفسها وأخذت تشكل العالم من حولنا (...) إن العولمة استكملت تحديث العالم، حوله إلى مجال تبادل وحيدا ومندمجا، فتداول فيه البضائع والتقنيات والأفكار والرسائل. والمجموعة البشرية تعيش كلها وبشكل يكاد يكون كاملا في مناخ الحداثة». هذه بعض كلمات ومعان من مقال ضاف بعنوان «من تحدى إسرائيل إلى تحدى العولمة: نظرية الفرز في مواقف النخبة» (٥١)، نشرته جريدة الحياة التي تصدر في لندن وشارك في كتابته كل من د. صالح بشير ود. حازم صاغية والمقال يشكو من قصور خطاب العولمة عندنا في طوره الراهن عن الاحاطة بها، سواء كان خطبا رفضيا أو انتقاليا أو حتى إشاريا بسذاجة. ويرجعان ذلك القصور إلى العجز عن استكناه ما تمثله العولمة من تحول كبير، وهو تصور عائد بدوره - كما يقولان - إلى ذلك الإشكال المزمّن في علاقتنا بالحداثة. ذلك أننا كما تعاملنا مع الحداثة منذ أن وفدت إلينا - دون استئذان - بممانعة وانتقائية وحرفية عنيدة صماء، نتعامل اليوم مع العولمة التي هي - في تقديرهما - الحداثة نفسها تطورت وأعادت تشكيل العالم كله بمقتضاها. وسؤالهما لنا: «هل نقبل بالحداثة أم نعرض عنها باعتبار أنها منتج غاز ومؤامرة للسيطرة الغربية، أم نقابلها بالانتقاء. كيف يمكننا أن نتحول الى موقع انتاج الحداثة أو المساهمة

فى إنتاجها. حقا، إنهما يعترفان بأننا أخذنا باقتصاد السوق وإن يكن مصطبعا بالفساد وبرأسمالية الشنطة. وانخرطنا فى قنوات وأطر الانتظام الحديثة من أحزاب ونقابات ومنظمات مجتمع مدنى (...) إلا أن حنيننا الحقيقى عالق فى العشرة والطائفة والحي».

ولاشك فى صحة ما يرصدانه من أن بلادنا العربية بمستويات مختلفة ومترواحة مائزات تعيش فى مرحلة أوضاع ما قبل الحدائة اللهم إلا فى بعض المظاهر والظواهر الهامشية والنخبوية أو المزدوجة أو المشوهة للحدائة. ولكنهما - فى الحقيقة - يطلقان هذا الحكم مجانيا دون أن يحددا أسبابا وعوامله الذاتية والموضوعية الداخلية والخارجية التى أسهمت ومائزات تسهم فى تكريس هذه الأوضاع؛ بل لا يكتشفان عن الحقيقة الموضوعية للعولمة، باعتبارها مرحلة متطورة عليا من الرأسمالية الاحتكارية التى أصبحت تسود العالم كله بشركاتها المتعدية القومية ودولها الكبرى المساندة لها والمستفيدة منها على حساب شعوب العالم وخاصة البلدان النامية. على أن الغريب المناقض لكل أدبيات الفكر السياسى والفلسفى الحديث هو جعلهما العولمة مرادفة للحدائة ولهذا يضيفون على العولمة كل القيم الجليلة للحدائة مثل الديمقراطية والتقدمية والعقلانية والاستارة والعلمانية التى صاحبت النشأة الأولى للرأسمالية والتى أخذت تهتمش وتغيب مع هذه المرحلة الاحتكارية من الرأسمالية المعولمة، وتسود فيها قيمة أخرى متوافقة معها ومعبرة عنها ايدىولوجيا هى ما بعد الحدائة، كما سنعرض لذلك فيما بعد، إن الكاتبين الفاضلين يخفيان الطابع الرأسمالى الاحتكارى التوسعى للعولمة، ويلبسانها ثوب الحدائة التى خلعتا الرأسمالية منذ مراحل سابقة مبكرة، وتليسه وتناضل من أجله وتجذده كل القوى الإنسانية المناهضة لهذه الرأسمالية المعولمة.

على أن الملاحظ فى مقال الكاتبين أنهما يركزان على معنى أجملاه فى نهاية مقالهما فى نقدهما لقصورنا نحن العرب عن الانخراط فى الحدائة ذلك أن «حنيننا الحقيقى عالق فى العشرة والطائفة والحي» ثم فجأة يضيفان: «ونحن نقبل على اتفاقات السلام نفاوض عليها ونوقعها وفق أسوأ الشروط وأقساها، بيد أننا لانكف عن التحدث حديث حرب نحن أول من يعرف عجزنا عن خوضها (...) مراوحين بين مشاعر الهزيمة والإحباط وبين فورات رفقية رعاء» ثم يضيفان والخشية الآن هى أن يتكرر أمرنا مع اسرائيل مع العولمة وهى ليست بالضرورة معارضة مع العرب ومصالحهم، تعارض اسرائيل!

ماذا تعنى هذه الكلمات التى يتوجان بها مقالهما؟

ماذا ينكران على العرب فى موقفهما من اسرائيل؟ هل ينكران عليهم، علينا، التمسك بالحقوق المشروعة للشعب الفلسطينى فى حدود القرارات الشرعية للأمم المتحدة والتى ترفضها اسرائيل، بل ترفض تطبيق ما وقعت عليه وقعت عليه دول كبرى من اتفاقات برغم هزالتها الشديد؟ هل ينكران المطالبة برفض التطبيع معها حتى تلزم بتنفيذ هذه الاتفاقات وغيرها من اتفاقات سابقة؟ هل يطالبان الأمة العربية بالسكوت على ما تواصل اسرائيل ارتكابه من جرائم ضد حقوق الشعب الفلسطينى من هدم لمساكن وإقامة لمستعمرات جديدة الى غير ذلك. وعن أى عرب يتحدثان؟ الشعب الفلسطينى، الشعوب العربية، أم السلطات العربية؟ ثم أى موقف يطالبان به العرب لزأء العولمة؟ ألا يدرك هذان الكاتبان اللامعان أن الأمة العربية كلها بأرضها وسماتها وتربولها وتجارنتها وسياساتها الاقتصادية وممارساتها الدبلوماسية، وثقافتها مجاصرة ومسكونة بهذه العولمة الرأسمالية؟ ولهذا فالمسألة ليست قضية نظرية تقبل أو ترفض أو تعلق، بل هى واقع موضوعى مفروض سائد مسيطر. أليس من حقنا بل من واجبنا ان نرفض التبعية وأن نقاومها، وأن تكون لنا اسلطنا وشروطنا ومشروعاتنا الخاصة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية الخاصة النابعة من مصالحنا الذاتية، والتى نواجه بها ما تفرضه العولمة الرأسمالية علينا - لا من حدائة كما يتصور الكاتبان الفاضلان - وانما من قيود وحدود على تمييزنا وتصنيعنا وتجارنتنا وروحنا القومية، وخصوصيتنا الثقافية لبقى سوقا استهلاكية لمنتجاتها، وأداة لمخططاتها ومشروعاتها وتوسعاتها السياسية والاقتصادية والثقافية. إن رفضنا لهذه التبعية ومقاومتنا لها هو المعنى الموضوعى الحقيقى لحدائتنا المجهضة.

على أن الأمر الذي يدعو إلى التأمل على الأقل، هو أن هذين الكاتبين البارزين لا يدر كان أن السياسات والممارسات الإسرائيلية إنما هي تجسيد أمين مباشر لمصالح العولمة الرأسمالية ومنطقها «الحدائي» الجديد في المنطقة العربية! ولهذا فلا محل لمخشيتهما «من أن يتكرر أمرنا مع إسرائيل مع العولمة». كما يقولان. ذلك أنه يتكرر بالفعل بفضل حكمة وشدة أدب وانضباط ولاء أنظمتنا العربية، بصرف النظر عن حديث الحرب ومشاعر الهزيمة وفورات الرفض الرعناء التي يسخر منها الكاتبان المستيريان وأضيف إليها من جانبي: المقاطعة ورفض الططيع والمقاومة الفكرية والسياسية والنضالات العملية إلى حد الاستشهاد التي تقوم بها جماهير الشعب الفلسطيني واللبناني وشعوب الأمة العربية جميعا ومتفقوها بمستويات مختلفة، وتساندهم فيها قوى عديدة واعية شريفة في أنحاء العالم.

وقد نجد العذر لفكر هذين الكاتبين عندما نجد معكوس هذا الفكر تماما لدى طائفة من المثقفين العرب، ينبع معكوس فكرهم هذا من مفهوم خاص للدين الإسلامي! فإذا كان هذان الكاتبان يمجّدان العولمة باسم الحدأة، فإن هؤلاء المثقفين المسلمين يمجّدونها باسم الحدأة أيضا! طرفان متناقضان في سوق الفكر العربي وعملتهما واحدة!

اتعددت ندوة بين يومي ٢٩-٣٠ يونيو ١٩٩٨ ندوة بعنوان «الاسلام والعولمة» صدرت في كتاب بنفس العنوان (٥٢). وقد شارك في الندوة وفي الكتاب أبرز رموز الحركة الإسلامية في مصر مثل الأستاذة عادل حسين ود. محمد عمارة ود. عبد الوهاب المسيري وجمال البنا ود. محمد السيد الجليلند ومحمد ابراهيم مبروك ود. محمد مورو وغيرهم.

ولعل الدكتور المسيري أن يكون في هذه الندوة من أبرز المتحدثين في تحديد الأساس النظري للموقف الإسلامي أو الديني عامة من العولمة. فهو يرى أن العولمة وهي حضارة الغرب بشقيه الاشتراكي والرأسمالي كامنة في منظومة الاستتارة والفكر المادي والعلمانية، وهي مصطلحات مرادفة لمصطلح «الحدأة» الذي يستخدمه د. المسيري في كتابات أخرى بنفس المعنى. على أنه إذا كانت الحدأة عند الاستاذين صالح بشير وحازم صاغية ذات دلالة إيجابية، فإن الحدأة، أو الاستتارة والعادية والعلمانية عند د. المسيري ذات دلالة سلبية. إلهما كما يرى قيم مادية تنفي الخصوصية الإنسانية وتحاول أن تطرح رؤى تدور حول السوق أي تدور حول القيمة التي جوهرها الإنسان الاقتصادي والإنساني الجسماني (٥٣). ويرى د. المسيري أن الحضارة الغربية التي كانت تتطلع لإنشاء حضارة ضخمة تسود العالم أدخلت تراجيع مع انهيار الاشتراكية وتآزم الرأسمالية وتبته اليوم إلى الإغواء بدلا من المواجهة وذلك بأن تخبر الناس أننا سواسية وأن هناك نظاما عالميا جديدا وأن هناك عدلا وحقوقا للإنسان وأن العالم أصبح قرية واحدة. ويقول د. المسيري أن هذه أكاذيب وأن العولمة التي نعرفها تتمثل في الهامبورجر والكوكاكولا والماكدونالد (٥٤) وما أشبه. ومع ورقة الاستاذ محمد ابراهيم مبروك نجد تفصيلا أكثر من كلمة د. المسيري التي كانت ارتجالية فيما يبدو. وكلمة الاستاذ مبروك وإن تكن اعتقاداً متطوراً لها، فالعولمة عنده هي تعاطف شيوع نمط الحياة الاستهلاكي الغربي وتعاطف الآليات فرضه سياسيا واقتصاديا وإعلاميا وعسكريا. ويرى أن العولمة تكتسب عالميتها من مدى اتساع قدرتها على فرض هذا النمط على شعوب العالم وليس على أساس كونها واقعا فعليا يحيط بالشعوب والبلدان (٥٥). ولهذا فإن طرح القضية - كما يقول على أساس أنها مجرد صراع حول المصالح الاقتصادية يمثل تغييبا لوغى الشعوب الإسلامية على وجه الخصوص! باعتبار أن القضية لاتمثل غير تنازع على مصالح في إطار المنظور المادي للوجود وهذا ما يخالف الغايات الإسلامية التي تتجاوز الغايات المادية الاستهلاكية إلى غايات أرحب فواصل الدنيا بالآخر (...). فإن أوليات المصالح الاقتصادية في الاسلام تتحدد تبعا للغايات الثقافية المستهدفة. من السعي الإنساني في التصور الإسلامي (٥٦). ونلاحظ هنا أن نقد العولمة عند كل من د. المسيري والاستاذ مبروك يتأسس منهجيا على التحكم الغالي القيمي الأخلاقي والديني، ولا يصدر عن تحليل موضوعي لآلياتها على أن الاستاذ مبروك يتجاوز هذه الحدود الغالية القيمية ويشير إلى «الناحية الاقتصادية البحتة» على حد تعبيرة مؤكدا أن الحلم التشييري الإغوائي لدعاة العولمة بتعميم نموذج الإنسان الاستهلاكي الغربي ليس سوى فانتازيا خادعة لأن موارد العالم أجمع لاتكفي لتحقيق ذلك (٥٧)، النموذج!.. والحق أن موارد العالم تكفي بل قد تفيض عن احتياجات شعوب العالم وخاصة في ظل التطورات العلمية والتكنولوجيا الحديثة، فالقضية لاتتعلق بوفرة الموارد أو

ندرتها بقدر ما تتعلق أساساً بطبيعة العلاقات الانتاجية الاستغلالية السائدة التي هي جوهر النمط الانتاجي الرأسمالي وخاصة في صورته الاحتكارية المعولمة. ولهذا فالمسألة - كما يقول بحق الاستاذ مبروك بعد ذلك - ليست فقط تحقيق مصالح الدول الغنية على حساب الدول الفقيرة (...) ولكن تحقيق مصالح النخب الرأسمالية في تلك الدول والنخب الحليفة لها في الدول الأخرى على حساب كل شعوب العالم (...) ومن ناحية أخرى فإن الالتزام بقانون السوق الذي يحكمه الأقوى واستهداف الجانب الربحي دون أية اعتبارات أخرى وعمل آليات العولمة في تقليص سلطات الدولة لحساب أقوى السوق وتخفيض التأمينات الاجتماعية وإهدارها. كل ذلك يعني تركيز الثروة في يد النخب المسيطرة على حساب الشعوب حتى داخل الدول الغنية (٥٨)، ذاتها، ولكن الاستاذ مبروك سرعان ما يترك هذه القضية الموضوعية للنظام الرأسمالي المعولم، ليعرض للفكر الذي يقود الحضارة الغربية منذ الربع الأخير من القرن التاسع عشر حتى الآن. فيشير الى تشكل الحضارة الغربية منذ عصر النهضة في اطار الفكر العلماني الذي ينطلق - كما يقول - من الأسس المعرفية الاغريقية التي تقتصر على العقل وخبراته في ادراك الحقائق وتصريف الأمور (٥٩).

ولقد انتصرت المشروعات الفكرية المادية والمنظومات العقلانية والأخلاقية لتلك المشروعات المادية وبرزت المشروعات الحديثة كانتقاع - كما يقول - ضد الرؤية الدينية والمشروعات التأملية الهيجلية إلى أن توج القرن التاسع عشر بأفكار وليم جيمس البرجماتية التي أسقطت الحقيقة وعملت على اختزالها في مفهوم «المصلحة». وهكذا انتقل مركز الثقل الغربي بوجه عام إلى الفكر البرجماتي الأمريكي (٦٠) الذي يسود اليوم من «خلال آليات الغرب الأمريكي الإعلامية المسيطرة، التي تبتعث «أشد الرغبات الاستهلاكية سعاراً في نفوس الناس في الوقت الذي يتم فيه إغراقهم بتعطيم كل المبادئ والقيم في سبيل تحقيق تلك الرغبات». ومن هذا التعطيم للمبادئ والقيم تبرز نزعة ما بعد الحداثة التي ترفض «كل فلسفة تقوم على النسق الكلي أو مفهوم التاريخ أو على مفهوم التطور فضلاً عن الأساس الموضوعي للمعرفة» ويذكر الاستاذ مبروك نصاً للكتور المسيري يقول فيه إذا كان الحقيقي هو «العقلاني (المادي) في عصر التحديث وهو المادى المتغير في عصر الحداثة، ففي عصر ما بعد الحداثة لا يوجد أى أساس للتمييز بين الحقيقي والزائف وبالتالي فلا حقيقي ولا زائف» (٦١) ويخلص الاستاذ مبروك إلى أن الفكر الكامن وراء العولمة هو الفكر البرجماتي النفمي الإلهائي ولكن يزاوجه الآن ويقف خلفه في وعي العقول الغربية المفكرة الفكر الما بعد حداثي الذي يتضمن من بين ما يتضمن البعد التفكيكي التدميري (٦٢). ولكن يبقى السؤال: ما العمل؟ يقول الاستاذ مبروك إن الاسلام بمنظومه الرسالية لا يستطيع (أن يقف) مكتوف الأيدي أمام ما تمارسه العولمة الأمريكية من سحق للشعوب وتعطيم للكيونة الروحية للانسان. ثم يضيف «ولكننا يجب أن نعترف أن بلوغ الإسلام تلك الأهداف يتطلب شروطاً محددة تتمثل في وجود القادة القادرين على اتخاذ القرارات الشجاعة المستقلة في ظل ضغوط العولمة البالغة القسوة (...) ويتطلب قبل كل ذلك اجتهاداً فكرياً نشيطاً ومبدعاً يقصر عنه الفكر الاسلامي الآن وليس أمامنا إلا أن نبذل تلك القرارات أو نرتضى بفرضيات العولمة لنعيش في جحيم القهر والعبودية الى الأبد» (٦٣).

ولاشك أن هذه الخاتمة لتحليل د. مبروك للعولمة تستحق التقدير لما تتضمنه من روح نقدية وتأكيد على حاجة الفكر الاسلامي إلى اجتهاد نشط ومبدع في مواجهة الأوضاع العالمية الراهنة، هذا إلى جانب تجاوز د. مبروك الاقتصار على الأحكام الثابتة والأخلاقية في تحليله لظاهرة العولمة، وتحديدته للأسس الموضوعية وأكاد أقول المادية للرأسمالية في مرحلتها المعولمة، فضلاً عن تمييزه الصحيح عامة بين الحداثة وما بعد الحداثة وإن كان لا يرى في الحداثة شأنه في ذلك شأن د. المسيري - إلا جانبها معتمداً لمعاديا للمقيم الروحية والدينية والإنسانية عامة. وهي رؤية في تقديري قاصرة ومبجفة لمفاهيم الحداثة والعقلانية والعلمانية والمادية عامة، تستبطن ثنائية ضدية استيعادية حادة - أكاد أقول ديكارتيية - بين المادة والروح، بين الجسد والعقل بين العلم وإنسانية الإنسان! ولعل هذه الرؤية الثنائية الاستيعادية للمفهوم الموضوعي للحداثة والمادية هي التي تعرقل الاجتهاد الاسلامي الفكري المبدع لكشف آليات الرأسمالية عامة والرأسمالية المعولمة خاصة وبالتالي تعرقل حسن مواجهتها والإكتفاء بإدانتها ورفضها أخلاقياً وقيمياً أو - كما يحدث

- الاندماج المالى فى مشروعاتها(٦٤). على أننا قد نجد الرؤية الموضوعية للعلومة أكثر وضوحاً وتحديداً فى مقالة د. رفعت العوضى الذى يرى أن العولمة هى المرحلة الأخيرة للنظام الرأسمالى العالمى، وأن الأزمة التى يعانىها العالم فى الكثير من مناطقه هى أزمة الرأسمالية نفسها وهو إذ يقترح النظام الاقتصادى الإسلامى يحرص على تأكيد دور الدولة وتحديد الإسلام للمشكلة الاقتصادية فى أمرين هما الإعمار مع عدالة التوزيع فضلاً عن ضرورة مشاركة الشعوب فى المشاكل الاجتماعية(٦٥). ويلقى الأستاذ جمال البنا الذى يرى أن «الهدف الوحيد الذى تعمل له كل قوى العولمة هو أن يصبح العالم سوقاً واحدة مفتوحة دون جمارك أو حسابات بحيث يمكن للمنتجات الأوروبية الأمريكية (...) أن تجد لها مشترين، وأن يتم هذا على انقراض الصناعات والمنتجات القومية التى لاتتمتع بمزايا المنتجات الأوروبية الأمريكية(٦٦).

ويرى أنه «كان وجود الاتحاد السوفيتى ومنظومة الدول الاشتراكية يعوق انطلاقاً وحش العولمة، فلما تهاوى الاتحاد السوفيتى انفردت الولايات المتحدة وانفسح أمامها المجال لأسوأ صور الاحتكار والعريضة(٦٧) وعندما يقترح د. رفعت العوضى مواجهة تكتل بنوك العالم الرأسمالى بتكتل «اقتصادى يجمع كل الدول العربية والإسلامية وأن ما هو قائم بالفعل من هيئات مثل مؤتمر العالم الإسلامى يصلح أن يكون بداية لذلك التكتل» يرد عليه الأستاذ جمال البنا بأن «مؤتمر العالم الإسلامى هو مؤتمر حكومات وكثير من الأنظمة قد تكون فى ذاتها هى العقبة فى سبيل توحيد الشعوب وانطلاقاً الى الاهداف الكبرى. ولذلك فأنا أتصور انه ينبغى الاعداد لعمل تكتل جماهيرى بين هذه الدول بصرف النظر عن موقف الحكومات. فالشعوب هى المناطحة فى الأساس لسياسة الإنماء والتكتل والمواجهة وليست الحكومات القائمة(٦٨).

ويلتقى د. محمد عمارة مع الكثير من هؤلاء المفكرين الإسلاميين فى التفرقة بين العالمية والعولمة، فيرى أن العالمية هى التى تمثل الأفق الإسلامى، لأن الإسلام دعوة عالمية منذ المرحلة المبكرة والثالثى فإن العالمية ليست غريبة عن الرؤية الإسلامية. بل الرؤية الإسلامية نزاعة الى الرؤية العالمية انطلاقاً من أن الإسلام هو الرسالة الخاتمة والعالمية. والعالمية كما يرى تمثل حضارات متعددة متميزة أى ليست متماثلة أو منغلقة معزولة ومعادية وإنما هناك نوع من الخصوصية ونوع من التشابه(٦٩)، أما ما يفرض الآن باسم العولمة فليس عالمياً إنما هو الرؤية الغربية، النظام الغربى(٧٠) ويتساءل د. عمارة: لماذا الغرب يريد أن يفرض علينا العولمة؟ ويجب: هناك فى بنية الفكر الغربى والحضارة الغربية هذه النزعة للهيمنة(٧١) ويقول فى ختام كلمته «فتح مع العالمية ولكن هذا الذى يسمى بالعولمة هو تسابق وتطور فى أدوات الهيمنة. والجديد فى ذلك هو تقنين هذه الهيمنة. أما كون الغرب يعمل على فرض هيمنته علينا فهذا مرتبط بموقف الحضارة الغربية القديم منذ الاحتكاك بينها وبين الحضارة الإسلامية(٧٢) وبهذا التفسير بالهيمنة يكاد د. عمارة أن يلقى الأساس الموضوعى للرأسمالى للعولمة ويجعلها ظاهرة إرادية ذاتية عنصرية ذات جذور تاريخية قديمة! والغريب أنه يميز بين عالمية فكرة نظرية أو رسالة دينية وبين عولمة واقع موضوعى اقتصادى واجتماعى وسياسى وثقافى وعلمى تقنياً وأنه برغم هذه العولمة الموضوعية، فإنها تزخر بالتعدد والتميزات والصراعات والخصوصيات الثقافية والقومية والمصالح المتناقضة داخل نمط انتاجى سائد هو النمط الرأسمالى، ويسعى للمزيد من السيادة، وأن هذه العولمة الموضوعية ليست هى الهيمنة وإنما الهيمنة استقطاب داخل العولمة يتمثل فى كتلة من الدول الرأسمالية الكبرى وشركاتها الاحتكارية المتشابكة والمتنافسة معا التى تقف اليوم على رأسها الولايات المتحدة الأمريكية.

ولعلنا نجد هذا التمييز نسبياً بين العولمة والهيمنة عند د. محمد عابد الجابرى فى أطروحته العشرة(٧٣) حول العولمة والهوية الثقافية. ففى الأطروحة الرابعة يرى أن العولمة ليست مجرد آلية من آليات التطور الرأسمالى بل هى أيضاً بالدرجة الأولى إيديولوجيا تعكس لإرادة الهيمنة على العالم وأمرته. وتقترب رؤية د. عمارة إلى هذه الزاوية الإيديولوجية وخاصة عندما يفرق د. الجابرى فى أطروحته الخامسة بين العولمة والعالمية. فهذه شئ والأخرى شئ آخر كما يقول. فالعولمة هى نفى الآخر وإحلال الاختراق الثقافى محل الصراع الإيديولوجى، على حين أن العالمية - كما يقول - تفتح العالم

على الثقافات الأخرى مع الاحتفاظ بالخلاف الإيديولوجي وكما يرى في أطروحته السادسة أن ثقافة الاختراق تقوم على أروها هدفها «التطبيع» مع الهيمنة وتكريس الاستتباع الحضارى. وفي هذا كما يقول في الأطروحة السابعة إفراغ للهوية الجماعية من كل محتوى. ولهذا يؤكد في أطروحته التاسعة أن تجديد الثقافة أى ثقافة لا يمكن أن يتم إلا من داخلها بإعادة بنائها وممارسة الحداثة فى معيشتها وتاريخها والتماس وجوه الفهم والتأويل لمسارها، تسمح بربط الحاضر بالماضى فى اتجاه المستقبل. وتأكيدا على أن هذا لا يعنى القطيعة مع العصر. تقول أطروحته العاشرة والأخيرة إن حاجتنا إلى الدفاع عن هويتنا الثقافية فى مستوياتها الثلاثة (الفردية والجمعية والوطنية القومية) لا تقلل عن حاجتنا إلى اكتساب الأسس والأدوات التى لا بد منها لدخول عصر العلم والثقافة وفى مقدمتها العقلانية والديمقراطية.

ولاشك أن رؤية د. الجابرى للعلمة رؤية متقدمة بالقياس إلى العديد من المفكرين الإسلاميين الذى ينتهى بعضهم إلى الرفض الفكرى القاطع للعلمة باعتبارها آخر تجليات الحضارة الغربية فى حداثتها وعلمانياتها وماديتها وديمقراطيتها التى تتعارض مع المفاهيم الإسلامية كما يفهمونها!

على أن رؤية د. الجابرى للعلمة - مع ذلك - لاتمس الأساس الموضوعى للنظام الرأسمالى نفسه الذى تعدّ العلمة - كما يقول - آلية من آلياته أو تعدّ أحدث (أو أعلى) مراحل الامبريالية التى هى بدورها كانت أحدث (أو أعلى) مراحل الرأسمالية نفسها - كما سبق ذكرنا. وهكذا - فى تقديرى - يصبح نمط الانتاج الرأسمالى المعمم والمعلوم هو القضية الجوهرية التى كانت موضوع تساؤلنا فى البداية نعود إليها بعد رحلتنا الحوارية مع بعض المواقف الفكرية المختلفة من هذه القضية، لنحاول أن نقرب أكثر من واقعها العيى وأن نحدد موقفنا منها.

ذكرت فى البداية أن هذا النمط الرأسمالى المعمم والمعلوم أصبح يمثل بمستوياته المختلفة والمقروحة ما يمكن أن نسميه موضوعيا - بصرف النظر عن أحكام القيمة الإيجابية أو السلبية - حضارة عصرنا الراهن. وقد يكون من الضروري أن أوضح هذه التسمية لأزيل ما تثيره من التباس وسوء فهم، فضلا عن ألتى أراها ضرورية لتفسير بعض مظاهر التناقضات والصراعات فى عصرنا.

فى ندوة سابقة حول «صراع الحضارات أم حوار الثقافات» عقدتها منظمة «نضال الشعوب الافريقية والآسيوية» فى مارس من عام ١٩٩٧ اجتهدت فى تحديد دلالة بعض المصطلحات من بينها مصطلح الثقافة ومصطلح الحضارة. وذكرت أنى (٧٤) تعاملت وأتعامل مع مصطلح الثقافة بدلالاتها الانثروبولوجية العامة فى جوانبها الرمزية والمادية والعملية، أى من حيث أنها الرؤية المعرفية والوجدانية والروحية والعملية والعلمية للواقع الاجتماعى والاقتصادى والأنسانى عامة التى تتجلى فى أشكال السلطة ونمط الانتاج والسلوك السياسى والقيمنى والإبداعى فى ارتباط محلى محدد، وبهذا المعنى فالثقافة تختلف باختلاف التشكيلات الاجتماعية والاقتصادية من مجتمع إلى آخر، بل تختلف وتتوسع كذلك داخل المجتمع الواحد باختلاف وتنوع المواقع والمواقف السياسية والاجتماعية والفكرية، كما تتطور ونمو بتطور الأوضاع والتشكيلات القومية المختلفة، تبين هذا فى أرقى المجتمعات وأدناها فى سلم التطور التاريخى الاجتماعى العام. على أن الثقافة - بشكل عام - تجمع كذلك بين ما هو قومى خاص بها، وبين ما هو إنسانى مشترك بين مختلف الخبرات الإنسانية. وهو مشترك ثقافى نابع من الاحتياجات الأساسية للمعشوة والاجتماعية والموضوعية الإنسانية، والتفاعل المتصل بين الثقافات المجتمعية والقومية المختلفة دون أن يلغى هذا خصوصية الثقافة فى كل مجتمع من المجتمعات.

أما مصطلح الحضارة، فقد تعاملت وأتعامل معه دون تمييز دلالى جوهري بينه وبين مصطلح الثقافة بمفهومها الانثروبولوجى الذى ذكرت. على أنى أرى أن الفارق بينهما يكمن فى أن الحضارة هى ثقافة تطورت تطورا ذاتيا مما دفنها وبدفنها إلى تجاوز حدودها المجتمعية المحلية الخاصة وإلى التوسع والامتداد، فارضة نفسها على مجتمعات وأقاليم وتشكيلات اقتصادية واجتماعية وثقافية أخرى فى عصر ما، أو مرحلة تاريخية معينة، إنها نقلة متطورة من الخاص إلى العام مهما كانت حدود هذه النقلة. أى أن الحضارة هى خصوصية ثقافية معصمة سائدة خارج حدود نشأتها المحلية

الأولى. فهكذا تحققت وتشكلت الحضارة المصرية القديمة، والصينية والفارسية واليونانية والرومانية والعربية الإسلامية وغيرها من ثقافات معمرة تطورت ذاتياً ثم توسعت خارج منيعها الأصلي وأخذت تسيطر على مناطق ثقافية أو حضارية أخرى. وأضيف إلى هذا إضافة أراها مهمة هي أنه عندما تنهار ثقافة من الثقافات أو حضارة (بمعنى الثقافة المعممة) نتيجة لسيادة أو سيطرة حضارة أخرى أكثر قوة وتطوراً فإن خصوصيتها الثقافية تظل حية - بمستوى أو بآخر - داخل الثقافة أو الحضارة السائدة الجديدة. ولهذا نجد داخل الحضارة الواحدة في أغلب التجارب التاريخية الحضارية - أكثر من ثقافة ثانوية هي امتداد لثقافات أو حضارات سابقة. ولهذا نشهد داخل الحضارة الواحدة - بالمعنى الذى ذكرت - اختلافات وصراعات وتفاعلات بين هذه الثقافات الثانوية والثقافة السائدة. ففى أوج ازدهار الحضارة العربية الإسلامية - على سبيل المثال - فى القرن الثانى والثالث والرابع الهجرى، احتوت الحضارة العربية الإسلامية فى امتدادها شرقاً وغرباً وشمالاً وجنوباً عديداً من الثقافات الأخرى مثل البيزنطية والفارسية والهندية والمصرية وغيرها. ولعل الاختلافات الثقافية المذهبية داخل هذه الحضارة آنذاك، كانت ترجع إلى هذا الاختلاف والتنوع الثقافى والمعرفى والاجتماعى داخلها فى إطار سيادتها الثقافية العامة. بل لعل هذا الاختلاف والتنوع أن يفسر لنا ظاهرة الشعبية وغيرها من ظواهر المخلاف والاختلاف والصراعات الأخرى داخل هذه الحضارة.

فى ضوء هذا، أرى أن مصطلح العولمة فى عصرنا الراهن هو تعبير عن ظاهرة تاريخية موضوعية - كما سبق أن ذكرت - تمثلت فى البداية فى ثقافة - بالمعنى الأنثروبولوجى - تخلقت وتشكلت فى رحم الانساق الاقتصادية فى أوروبا فى القرن السادس عشر تتسم بنمط انتاجى هو نمط الانتاج الرأسمالى الذى أخذ يمتد ويتوسع ويسود حتى أصبح لا مجرد حضارة غربية كما يقال بل حضارة عصرنا الراهن وإن اختلف مستواها من مجتمع إلى آخر. إنها اليوم حضارة رأسمالية عالمية تعد امتداداً تاريخياً متطوراً متجاوزاً لمختلف الثقافات والحضارات الإنسانية السابقة، والتى ما تزال معالمها وأثارها باقية حية داخل نمطها الانتاجى الرأسمالى الجديد. ولهذا يتنوع هذا النمط الانتاجى الرأسمالى بدوره بتنوع الثقافات التى يحتوئها ويسيطر عليها دون أن يلغىها تماماً رغم سعيه إلى ذلك. إننا على سبيل المثال، لا نستطيع القول بوجود حضارة عربية إسلامية، أو حضارة عربية، وإنما هناك ثقافة عربية أو عربية إسلامية تسيطر على بلدانها وأوضاعها المختلفة هذه الحضارة الرأسمالية الراهنة، التى تأثرت فى نشأتها الأولى - بدون شك - بثرات الحضارة العربية الإسلامية.

ولهذا يتنوع النمط الانتاجى الرأسمالى العالمى فى سيادته الحالية على البلدان العربية وتبعيتها له بتنوع الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية لهذه البلدان العربية وبخاصة فى تجليها الثقافى. ورغم سيادة نمط الانتاج الرأسمالى سيادة اقتصادية وإيديولوجية فى الولايات المتحدة الأمريكية وفى البلدان الأوروبية وفى اليابان فإننا نجد اختلافاً فى التبعة القومية لهذا النمط الرأسمالى فيما بينهما وبخاصة فى تجليه الثقافى. ولهذا فإن العولمة رغم تحققها الموضوعى وسيادتها عالمياً كنمط إنتاج رأسمالى، فإنها ليست مستوية سواء من حيث تفاوت دولها وبلدانها فى مستوى انتاج هذا النمط الرأسمالى أو فى التبعة له، أو من حيث مستوى خصوصيته الثقافية. ولهذا تتسم العولمة بهيمنة عدد من الدول الرأسمالية الكبرى عليها، وعلى رأس هذه الدول الولايات المتحدة الأمريكية. وما أكثر ما يتم الخلط بين العولمة والهيمنة مما قد يغيب طبيعة الصراع المحتدم داخل العولمة نفسها. فالهيمنة هي نتيجة لما يتحقق من تركيز وتمازج واستقطاب داخل العولمة ناجم عن التفاوت الانتاجى والعلمى والتكنولوجى والثقافى. فالعولمة ظاهرة موضوعية إنتاجية رأسمالية سائدة، أما الهيمنة فهى تميز ذاتى داخل هذه الظاهرة الموضوعية. ولهذا قد تتراوح وتختلف من مرحلة إلى أخرى، ومن الخطأ العلمى أن نتحدث عن العولمة باعتبارها أمركة بسبب هيمنة الولايات المتحدة الأمريكية فى هذه المرحلة على دولها الرأسمالية الكبرى. فقد تتآكل أو تضعف الهيمنة الأمريكية دون أن يعنى هذا صفة العولمة الرأسمالية نفسها. بل قد يعنى انتقال الهيمنة إلى دولة رأسمالية أخرى أو تشكل آخر رأسمالى، أو قد يتحقق نوع من التوافق المؤقت أو الجزئى أو العام بين الدول الرأسمالية الكبرى للمحد من التنافس فيما بينها هذا التنافس الذى يصل أحياناً إلى تعريض النظام

الرأسمالي كله لخطر جسيمة. إنها احتمالات واردة، بل حالة، نسبيا تتجلى فيما يعاينه النظام الرأسمالي من ازيمات تقليدية ومستجدة في ظروف عولمته. على أن المهم هنا أن نميز بين الواقع الرأسمالي الموضوعي للعولمة وبين ظاهرة الاستقطاب والهيمنة داخلها، ولا ينبغي الخلط بينهما. والمسألة ليست مسألة نظرية خالصة، بل تتعلق كذلك بمنهج التعامل مع العولمة أو مواجهتها.

وتحقق العولمة الرأسمالية سيطرتها الشاملة عن طريق أدواتها المختلفة من شركات احتكارية وبنوك متعددة القوميات، وأساليب ووسائل تقنية تتطور كل يوم أتاحها لها الثورة العلمية الثالثة لتحمية القدرات الانتاجية والتسليحية إلى غير حد، وكذلك القدرات التوسعية المعلوماتية والاتصالية بما يشبه إلغاء المكان والزمان. بهذه الأدوات والوسائل والقدرات سعت الدول الرأسمالية الكبرى وتواصل معها لتنميط العالم تنميطة سياسيا واقتصاديا وثقافيا وبخاصة البلاد النامية، مستخدمة لتحقيق ذلك أبشع وأشرس اشكال التدخل والعدوان والقمع وتفسير الصراعات المحلية وإهدار المشروعية الدولية وشل منظماتها الدولية السياسية والاقتصادية والاجتماعية بل توظيفها لخدمة مصالحها الاحتكارية التوسعية وإدارة ازيماتها الثقافية. وأخذت تسعى عن طريق شركاتها المتعدية القومية ومؤسساتها الاقتصادية وبخاصة البنك الدولي وصندوق النقد الدولي واتفاقياتها التجارية الدولية إلى ادماج واستيعاب اقتصاديات البلاد النامية في بنيتها الرأسمالية، وتفكيك مؤسساتها وقطاعاتها الاقتصادية العامة ومحاولة تصفية الدور الانتاجي والخدمي لدولها، اكتفاء بدورها الأمنى لحماية مصالحها وتفكيك الروابط القومية والاقليمية وخلخلة الهويات الثقافية وإشاعة الانجهايات اللاعقلانية والاستهلاكية والفردية والنفعية وروح المتاجرة بكل شيء وتسليع القيم الثقافية وبناء اقتصادها على المضاربات المالية وعرقلة المشروعات التنموية التصنيعية خاصة.

وفي إطار هذه العولمة الرأسمالية ليس ثمة صراع حضارات على أساس ثقافي ديني كما يذهب هنتنغتون. فليس ثمة صراع بين مسيحية الغرب، وإسلامية وكونفوشيوسية الشرق. وليس ثمة صراع حضارى ديني بين أمريكا واليابان مثلا رغم اختلاف الخصوصية القومية والثقافية التراثية بينهما، وليس ثمة صراع حضارى بين أمريكا من ناحية وإيران أو العراق أو ليبيا وإن اتخذ هذا الصراع مظهرا دينيا أو ايديولوجيا ما أكثر ما تضخمه الولايات المتحدة لتضطلع به أعداء موهومين تغيب بهم حقيقة الصراع، مثل تضخيمها لخطورة عداء التيار الاسلامى لها بعد انهيار عدوها الاشتراكي القديم الذى كان يتمثل فى الاتحاد السوفيتي والمنظومة الاشتراكية، فى الوقت الذى تدعم أشد عناصر التيار الدينى الاسلامى تعصبا وتخلقا فى أفغانستان وفى غيرها من بعض البلاد العربية والاسلامية، وتجعل من نفسها من ناحية أخرى حامية للأقباط المصريين ومدافعة عنهم فى مواجهة ما يعانون من اضطهاد طائفي ديني من جانب مواطنيهم المسلمين كما تزعم، فى الوقت الذى تتواطأ مع الاحتلال الاستيطاني العدوانى التوسعى للطغمة الصهيونية التى تطرد الشعب الفلسطينى مسلميه ومسيحييه من أرضه وتمارس أبشع صور المذابح الجماعية والقمع والتعذيب والتجويع وإهدار الحقوق لابنائها اطفالا ونساء ورجالا.

كما تستخدم القوات العسكرية لحلف الأطلسي (الناتو) فى مظهر خادع لحماية مسلمي كوسوفا من الاضطهاد الصربي، وهى فى الحقيقة نفاق من محتهم لتفطية هدفها الأكبر وهو تغيير علاقات القوى السياسية والعسكرية لمصالحها فى منطقة البلقان وفى أوروبا عامة، فضلا عن تحويلها للناتو من قوة عسكرية محدودة المهام بحدود أوروبا إلى قوة عسكرية وسياسية بديلة لمجلس الأمن وهيئة الأمم المتحدة ذات صلاحية ومشروعية مفروضة على نطاق العالم. إن الصراع الدائر فى عصرنا ليس صراعا حضاريا بل هو صراع مصالح اقتصادية داخل حضارة رأسمالية سائدة واحدة. هو أولا صراع مصالح بين الدول الرأسمالية الكبرى نفسها من أجل المزيد من الربح والتوسع والهيمنة وإدارة ازيماتها الاقتصادية والاجتماعية والقيمية المتفاقمة. وقد يبرز الجانب الثقافى منه فى ظواهر عديدة، مثل «الاستثناء الثقافى» الذى فرضته فرنسا وكندا فى اتفاقية «الجات». وهناك ثانيا الصراع بين هذه الدول الرأسمالية الكبرى والدول

النامية، هذا الصراع الذى يتخذ أشكالا متنوعة من تدخل وعدوان عسكرى واحتلال وفرض شروط عسكرية وسياسية واقتصادية ورؤى ثقافية، لتكريس سيطرتها واستبعادها لهذه الدول النامية وطمس خصوصيتها الثقافية والقومية وإعاقة تطورها التنموى الذاتى.

وما أكثر الأمثلة الفاقمة والفاجرة لسلوك الدول الرأسمالية الكبرى وفى مقدمتها الولايات المتحدة الأمريكية ضد المصالح الجهرية لشعوب البلدان النامية بل ضد شعوبها نفسها بما لايسمح المقام هنا لتفصيل. على أنها صورة بشعة وملتبسة للعولمة الرأسمالية ورؤية التاريخ الطويل لنمط الانتاج الرأسمالى منذ بدايته فى القرن السادس عشر حتى اليوم. لقد تحققت بهذه العولمة الرأسمالية وحدة الحضارة الإنسانية فى عصرنا. ولكنها رغم ارتباطها منذ بدايتها الرأسمالية الأولى برؤية عقلانية وتاريخية وتنويرية وتوجه ليبرالى ديمقراطى يقوم على احترام التعدد والاختلاف والتنافس وحرية الاعتقاد والتعبير والمواطنة والتطور والتقدم والإبداع، هذه القيم التى يلخصها مفهوم «الحداثة»، ورغم التطور الرائع لكفاءتها الانتاجية والابداعية فى المجالات الفكرية والعلمية والأدبية والفنية والادارية والتنظيمية والمكتشفات التكنولوجية، فهى وحدة حضارية دامية تنزف جرائم وقبحا وبشاعة وعدوانا واستغلالا واحتلالا واغترابا ومهانة فى حق شعوب العالم. فبرغم ما حققته وما تزال تحققه من معجزات علمية وتكنولوجية كفيلة بحل العديد من المشاكل الاجتماعية والصحية والبيئية والمعيشية التى تعاني منها شعوب العالم جميعا بمستويات مختلفة، فإن هذه العولمة -والهيمنة الرأسمالية تمتلكنها- فى خدمة ١٠٪ فقط من سكان الأرض أصحاب المصالح الأساسية فى هذه العولمة والهيمنة. هذا هو الوجه القبيح لهذه العولمة الذى يشوه المنجزات المبدعة التى استطاع العقل الانسانى والفعل الانسانى والتضحيات الانسانية أن يحققها منذ نشأة الأولى للرأسمالية حتى مرحلتها الراهنة.

على أن هذه المنجزات الانسانية المبدعة لم تهدر تماما ولم تتوقف طاقاتها عن الإضافة والتجدد لمصلحة الانسان عامة. ففى قلب هذه العولمة الرأسمالية والهيمنة الأمريكية بوجه خاص، وفى مواجهتها، أخذت تبرز ظواهر إنسانية معلومة أخرى ومضادة لهذه العولمة السائدة. فمن ناحية أصبحت العديد من القضايا المشتركة لشعوب العالم ذات طابع معلوم مثل قضية البيئة والأخطار والكوارث الطبيعية وندرة المياه والأمراض الوبائية والأخطار النووية والسلام العالمى والتصحر والمجاعات فضلا عن الحقوق والحرىات الانسانية الفردية والمجتمعية والعامة، وبخاصة حقوق المرأة والأطفال والأقليات العرقية والمهمشين وحماية الخصوصيات القومية والهويات الثقافية وتنميتها إلى غير ذلك. وأخذت تتشكل من أجل هذه القضايا جماعات وهيئات شعبية غير حكومية، وتتخذ مؤتمرات وتقوم مسيرات مطلبية على المستوى القومى والاقليمى والعالمى. هذا إلى جانب تواصل التنظيمات والتشكيلات والهيئات السياسية والاجتماعية والحزبية والعلمية والأدبية والفنية ذات التوجهات الديمقراطية الوطنية والقومية والاشتراكية والشيوعية والدينية المستنيرة فى مختلف أنحاء العالم تصدبا لهذه العولمة الرأسمالية، وسعى إلى ابداع حلول وبدائل ميساة وانتاجية وتنموية وديمقراطية تدعم بها وحدة الحضارة الانسانية مع مراعاة واحترام هوياتها الثقافية وخصوصياتها القومية والعمل على سيادة المشروعية الدولية وتحرير المنظمات الدولية من سيطرة دول الهيمنة الرأسمالية.

وفى قلب هذه العولمة والهيمنة الرأسمالية ما تزال ترتفع مفاهيم ومبادئ وقيم العقلانية والحرية والعدل والمساواة والديمقراطية والحداثة والاستنارة والتقدم واحترام الاختلاف والتنوع فى الاجتهادات الفكرية والدينية والابداعية، هذه المبادئ والمفاهيم والقيم التى برزت - كما ذكرنا - مع نشأة هذه الحضارة الرأسمالية وأسهمت فى تطويرها وتنميتها، وإن أهدرتها الرأسمالية فى مسيرتها التنافسية الساعية إلى الاحتكار والتمركز والتسلط وعبادة قانون تعظيم الربح فوق كل قيمة انسانية واستخدم العقل استخداما ألياً إجرائيا ميكانيكيا نفعيا خالصا، وتحويل العلم والعقلانية إلى وسيلة لمضاعفة السيطرة والاستغلال والمركزية والاستبداد والقمع، وإشاعة اللاعقلانية والرؤى الجزئية المتشظية ودحض القيم والمبادئ العامة والأنسقة المعرفية الكلية والتاريخية والسخرية من الحداثة الفعلية وانهاؤها بالشمولية والمركزية الاستغلالية واستبدال

مفهوم ما بعد الحداثة أى معكوسها الدلالى والانتكاس عليها وليس تطويرها كما يذهب بعض النقاد والمفكرين من أنصار هذه العولمة الرأسمالية أو من الذين يأخذون على الحداثة والعقلانية والعلمانية توظيفها توظيفا إجرائيا نفعيا استبداديا فى مرحلة ما قبل العولمة.

ولهذا تدور معارك فكرية عميقة بين مفهوم الحداثة التى يواصل معركتها والدفاع عنها وتطويرها بعض المفكرين والفلاسفة المعاصرين وخاصة الفيلسوف الألماني هابرماس باعتبار أنها لم تستكمل بعض وبين مفهوم ما بعد الحداثة التى يكاد أن يكون تعبيراً أيديولوجيا عن هذه المرحلة من العولمة الرأسمالية. ولاتقف هذه المعركة الفكرية عند الحدود الفلسفية أو النقد الأدبى بل تمتد إلى مختلف المجالات المعرفية والابداعية الأدبية والاجتماعية والفنية والمعمارية والسياسية والاقتصادية. على أن الدفاع عن الحداثة والعقلانية والعلمانية والتاريخية فى عصرنا ليس ردة إلى البدايات الأولى لنشأة الرأسمالية، وإنما يتضمن نقدا للعولمة الرأسمالية وجهداً فكرياً لتجاوزها. على حين أن الدفاع عما بعد الحداثة يكاد يعد ردة فكرية إلى ما قبل الحداثة وليس تجاوزاً لها.

وهكذا فى قلب العولمة الرأسمالية تتحرك جهود متنوعة تتوحد فكراً تلقائياً وتنظيماً بمستويات مختلفة على مستوى العالم لتصوغ مشتركا ثقافيا إنسانيا متناميا على اختلاف مصادره واجتهاداته وتترع هوياته الثقافية وخصائصه القومية، مؤذنة بإمكان تحويل هذه العولمة الرأسمالية الشرسة التى تستقطب لمرات الجهود الانسانية العاملة والمبدعة إلى عولمة إنسانية يتحقق فيها وبها مستوى أرقى من التفتح الانسانى ومن التحرر من الاستغلال والقهر والقمع والظلم والاستتباع والاضطراب والتعصب العرقي والدينى والجمود الفكرى عامة.

ولعل المنجزات العلمية والتكنولوجية وخاصة فى علوم الانصالية والمعلوماتية والبيولوجية، هذه المنجزات الباهرة التى تحققت وتزداد تحقفا وتطويرا بفضل القوى الانتاجية والعلمية والفكرية المبدعة والتى مازال تمتلكها وتحتكرها وتسيطر عليها قوى الهيمنة الرأسمالية وتوظفها لخدمة مصالحها أساسا، أقول، لعل هذه المنجزات أن تصبح ملكية معولمة فى ايدى هذه القوى المنشئة والمبدعة من شعوب العالم فنشط وتتناقص جهودها مع مختلف القوى السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية المستتيرة والمتقدمة فى العالم لتسهيل بتحقيق هذه العولمة الانسانية فى القرن القادم.

ولهذا ليس هناك ما هو أخطر على ثقافتنا العربية وعلى انسانيتنا عامة، من الدعوة إلى الاستسلام لهذه العولمة والهيمنة الرأسمالية، باعتبارها قدراً تاريخيا لا فكاك منه فى صورته الراهنة، وبالتالي الدعوة إلى حتمية الاندماج أو التفكيك الهيكلى معها دون تحفظ أو مراعاة للخصوصيات والهويات الثقافية والمصالح القومية،

ولكن .. لا يقل خطراً عن هذا، إنكار هذه العولمة الرأسمالية، والاكتفاء بإدانتها والاستعلاء الفكرى عليها والتعنثر داخل خصوصية قومية شوفينية أو هوية ثقافية سلفية نهائية مغلفة مستغنية عن كل ما يتحقق فى عصرنا الراهن من معارف ومنجزات علمية وتكنولوجية ومعارك سياسية واجتماعية وحوارات وصراعات فكرية وثقافية فى مواجهة هذه العولمة الرأسمالية.

إن كلا الموقفين يفضيان إلى نتيجة فاجحة واحدة هى الانتحار الثقافى لمصلحة هذه الهيمنة الرأسمالية، فنتيجتها العملية هى الاستيعاب والتبعية والخروج من التاريخ على حد تعبير المفكر الاقتصادى د. فوزى منصور.

وفى تقديرى أن البديل الإيجابى فى مواجهة هذه الهيمنة الرأسمالية المعولمة هو التفتح العقلى والعلمى والنقدى والابداعى على تنوع حقائق وخبرات الواقع والعصر، وتنمية القدرة على امتلاك مفاتيحهما امتلاكاً معرفياً وعلمياً والاجتهاد فى بيئتهما بالإضافة إليهما بحسب احتياجاتنا وخبرتنا الخاصة. ولا يتم هذا فى فراغ، وإنما بتحقيق مشروعات تنمية تصنعية ونشرة من خلال أعمق مشاركة ديمقراطية جماهيرية لكل القوى الاجتماعية المنتجة والمبدعة. فضلاً عن القوى السياسية الوطنية والديمقراطية والتقدمية عامة. على أنه لا سبيل لتحقيق أو نجاح مشروع تنموى أو وطنى خاص فى عصرنا بغير عمق قومى وإنسانى عام. إن تعميق الهوية الثقافية والقومية هى نقطة الارتكاز الأولى لمواجهة الهيمنة الرأسمالية وضمان نجاح أى مشروع تنموى خاص. ولهذا فإن البعد القومى العربى هو بعد أساسى فى أى

تخطيط لمشروع مصرى خاص. على أن هذا البعد القومى لانجاح له بغير بعد إنسانى عام. فلا سبيل إلى عزلة عن العالم، إنما المهم أن نحسن التعامل وطنيا بما يدعمننا قوميا وأن نحسن التعامل قوميا بما يدعمننا عالميا وأن نحسن الترابط بين هذه الأبعاد الثلاثة بالأساس الديمقراطى الشعبى لمشروعنا هذا الأساس الذى هو قاعدته الصلبة والحامية له من الانتكاس، وأن نحسن كذلك تحديد ما نريد تحقيقه وأن نحسن امتلاك المعرفة وأدواتها العلمية والتكنولوجية، ووسائلها التعليمية والإعلامية والثقافية عامة.

هذا هو فى تقديرى المدخل المنهجى الموضوعى والفكرى والعملى القومى والثقافى والإنسانى عامة للتصدى تصديا إيجابيا لهذه العولمة الرأسمالية التى تكاد تجعل من وحدة الحضارة الإنسانية - هذا الكسب التاريخى العظيم - لا قرية كونية واحدة - كما يقال - بل غابة عالمية واحدة. وفى غمرة معركة تصدينا لهذه الرأسمالية العولمة لن نكون فى عزلة عنها أو عن العالم بل سنكون قوة متحركة داخلها، ولن نكون وحدنا بل سنكون جزءا عضويا من عولمة إنسانية جديدة تشارك فى بلورتها وإنضاجها قوى قومية واجتماعية وثقافية واقتصادية وسياسية مختلفة ومتنوعة داخل العولمة الرأسمالية السائدة. وفى غمرة هذه العملية التاريخية الحضارية التى تنتمى تلقائيا وتنظيميا، فكريا وعمليا، حوارا ونضالا، ستتوحد الخيارات، تتجدد خبرة الخيارات القديمة كالخيار الاشتراكي مستفيدا من كل سبلات التطبيقات السابقة، أو تبتنى خيارات جديدة، أو تقوم علاقة حضارية إنسانية شبكية متنوعة الخبرات الموحدة الحكيمة برغم هذا التنوع ويفضله!! وإذا كانت العولمة الرأسمالية هى الحضارة السائدة بمصرنا الراهن أو هى أحدث (أو أعلى مراحل الامبريالية). فهى ليست نهاية التاريخ أو نهاية الايديولوجيات. ما أريد أن أوغل بعيدا فى يوتوبيا خيارات مستقبلية. على أن المستقبل كل مستقبل إنما يصنعه الحاضر، وأحيانا الماضى للأسف.

وفى تقديرى، أنه برغم ما قلت من تفرقة بين العولمة والهيمنة، فإننى أقول إن جوهر معركة عصرنا المباشرة الآتية هى النضال العالمى المشترك بين الخصوصيات الثقافية والقومية والقوى المنتجة والمبدعة والديمقراطية والتقدمية فى العالم من أجل القضاء على الهيمنة الأمريكية على الوضع الإنسانى الراهن أيا كانت صفته، والسعى إلى دعم المشروعية الدولية، فى منظماتها القائمة وذلك بإنشاء «هيئة الشعوب المتحدة» ليس بديلا عن هيئة الأمم المتحدة، التى تمثل حكومات العالم ودولها، وإنما لتكون عمقا شعبيا لها ورقابة شعبية عليها تساندها فى معاركها الإنسانية. هنا إلى جانب ضمان حق كل بلدان العالم فى اختيار طريقها الخاص للتنمية الشاملة الاقتصادية والبشرية والثقافية والأبداعية، وتوفير الحوار بين مختلف الخبرات والتجارب السياسية والتنمية والثقافية بين شعوب العالم.

وبرغم الأهمية البالغة الحاسمة الفاعلة لكل القوى والتشكيلات السياسية والاجتماعية والخصوصيات القومية والهويات الثقافية المختلفة التى تصدى اليوم لهذه العولمة والهيمنة الرأسمالية والأمريكية خاصة، فإن دور المثقفين فى عصرنا الراهن - الذى أصبحت فيه الثقافة قوة انتاجية ثورية باهرة، أصبح دورا حاسما كذلك وخاصة إلى جانب كل تلك القوى والتشكيلات الجماعية - التى أشرت إليها - لاكتشاف حلول وبدائل للقضايا والمشاكل المختلفة سواء على مستوى كل قطر أو وطن أو إقليم أو على المستوى الإنسانى عامة.

إنها مسئولية المثقفين - كما ذكرت وأكرر الذكر فى العديد من الندوات - على تنوع كفاءاتهم وتخصصاتهم فى تحقيق هذا التحول التاريخى الحضارى أى تحويل هذه الغلبة الانسانية المعولمة، لا أقول إلى حديقته إنسانية غناء منتجة مشمرة تضامنا وعدلا وحرية وسلاما وإبداعا، - فهذه معركة إنسانية طويلة - وإنما على الأقل تطهيرها أولا من حيواناتها المفترسة الجشعة التى تحول دون تحقيق هذا الحلم النبيل .. الممكن.

الهوامش

(١) استغنت فى هذا المقال بقرات من عديدة من بعض كتابات سابقة لى مع بعض التعديلات حول هذا الموضوع مثل كتاب «الفكر العربى بين الخصوصية والكونية» مقدمة الكتاب خاصة [ص ٤٧] دار المستقبل العربى. طبعة أولى ١٩٩٦، ومثل كتاب «صراع

- الحضارات أم حوار الثقافات» من مقال لي في الكتاب بعنوان «حضارة واحدة وثقافات متعددة: مقاربة نظرية عامة» صدر عن منظمة تضامن الشعوب الأفريقية الآسيوية يضم أوراق ومداخلات المؤتمر الدولي الذي عقدته حول صراع الحضارات أم حوار الثقافات في القاهرة في المدة بين ١٠-١٢ أبريل ١٩٩٧. فضلا عن استفادتي بمقال لي نشرته مجلة «النص الجديد» بعنوان «الثقافة والعولمة» ص ٩-١٥ العدد الثامن: ديسمبر ١٩٩٨. قيرص.
- (٢) كارول ماركس وفريدريك انجلز: البيان الشيوعي: ترجمة: العقيف الأخضر الطبعة الأولى المصرية ١٩٩٨. الناشر: دار الثقافة الجديدة القاهرة ٢٣-٢٤.
- (٣) رودا كونا: بصدد مؤلف لينين «الامبريالية، أعلى مراحل الرأسمالية». ص ١٠٨ دار التقدم - موسكو ١٩٨٧.
- (٤) المرجع السابق ص ٣٠ وما بعدها.
- (٥) لينين: «الامبريالية أعلى مراحل الرأسمالية» ص ١٣٢ وما بعدها. دار التقدم موسكو ١٩٧٠.
- (٦) المرجع السابق ص ١٤٠.
- (٧) المرجع السابق ص ١٤١.
- (٨) المرجع السابق ص ١٧١.
- (٩) د. فؤاد مرسى: «الرأسمالية تجدد نفسها» - ص ١٥١. عالم المعرفة الكويت ١٩٩٠.
- (١٠) المرجع السابق. مقدمة الكتاب ٧-١٠.
- (١١) المرجع السابق ص ١٦.
- (١٢) المرجع السابق ص ١٢.
- (١٣) المرجع السابق ص ٧٨.
- (١٤) المرجع السابق ص ١٠٥.
- (١٥) المرجع السابق ص ١٥٣.
- (١٦) المرجع السابق ص ١٥٣.
- (١٧) المرجع السابق ص ١٥٤.
- (١٨) المرجع والوضع نفسه
- (١٩) المرجع والوضع نفسه
- (٢٠) المرجع السابق ص ٤٧٨ - ص ٤٨٠ بصحرف
- (٢١) المرجع السابق ص ٤٨٠-٤٨١.
- (٢٢) «الفكر العربي بين الخصوصية والقومية». مذكور في الهامش (٢١).
- (٢٣) د. اسماعيل صبرى: أوراق مصر (٢٠٢٠) توصيف الأوضاع العالمية المعاصرة ص ٧ منتدى العالم الثالث مكتب الشرق الأوسط القاهرة. العدد رقم (٣) يناير ١٩٩٩.
- (٢٤) المرجع السابق ص ٥٩.
- (٢٥) المرجع السابق ص ٨٩.
- (٢٦) The alliance's Strategic Concept. (North Atlantic Council meeting in Washington on 23 rd-24 th April 1999) Press Release.
- (٢٧) أوراق (٢٠٢٠) ص ٧٧-٧٨.
- (٢٨) المرجع السابق ص ٧٦.
- (٢٩) المرجع السابق ص ٦٩.
- (٣٠) د. محمد نور الدين: الشركات دولية النشاط والتقسيم الدولي للعمل ص ٨٧ في «قضايا التنمية» مركز دراسات وبحوث الدول النامية العدد ١٢ عام ١٩٩٨ القاهرة.
- (٣١) أوراق (٢٠٢٠) ص ٨٧.
- (٣٢) المرجع السابق ص ٨٩.
- (٣٣) المرجع والوضع نفسه.
- (٣٤) المرجع والوضع نفسه.
- (٣٥) د. نصر محمد عارف. مقال عن أزمة كوسوفا: جريدة الأهرام في ٢ يونيو ١٩٩٩.
- (٣٦) أوراق (٢٠٢٠) ص ٨٩-٩٢.

- (٣٧) ا.د. عبد السلام المسدي: العولمة والعولمة المضادة: كتاب مطور (٦) يناير ١٩٩٩.
- (٣٨) أوراق (٢٠٢٠) ص ٧٦.
- (٣٩) د. سمير أمين: «مناخ العصر - رؤية نقدية». مقال «الثابت والمتغير في الفكر الاقتصادي المهيمن» ص ٢٠-٢١. سينا للنشر، مؤسسة الانتشار العربي ١٩٩٩.
- (٤٠) المرجع السابق ص ٢١.
- (٤١) المرجع السابق ص ٢٤-٢٥.
- (٤٢) المرجع السابق ص ٢٤.
- (٤٣) المرجع السابق ص ٢٧.
- (٤٤) المرجع السابق ص ٢٨.
- (٤٥) المرجع السابق ص ٣٠.
- (٤٦) المرجع الوضع السابق
- (٤٧) المرجع السابق ص ٨٣.
- (٤٨) العولمة والعولمة المضادة: مرجع سابق ص ٣٢٠.
- (٤٩) أسيد ياسين: يصعب الاختيار بين دراسته العديدة ولهذا أكتفى بالإشارة إلى كتابه: «الأمن العربي والمستقبل العربي: دار المستقبل العربي». القاهرة ١٩٩٨ ومقال «الطريق الثالث» «إيديولوجية سياسية جديدة» مجلة السياسة الدولية: ١٩٩٩.
- (٥٠) المرجع السابق «الطريق الثالث» ص ٧٢.
- (٥١) جريدة «الحياة». عدد ٢٧ مايو ١٩٩٩ لندن.
- (٥٢) «الاسلام والعولمة» الدار القومية العربية. اشراف الاستاذ محمد ابراهيم مبروك ١٩٩٩.
- (٥٣) المرجع السابق ص ٨٩.
- (٥٤) المرجع السابق ص ٨٤-٨٥.
- (٥٥) المرجع السابق ص ١٠١.
- (٥٦) المرجع السابق ص ١٠٢.
- (٥٧) المرجع والوضع نفسه.
- (٥٨) المرجع السابق ص ١٠٣.
- (٥٩) المرجع السابق ص ١٠٤.
- (٦٠) المرجع السابق ص ١٠٥.
- (٦١) المرجع السابق ١٠٨.
- (٦٢) المرجع السابق ١٠٩.
- (٦٣) المرجع السابق ص ١١١.
- (٦٤) مجلة الطريق اللبنانية: السنة ٥٧ عام ١٩٩٨ مقال العولمة للدكتور عصام الحفاجي. هامش ص ٩٤.
- (٦٥) «الاسلام والعولمة» ص ١٦٥-١٦٦.
- (٦٦) المرجع السابق ص ١٤٨.
- (٦٧) المرجع السابق ص ١٥٠.
- (٦٨) المرجع السابق ص ١٦٨.
- (٦٩) المرجع السابق ص ١١٨.
- (٧٠) المرجع السابق ص ١١٩.
- (٧١) المرجع السابق ص ١٢٣.
- (٧٢) المرجع السابق ص ١٢٠.
- (٧٣) أ.د. محمد عابد الجابري: العولمة والهوية الثقافية: عشر أطروحات ص ١٤-٢٢. مجلة المستقبل العربي: [٢] ١٩٩٨.
- (٧٤) راجع هامش (١) ونكاد الفقرات التالية حتى نهاية المقال أن تكون طبق الأصل ماجاء في مقالتي عن «الثقافة والعولمة» السابق الإشارة إليه في هامش (١) مع بعض التعديلات وبعض الإضافات.





الفكر العربى والحداثة

- * فى البحث عن هوية مفتتة
- * العرب وختمية الحداثة
- * هاجس الحداثة فى الفكر العربى المعاصر أو إشكالية التجاوز والتأسيس عند محمد أركون
- * ملاحظات حول الحداثة فى العالم العربى (مصر نموذجا)
- * المؤسسات الصناعية والصدمة الثقافية [حالة الجزائر]
- * جذور العنف فى الحياة العربية المعاصرة
- * إشكالية التحديث: زكى نجيب محمود وهوية الثقافة العربية
- * أهل الكهف والحداثة المعاصرة
- * اللغة العامية وأنماط التحديث
- * نحو تجديد إشكاليات الفكر العربى المعاصر: من نقد التراث إلى نقد الحداثة



فى البحت عن هوية مفتتة : الأصول الاجتماعية للقطيعة الحضارية فى المشرق العربى*

عصام الخفاجى**

مجتمعات فيها مع حاجات التجديد، فانتتهت الى أن تلعب دورا هامشيا، أو باتت مجرد ملحقات لحضارات أخرى تقوم بامتصاص الإبداعات الفردية للمجتمع الملحق وتدمجها فى الجسم الحضارى المهيمن. وثمة حالات لم يعد فيها ممكننا حتى الحديث عن تلك المجتمعات كبنى اجتماعية لها وجود حقا، إذ ذاب حتى نسجها الاجتماعى من لغة وعادات وأنماط قيم إلخ... فليست تلك حال الهنود الحمر التى تساق مثالا على الدوام فقط، بل ثمة حالات أخرى مماثلة واجهتها قوميات فى أوروبا وآسيا وباقي العالم بالطبع.

أفق مسدود، أم فكر مأزوم؟

أثير سؤال الهوية مرتين فى تاريخنا الحديث: مرة خلال ما بات يعرف بعصر النهضة، وكان يتمحور حول علاقتنا بالغرب، ماذا تأخذ منه وماذا نرفض، وطبيعة النظم السياسية والاقتصادية والاجتماعية التى نريد قيامها. وهنا لم يكن ثمة من يجادل فى تفوق الغرب، ولا فى أهمية التقدم. كان الجدل يدور حول كيفية التقدم. ولأن العالم العربى كان فى طور الحصول على استقلاله، ويكافح من أجل التحرر من الاستعمار، كان السؤال والجدل

تدرج هذه المساهمة ضمن النقاشات التى احدثت منذ نهاية الثمانينات، على الأقل، فى منطقتنا العربية. نقاشات لم تكن غائبة قبل ذلك، لكنها ظلت مؤطرة بأشكال وعى مختلفة بحكم الظروف الدولى والإقليمى والمحلى المختلف، وبالتالى فقد كان السؤال: إلى أين نسير؟ وما علاقتنا بالعالم من حولنا؟ يتخذ أبعادا أقل درامية وتشاؤما مما يتخلده اليوم. ومع أن الفرضية التى نثيرها هنا تقول أن بعضا من عناصر هذا السؤال لاستند إلى إشكالية علمية حقا، بل هى نتاج ظرف سياسى عارض وحقة تاريخية محددة، يساهمان فى رفعه الى مستوى النقاش النظرى من خلال التأثيرات السلبية المدمرة التى يمارسها هذا الظرف على البومى المعاش، وبالتالى على وعينا البومى، مع هذا فإن السؤال فى جوهره (إن كان للأشئلة جوهر) يتطلب البحث فيما يسبق السؤال عن مستقبل الثقافة العربية، وفيما سيحدد مستقبل هذه الثقافة أصلا، أعنى مستقبل المجتمعات العربية. ففكرة التجديد الثقافى تترافق مع، وتبنى على تجليد المجتمع العربى، إن كان قابلا للتجديد. ذلك أن التاريخ يعرف حالات كثيرة لم يتجاوب مجتمع، أو

(*) ألقى ملخص عن هذا البحث فى مؤتمر (مستقبل الثقافة العربية) الذى نظمه المجلس الأعلى للثقافة بمصر فى القاهرة فى الفترة ١١

- ١٩٩٧/٥/١٤.

(**) باحث ومفكر عراقى.

مطبوعين بتفائل واضح: التقدم آت مع التحرر، واللاحق ممكن بمن سبقونا، والعلم ليس حكرًا لعرق أو جنس دون آخر. أما المرة الثانية التي أثير فيها السؤال فهي اليوم تحديدًا، أي خلال العقد الأخير. تكاد الأسئلة أن تكون ذاتها، فيسأل المرء إذن، هل ضاع قرن ثمين عبثًا من حياة شعوبنا ومجتمعاتنا؟ ذلك أن أسئلة النهضة أثيرت في مجتمعات أخرى في الفترة ذاتها، في روسيا القيصرية وأوروبا الشرقية والصين وأمريكا اللاتينية، وما عادت، بحدود اطلاعنا، تثار اليوم بالطريقة ذاتها اليوم. أما عندنا فتكاد الأسئلة أن تكون ذاتها، مع فارق أنها تطرح اليوم في ظل مزاج مغول في السودانية والتشاؤم والخوف من المستقبل، يختلط فيه رفض الرؤى الاستعمارية والعدوانية برفض العلم والتطور ورفض الأجر كرد فعل على العنصرية الغربية. وقد أوشك أن يختفي ذلك التمييز الذي كان يقيم في أوساط المثقفين العرب في الأربعينيات والخمسينيات والستينيات بين ثلثات مسيطرة في الغرب ذات مصالح استغلائية وبين المجتمعات التي يقودون، فباتت مجاربة المركزية الأوربية والغربية مباراة في مجاربة كل ما هو غربي.

وعلى الرغم من أن المداخلات المعرفية في عدائها للغرب والعلم والتقدم توحى، ظاهريًا، أن ثمة مشاريع بديلة تتفوق في تقديم الحلول لمأزق تطور مجتمعاتنا على ما تسجيده تلك المداخلات [انخراطًا في المشروع الغربي للعولمة]، فإن تحليلًا لخطاب أصحاب مشاريع كهذه يكشف عن إحساس عميق بالمعجز أمام ما يعتبرونه هيمنة مطلقة ياتى السياسة والاقتصاد والثقافة الأمريكية تفرضها على العالم، بحيث لاتعجل تلك المشاريع [إن صيحت بتسميتها لها مشاريع] سوى محاولات إدارة

أزمات المثقف التقدمي، في أحسن الأحوال (١). ومنعنا لأى سوء التباس، على الإشارة إلى أن الموقف المضاد، الذى يعلن منتشيا نهاية التسييس والأيدولوجيات، ويرفع منتجات الاستهلاك اليومى فى الثقافة والاعلام الى مصاف المعطيات العلمية، لا يقل غوصا فى الأزمة ذاتها، بل هو نتاج تلك الأزمة بالضبط. فالحديث عن ضرورة الاستجابة للعولمة لأننا لانتطيع مقاومتها، أو أن العولمة قادمة لا محالة وعلينا التجاوب معها، مثله مثل الحديث عن ضرورة تكيف مصالحنا مع عالم معاد، ليس سوى إعلان بالعجز عن الفعل وضرورة أن يكون لنا، بالتالى، رد فعل سلبى على أحداث وظواهر سلبية تشكل خارجنا. وإذا يتباهى المثقف المأزوم فى الموقع المنخرط مع التطورات الأخيرة، بأهمية الانخراط فى المشروع الحضارى، فإنه يكتفى، فى الواقع، بالتفرج على إنجازات تجرى بعيدا عنه، ولا يعرف سبيلا لتوطين تلك المنجزات فى نسج مجتمعه، فيكتفى بالإعلان عن اتماحه الى الحضارة العالمية التي لاتعترف به أصلا.

من أوجه علة، تذكر مناقشات اليوم، كما أشرت، بمناقشات أثبتت الوقائع أنها كانت تدور فى فراغ، لا لعدم جدية القضايا المطارة أو أهميتها، بل لأن الأسئلة التي أثيرت، كما أظن، وضعت الأجوبة سلفا في الطريقة التي صيغت الإشكاليات بها. والمقارنة لائحضر مع فكر النهضة فقط، بل إن نقاش العولمة الجارى اليوم، وهو فى كثير من جوانبه هجاء أو مديح أكثر منه نقاشا أو تحليلا، يذكر بالنقاش عن الامبريالية والتبعية والاستقلال التي غاب عن كثير منها تحليل الاتجاهات الموضوعية القائمة باستقلال عن رغبات الباحث فى العلوم

(١) لاندور الحديث هنا عن بطلان عليهم (أوسلين إسلاميين)، بل عن المثقف اليسارى العربى (وربما شمل ذلك المثقف اليسارى غير العربى أيضا). فى الخمسينيات، كان هذا المثقف يفتى بالعلم الذى سيوجد الجبل النهائى لمسائل البشرية المستعصية، والعركة الأولى لمبائكال التكلف. أما اليوم فإن العرب اليسارى من العلم شيء، إلى حد كبير يرغب الأوسلين منه وتخفيفهم أباعهم من حواقي. ونذكر أن نجد فى النقاشات الكثيرة الجارية حول العولمة اليوم تميزا بين السياسات النيولبرالية التي انتقلت موجة العولمة الجديدة فى ظلها، وبين التطورات العلمية الجارية التي تتطور عليها هذه العولمة.

مثالان مباحران بطلان على ما نسير له هنا: فنيكبات الانترنت وهجمات النسخ التي لاتزال فى طور التجربة بدء، تحولت الى مؤامرة امبريالية إما لغزو العقول وتعطيم القيم الوطنية، أو عمليات شيطانية لاستمساغ المواطنين، حجج ليست بعيدة عن التبرير الأوسلى، ولاتكاد تمنع اللحن فى الإشكالات الهائلة لنشر المعارف وإتهام استحكارها من قبل خفنة من الأثرياء بالنسبة للاثرت، والقضاء على الجوع بالنسبة للنسخ، فيستحيل الأمر إلى رعب على الدرف العربى المضاع على يد الأمريكان، من دون إدراك أن مخطوط استخدام الانترنت من قبل مرجعي الدعاية والعنصرية، تشغل الغرب، ظمنا تشغل غيرهم، والفارق أن التطور العلمى أو الاجتماعى لاثم كيهه فى الجالة الأولى، بل تكسر الأبحاث والفتايات لإيجاد العلاجات لليلال. إن مقولة التطور الذى يتم غير التناقص، وهي مقولة ديالكتيكية، أى يسارية بامتياز تنهب فى عصر السورطرية الأولى، فترابيع اليسار الى مواقع المستعصين، الذين عوض أن يجتهدوا أنفسهم للدفاع عن حق المرأة فى التحرر وحملة حريتها قانونيا واجتماعيا، يدعون الى تأييد سلطتهم المذكورة بإعادتها إلى أسس الهرم.

الاجتماعية، فتحول النقاش، ويحول اليوم، الى مباراة فى رسم الخطط الشجاعة على الورق.

يقوم منهج هذه الورقة على اعتبار أن ثنائية الخارجى / الداخلى زائفة ومضللة، إلا حين تستخدم لأغراض التبسيط المنهجى لعزل عناصر عن بعضها مؤقثا بهدف الدراسة. أما أن تتحول الى سؤال عن المسئول عن التخلف والتقدم، وإمكانات تجاوز الواقع القائم وتجديد مجتمع من المجتمعات، فإنها تغدو ذات طابع تخديرى أو تبريرى. تخديرى حين لا ترى أن النهب والاستغلال وتحول الفائض من منطقة إلى أخرى، لا تفسر بحد ذاتها لا التقدم فى العالم المتطور ولا التخلف فى العالم التابع، وتبريرى حين تحيل الانفتاح على العالم الخارجى، أيا كان شكله ومهما كانت الظروف، وسيلة للعصرنة والتقدم والتحديث. ذلك أن كل التحولات الكبرى فى التاريخ حصلت وتحصل داخل بنى مجتمعية معينة تعيش فى ظل أطر اقليمية وعالمية محددة، وعليه فلا معنى للسؤال عن المسبب، إن كان خارجيا أم داخليا، والسؤال ينبغى بالأحرى أن يدور حول كيفية وأسباب انطلاق عناصر التحديث فى بيئة ما، وانهيار أو تحلل بنى أخرى فى ظل شروط تاريخية (خارجية أو داخلية إن شاء القارئ) متشابهة. والمثال الكلاسيكى الذى غالبا ما يساق هنا هو اليابان من جهة، والامبراطورية العثمانية ومصر محمد على والبدولة الصفوية فى فارس من جهة أخرى، وكلها واجهت فى الحقيقة ذاتها من القرن التاسع عشر ضغوطا سياسية واقتصادية هائلة من جانب الامبراطورية البريطانية تمثلت فى فرض شروط متشابهة عليها جميعا، قادت الى النتائج المتفارقة التى نعرف جميعا.

هذا السؤال ليس تعريضا ذهنيا فى علم التاريخ فحسب، كما أظن، ذلك أننا نواجه اليوم التحديث القدرى ذاته إذ تثار قضية ما ينتمى باستناد سبل التطور والتحديث أمام العالم الثالث اليوم بسبب فرض اتفاقات التجارة الحرة [الجات] والسطوة الكبيرة لصندوق النقد الدولى على بلداننا، حتى بات التحديث عن هذا الواقع، فضلا عما سبقت الإشارة اليه من طرائق النقاش عن العولمة، أشبه بتقرير عن قدر مأساوى يواجه الضعفاء،

فيغلو السؤال: هل نموت عبيدا أم نموت بشجاعة؟ حيث الموت متضمن فى كلتا الحالتين.

إذا كان ما قيل أعلاه صحيحا، فعلينا نقل نقطة الثقل فى نقاشنا من صراع الداخلى / الخارجى الى العمليات التاريخية التى ترتبط بنشوء مجتمعات مدنية قابلة للتطور عبر التناقض بالطبع، أى عبر توليد تناقضات داخلية وتجاوزها نحو نشوء تناقضات أرقى، وعبر التناقض مع البنى الخارجية المؤثرة على سيورورات التطور نفسه من جهة أخرى. وهنا تواجه البحث سلسلة من المشاكل فى الطريقة التى تعاطى بها معظم الكتاب العرب مع المجتمع المدنى، لذا لابد من البدء بإشارات قد تبدو بدئية لكثير من القراء، لكنها ضرورية، كما أعتقد، من أجل أن لا يتنزع مفهوم المجتمع المدنى من التاريخ.

المجتمع المدنى كمقولة تاريخية:

ليس المجتمع المدنى نتاج لوك أو هوبز أو روسو أو هيجل، أو يعتبر آخر ليس المجتمع المدنى نتاج الفكر، فلا معنى لأن يدعو مفكر أو كاتب إلى ضرورة قيام المجتمع المدنى، كما هى الموضة السائدة فى بلداننا اليوم. لقد غاش الفلاسفة الذين استهملنا الفقرة بهم حقبة تاريخية حبلت بالتحولات فاستشرّفوا خفايا وعلاقات كانت أجنتها تنمو أو على وشك أن تنمو على أرض الواقع فصاغوا تصوراتهم وفقا للظروف الاجتماعى السائد فى زمانهم، فكان تصور لوك البريطانى غير تصور هيجل ابن المجتمع الألمانى، وهكذا. وكان اختلاف النظر الى المجتمع المدنى بين اعتباره صناعا ومقيّنا للدولة من جهة، وبين اعتباره مخلوقا اصطلاحيا لتلك الدولة من جهة أخرى، نتاج تلك التباينات، أكثر مما كان طرعا لخيارات بدلية ممكنة فى المجتمع ذاته وفى الفترة ذاتها. فما كان ممكنا تطبيقي تصور لوك للمجتمع المدنى على ألعابنا القرن التاسع عشر، فمُلغنا لم يكن ممكنا تطبيق فهم هوبز له على بريطانيا فى ذلك العصر. لكن الشرط الضرورى اللازم لنشوء المجتمع المدنى، الشرط الذى لا يمكن التحديث عن مجتمع مدنى من دون وجوده هو ظهور مفهوم المواطن الفرد. ومفهوم الفرد أساسى هنا لأنه يخيّل الى الإنسان المستقل عن أى انتماء تحدد له سلفا خارج إطار اختياره النحر

سواء كان كنيسة ترتبط بروما أو مذهباً آخر، مؤسسة قومية وطنية، بفضيلتها عن أى انتماء خارجى آخر، ومقتنصب رئيس الدولة رئيساً للكنيسة، وهكذا تم التجنيس homogenization كلازمة للتذير.

لكن عمليتى التذير والتجنيس لا يمكن أن تجريا بوصفهما سياسات متبناة لإراديا من جانب حاكم أو مؤسسة سياسية فوقية ما، إذ لابد أن تظهر تلك الاجراءات فى أعين الناس كضرورات تقتضيها المصلحة الجماعية للأمة. من هنا تلازم نشوء الدولة الحديثة مع الحروب التى سرعت اتجاهات تاريخية كانت قائمة أصلاً، فأكسبتها مظهر الضرورة القصوى للحفاظ على الوجود. ما يميز الدولة الحديثة، وهى ظاهرة تاريخية قصيرة العمر لم يمحض على وجودها أكثر من بضعة قرون، إنها المؤسسة السياسية الأولى فى التاريخ التى تحترق ممارسة العنف والقمع من جهة، والتى تضفى طابعها يشرعن legitimize هذا الاحتكار للعنف وممارسته من جهة أخرى.

هذا الانقلاب فى العلاقة بين السلطة السياسية والمجتمع تطلب عمليات ايديولوجية مكثفة لفرض وهم التماهى بين الدولة ومصلحة المواطن الذى تم تصويره كائناً مجرداً متساوياً مع، وممثلاً، لغيره من المواطنين. ويبدى لم يكن لهذه العمليات الايديولوجية أن تنجح فى المدى البعيد من دون انخراطها ضمن آليات اقتصادية اجتماعية تؤمن لها الديمومة والانتظام. حين يتمأسس العنف، تظهر القوات المسلحة والشرطة المحلية وقوات الأمن وأجهزة المخابرات كما لو كانت تمارس وظائف تقررها مصلحة عامة مفترضة، فيغدو البوليس ذراع سلطة القضاء التى تنفذ قوانين تحافظ على حقوق الأفراد وقيمهم. ويظهر جهاز الأمن خادماً للسياسة الداخلية والخارجية فى مطاردته محاولات الخارج للتسلل الى المجتمع، فيما تظهر القوات المسلحة حامياً لسور الوطن. وليس من الضروري اللجوء الى القمع والعنف، بل يكفى الاحساس بأن القمع والتهديد باستخدامه قائمان، ويكفى الشعور بأن الناس العاديين يعتبرون الاقتصاد من مجرم ما عقاباً لمن خرج عن القيم التى يؤمنون بها، حتى يغلو الادعاء معيار الدولة القوية. بتعبير

والواضح، كانتماهه الى طائفة أو أئنية أو مذهب أو دين أو عاقلة أو قبيلة، أو حتى طبقة اجتماعية من الناحية الحقوقية على الأقل، تحدد له موقعه فى تقسيم العمل الاجتماعى، أو ممثليه السياسيين أو حدود صعوده فى السلم الاجتماعى. من هنا، إن كان للمجتمع المدنى أن يكون مقولة ذات قيمة تحليلية، فينبغى عدم الخلط بينه كتشكيل ترافق ظهوره تاريخياً مع التحول الى المجتمع البرجوازى الحديث، وبين أشكال التنظيمات الأهلية المستقلة ذاتياً التى تسمح أطر الحياة قبل الرأسمالية، كالإمبراطورية العثمانية، بقيامها، بل أن هذه الأطر تحبذ قيامها. أكثر من هذا، ليس مفهوم المواطن الفرد نتاج رغبة سياسيين أو مفكرين، قدر ما كان نتاجاً لعمليات، بعضها لم يكن مقصوداً، أو أن الفاعلين التاريخيين لم يتبأوا سلفاً بما ستؤول اليه تلك العمليات. ولأن الوعى السائد فى الغرب، كما فى القارات الثلاث، يربط تلقائياً بين التحول الى الرأسمالية من جهة وبين الديمقراطية وشعارات (الحرية والإخاء والمساواة) من جهة أخرى، فعلى أن نبين أن هذا الوعى الغريزى لا يفسر لنا العملية التى نشأ فى ظلها المجتمع المدنى، لانظرياً ولا وضعياً، إذ كيف نفهم القمع الذى رافق الثورات البرجوازية الكبرى، وكيف نفسر أن التواريخ الميانية للثورات كانت تتحدث عن عوام وزعاع ولا تبين لنا أين هى تلك الطبقات التى كانت تتصارع لدفع أو لكبح التحولات الثورية.

واقعياً، نشأ المجتمع المدنى عبر عمليتين متداخلتين ومتلازمتين، وإن كنا لأغراض التبسيط فحسب نستطيع اعتبارهما متلاحقتين. العملية الأولى تنطوى على تدمير وتفتيت المجتمع atomization، أى عملية سحق العلاقات الأبوية والزولاعات غير القائمة على العقد الاجتماعى بين الأفراد. هنا قامت الدولة بإجراءات راوحت فى عنفها ودمويتها وقسريتها بين إبادة أقوام بأكملهم، وبين التهديد المستمر باللجوء الى العنف تجاه المارقين على النظم الجديدة، بهدف تحويل الفرد المذمر الى مواطن ينتمى الى قضاء صنع له، إسمه الوطن أو الأمة. هذه العملية تتم بفرض لغة واحدة، بل ولهجة واحدة لا يعترف الوطن بغيرها، وبإعلان الدين

آخر، يمكن القول ان الدولة القوية هي تلك التي لاتمارس العنف السافر باستمرار لأن غالبية الناس باتوا يقبلون أو يذعنون للقيم التي تنادى بها الدولة ظاهريا على الأقل، علما أن التقبل ليس معطى بل هو سلسلة من التلاوين الممتدة من الإذعان السليبي الى المشاركة المتحمسة فى شؤون الدولة والتأييد للنظام السياسى القائم فيها. أما حين لاتنجم آليات السيطرة الاجتماعية فى تأمين مثل هذا القبول فإننا نواجه دولة ضعيفة تعتمد العنف الجسدى السافر فى الغالب الأعم من الحالات، مما يدل على ان القيم التي تترد سلطة ما تسيدها لم تحظ بقبول عام بعد، وقد لاحظني به قط.

لا يمكن جذر النجاحات التي تحققتها فئة حاكمة فى تأمين مجال السيطرة الاجتماعية فى مهارتها على إقناع الناس بأفضلية النظام الجديد، قدر ما تكمن فى النجاحات الملموسة التي يحققها التطور الرأسمالى وقدرته على تحسين أوضاع جمهرة متسعة من المواطنين، وإن بشكل متفاوت بالطبع. وهكذا ينشأ مع التذير، وقبله ويعدده انتظام الأفراد فى جماعات وطبقات وفتات اجتماعية تتحدد مواقعها لا حسب انحيازاتها البسيقة، بل حسب مجالات نفاذها الى وسائل السلطة الاجتماعية الاقتصادية. هنا، وهنا بالضبط تتكون القواسم المشتركة، أو عناصر الاجماع الأيديولوجية التي يتوحد المتصارعون حولها، وهنا نستطيع الحديث عن مجتمع مدنى واضح، بمعنى أن وحدة التشكيلة الاجتماعية تجد شرطها الموضوعى فى الآليات الاجتماعية الاقتصادية التي تولد الصراع من جهة، لكنها تستدعى ضبط الصراعات من أجل تأمين الديمومة لعملية إعادة الانتاج الاجتماعى. فليست الوحدة الوطنية التي نتحدث كثيرا عنها شأرا مصطنعا يبتكره هذا السياسى أو المنظر أو ذاك، بل هى القواسم المشتركة التي تتحلل الطبقات والفتات المتباعدة حولها بشكل موضوعي.

لنأخذ على سبيل المثال المجتمعات الأوروبية منذ منتصف القرن التاسع عشر حتى منتصف القرن العشرين. إن الصراعات بين اقصى اليمين الليبرالى وأقصى اليسار الماركسي لانتور حول مشروعية أو تفوق قيم الحرية والعدالة والمساواة والتقدم والديمقراطية بل على تعريف

تلك المفاهيم والتبارى على من يسعى الى تحقيقها (حقا). ولما بات مألوا اليوم أن يتحدث مستبدون من مختلف الاتجاهات عندنا باستنكاف عن القيم (البرجوازية)، علينا التوكيد على أن تلك القيم ليست نتاج طبقة أو فئة بعينها، بل هى نتاج البنية المجتمعية التي قامت مع المجتمع البرجوازي بأطرافه المتناحرة، وعليه يدور الصراع ضمن تلك الوحدة نفسها، ولاتتعرض تلك القواسم الى هزات جذرية إلا حين تنقطع الآلية التي كانت تؤمن إدماج السكان ضمن التقسيم الاجتماعى القائم للعمل، كأن يأخذ التطور العاصف فى انتاجية العمل بتهميش قطاعات متسعة، كما هو حال الأزمة الراهنة فى الغرب، أو أن تواجه عمليات التطور عجزا فى توحيد السكان ضمن آلية التطور، فينخرط أبناء أقاليم مركزية فى النشاط الدينامي الرأسمالى، فيما تبقى جمهرة أخرى خارج هذا النشاط وخارج تلمس ثماره (المانيا عشية الحرب الأولى وإيطاليا قبل الفاشية) أو أن تعاني جمهرة من المنخرطين فى النشاط الحديث سابقا من عملية خلع طبقى كما هو حال المانيا بعد الحرب العالمية الأولى.

نستنتج مما سبق أن الحديث عن دول قوية مقابل مجتمعات ضعيفة، وبالعكس، ناهيك عن أساليب المقارنة المبتذلة عن دولة أقوى من المجتمع أو أضعف منه، هى فى أحسن الأحوال، وصف لليمومى من المشاهد المألوفة لرجل الشارع لا دلالة علمية له. إذ يفترض مثل هذا الطرح انفراس الدولة والمجتمع فى حقلين مختلفين غير الحقل المجتمعي المادى الذي يشكل جذر الدولة والمجتمع فى آن. وهو توصيف ينطلق من المماثلة بين الدولة القمعية المستبدة وبين القوة، فى حين أن الدولة القوية، وفقا للتحليل المعروض أعلاه، هى تلك التي تنطلق، بالضرورة من مجتمع قوى (إذا كان لأوصاف القوة والضعف من معنى عند تحليل المجتمعات والدول)، وبالعكس، أى أب الدولة المستبدة (الضعيفة) هى الكائن الذي يستمد استبداده من تذير المجتمع وعدم إفراره لمؤسسات المجتمع المدني الناشئة بدورها عن انتظام آليات النشاط الاجتماعى الاقتصادى الحديث. باختصار، تزداد قوة الدولة كلما

انزع الوعى فى أذهان جمهرة المواطنين بأن القيم التى تدافع عنها المؤسسات الحاكمة هى قيمهم، أو أنها فى أسوأ الأحوال قيم ضرورية لاستمرار حياتهم ولضمان أمنهم. عند ذاك يكون الامتثال هو القاعدة، والتمرد الذى يستدعى العقاب هو الاستثناء. ويتطلب هذا وجود دورة انتاج توحد الغالبية العظمى فى تقسيم للعمل بين الطبقات والفئات التى كانت مذبذبة وانتظمت بفعل الآليات المشار لها. أما إذا عجزت الآليات المجتمعية عن توليد هذه الدورة، فإن دورات متوازية، وقد تكون متصارعة ومتعارضة من عمليات إعادة انتاج المجتمع ستبقى الأفراد فى حال ذرات متناثرة تعجز عن التوافق حول قاصم أو قواصم مشتركة، الأمر الذى يرضخ نهوض الدولة المستبدة الضعيفة التى يزداد لجوؤها الى التمسع السافر، ببساطة لأن إطار الازدعان والامتثال لم يقم بعد، وبالتالي فالقاعدة هى التمرد، والاستثناء هو التوافق أو الامتثال.

هل يمكن أن نخلص من هذا النموذج الى فهم أقرب الى الدقة لواقع مجتمعات المشرق العربى؟

تحولاتنا المجتمعية ومنطق التاريخ:

فرضية هذه المناقشة، أن غلبتنا التساؤل عن أسباب كون مجتمعاتنا مازال فى طور التذلل بعد، عوض إزاحة الإشكالية الى تساؤل، حاولت أن أبين عدم غلبيتها، يلور حول مقارنة وهمية بين دول قوية ومجتمعات ضعيفة. عند ذاك سنجسد الدولة المستبدة العربية، مثلها مثل المجتمعات التى تنهض فوقها، هشة ومفككة، تفقد الى آليات السيطرة الاجتماعية اللازمة لإدارة العلاقات الاجتماعية وإعادة انتاجها. مثل هذا التساؤل، كما أعفد، يمحى أن يخرج الفكر الاجتماعى العربى من مأزق اللاتاريخية الذى لازم فى العصر الحديث، إذ يعود يوما الى ابن خلدون فى ثنائية البداوة/التمدنية، وينقل بعد ذاك الى مركزية أوربية تستحضّر الاستبداد الجابلي والفرعونى لففسير لواقع تجرى بعد خمسة آلاف سنة تحت قسّميات مركزية أوربية من نوع نمط الإنتاج الآسيوى، أو غيره.

يستدعى هذا القول بعض التفصيل، لكلا يتد ادعاء! إن القول بوجود خصوصية، أو خصوصيات، ما فى

مسار تطور مجتمع ما لابد أن ينطلق من معاينة وبرهان دقيقين لا من مجرد الرغبة فى التمايز عن التاريخ الأوربي تحت تسمية محاربة المركزية الأوربية. ذلك أننا لو نظرنا للأمر من زاوية أخرى، لوجدنا أن المركزية الأوربية هى التى تمشّط فى القول بأن التاريخ الأوربي معجزة لن تتكرر، إما بسبب خصوصيات حضارية مزعومة تمت البرهنة على بطلانها (الثقافة الهيلينية وأسطورة بروميشوس)، أو بسبب تلاقى عوامل يزعم أن من الصعب أن تتلاقى من جديد لتنتج الرأسمالية فى بقعة أخرى من العالم، أو للمسيبيين معا (ماكس فيبر). وليس الحديث عن مسارات مختلفة لبعثها بلداننا إلا الوجه الآخر من التسليم بالمركزية الأوربية، إذ هو حديث يخلط بين آليات وظواهر وعمليات تاريخية وحضارية تتراقق مع صعود المجتمع البرجوازي الحديث الذى حدث وأن صعد أولا فى بعض أجزاء أوروبا (لكنه صعد فى اليابان قبل صعوده فى إيطاليا على سبيل المثال)، وبين خصائص حضارية وثقافية أوربية ميزت كتلة شعوب عبر مراحل تاريخية مختلفة، مثلما يتميز العرب أو الهنود بخصائص حضارية طبع وتسطيع حياتهم قبل الرأسمالية وفى ظل الرأسمالية وما بعد الرأسمالية.

إذا صح ما ذكرنا أعلاه، فسيغدو التحديث عن (ضرورة علم استنساخ) المجتمع المبدنى الأوربي بالغ السطحية، لأنه يخلط بين العمليات التاريخية الموضوعية وبين السياسات الثقافية والاقتصادية التى تتيح مجالات للاختيار والمفاضلة. إنه حديث لا يرى أن الرأسمالية مرحلة تاريخية ليست استغلالية فقط، بل هى فى الوقت ذاته تثر المجتمعات التى تدخلها، لا بالمعنى الضيق للتطور الاقتصادى، بل بمعنى إدخالها نظم حياة وسلوك وقيم، وممارسات سياسية واجتماعية وثقافية مختلفة جذريا عما سبق. وعليه فإن رفض أو قبول التطور شأن قد يخص المظف الفرد أو الشخص العادى، لكنه لن يغير من الواقع الموضوعى فى شىء. ولقد قضت مجتمعاتنا العربية، بمشغيتها وسلطاتها وحر كاتها السياسية، نصف قرن مخفضة الأعين عن عمليات مفسدة للتطور الرأسمالى، عمليات عاصفة غيرت وجه المنطقة منذ

الحرب العالمية الثانية، لأنها كانت تناقش وأو تتظاهر بأننا خلفنا الرأسمالية وراء ظهورنا، وما عاد أماننا سوى التفكير بما بعدها. كان المثقفون يحملون أسلحة نبيلة، والنظم الحاكمة تشجع هذه الأوهام إذ يغرف المتسلطون وأزلامهم من (بركات) التطور الرأسمالي البدائي، فيما يلعنون الرأسمالية، ويؤكدون على خصوصية الاشتراكية العربية، والخصائص القومية العربية التي ستطبع اشتراكتنا المتفوقة على كل ما عدناها باعتبارنا خير أمة أخرجت للناس، فلا يليق بنا التقليد. كان التراث العربي الذي أثر في شعوب وحضارات أخرى يصور (إشعاعا) عربيا على العالم، فيما تأثرنا الطبيعي بحضارات أخرى (غزو ثقافي) من قوى متخامرة ترهد الحط من نقاء عروبتنا.

لماذا لم ينشأ المجتمع المدني عندنا، إذن، وقد أقفمت مجتمعاتنا في السوق الرأسمالية العالمية منذ القرن التاسع عشر على الأقل؟ سؤال ظن الفكر العالم ثالثي أنه فرغ من الإجابة عليه حين قرر أن الرأسمالية تتخذ شكلا وحيدا مسكنا في العالم الثالث، هو الشكل الناتج (المحيطي أو الطرفي وفقا لنظرية التبعية)، وعليه فإن أي تفكير بإمكانية قيام رأسمالية (مركزية) في العالم الثالث، ومنه المنطقة العربية، ليس إلا طوباوية ومحاولة لتبشيع بأوروبا، ووقوعا في الفخ الأيديولوجي للرأسمالية التي تحاول تبيان لاتفوق نظامها فحسب، بل إمكانية امتدادها إلى خارج المراكز أيضا، وهو الوهم الذي زعم كاتب كبير مثل سمير أمين أن ماركس وقع فيه حين اعتقد الأخير، والكلام لسمير أمين، أن الرأسمالية تميل إلى تجنيس homogenize العالم.

تقع مناقشة هذه الأطروحة خارج حقل بحثنا الراهن، وإن كنت تناولتها في مواضيع أخرى (٢٧). لكن على الإشارة إلى أن جاذبية المركز / المحيط (مدرسة التبعية) في إحباطها بوجود بديل ثوري مسكن غير الرأسمالية، وتبسيطتها التخلفية، دفعت كثيرين إلى إغماض العين عن العمليات الفعلية التي كانت تجري

في بلدانهم، مفضلين الحلم بأفق ثوري، حتى ولو لم يكن لهذا الحلم أساس في الواقع. من خلال مقارنتنا تاريخية مبسطة، وثنائيات dichotomies فقيرة القيمة التحليلية، جرى الخلط بين الذهب الإمبريالي ونقل الفوائض من البلدان الثابتة إلى البلدان المتقدمة من جهة، وبين إمكانية التطور الرأسمالي في البلدان التابعة من جهة أخرى. وانغرس تقليد يصور الانخراط في السوق الرأسمالية العالمية انتقالا إلى الرأسمالية في كل الكوكب. وعليه بات من العبث، وفقا لهذا التقليد، الحديث عن انتقال إلى الرأ. الية لأنها قائمة بالفعل؛ رأسمالية رقة، وفقا للتعبير الرث الذي أطلقه أندريه غندر فرانك، أو محيطية أو طفيلية (الوصف الذي بات لازمة كل الكتابات المتظاهرة بالثورية في عالمنا العربي). ولعل أكثر التحليلات العربية إثارة للندشة في هذا السياق، تلك التي استحضرت التاريخ الحديث للمنطقة، لتبين أن الغزو الكولونيالي قطع التطور الرأسمالي للمنطقة، ففضى بالتالي على كل أفق لاحق للتطور، من دون أن تبين تلك التحليلات لماذا يؤدي الانقطاع، إذا سلمنا بوجوده أصلا، إلى عدم إمكانية الاستغاث في فترة تاريخية لاحقة! ولماذا لم يكن (قطع) منطلق التطور الداخلي في كوريا على يد الاستعمار الياباني الأكثر وحشية وتدميرا بكثير من الاستعمار البريطاني والفرنسي لمنطقتنا، عائقا أمام نهوض رأسمالية ناضجة بعد نصف قرن في ذلك البلد.

لأن البحث عن البرجوازية العربية جرى في فترة غير برجوازية أصلا، مصر منذ محمد علي إلى ثورة بوليه ١٩٥٢، سوريا والعراق وليشان منذ نهاية القرن التاسع عشر حتى الخمسينيات، ولأن للفكر العربي تعامل مع شعارات الأنظمة الوطنية العربية كما لو كانت حقائق، فقد كان طبيعيا أن تتعمز النظرة القائلة بتفارق تاريخنا وصيرورتنا عن الغرب، لأن العصر البرجوازي العربي عومل كتاريخ تم القضاء عليه من جانب الثورات الوطنية، فبات الحاضر مرحلة اشتراكية أو انتقالية إلى

(٢) على سبيل المثال، في: (التاريخ الغالب في نظرية التخلف)، النهج، العدد ٣٨، شتاء ١٩٩٠، ص. ٦٣-٧٦، والقطر، التبعية، الرأسمالية، جدول، العدد الثالث، ١٩٩٢، ص ٢٠٣ - ١٢٠، ومساهمة في البحث عن هويتنا: حول نمط لإنتاج الكولونيالي، الطريق، العدد ٦ / ٥، ١٩٨٨، والنهج، العدد ٢ / ٢، ١٩٨٩.

الإشترابية أو، في أسوأ الأحوال نظما برجزوية صغيرة يمكن أن تبني الاشتراكية ويمكن ألا تبنيها. غير أننا في كل الأحوال ماعدنا نرى أن عمليات التشكل الطبقي الرأسمالي كانت تفتتح في ذلك الوقت بالذات، في الوقت الذي كانت الأنظمة والمفكرون المعارضون والممولون لا يرون سوى عصر بعد رأسمالي. كان هذا ناتجا عن قراءة مزدوجة الخطأ. لتاريخنا وللتاريخ الأروبي، ولمعنى صعود المجتمع المدني والبرجزوية وطبيعة التحول الرأسمالي والعمليات الثقافية والسياسية والاقتصادية التي ينطوي عليها هذا التحول.

ولو أننا نظرنا إلى العمليات التاريخية الممهدة لصعود النظم الوطنية ولورائها في المشرق العربي، لوجدنا أزمة في البنى والعلاقات الزراعية التي ظلت قبل رأسمالية حتى تشريع قوانين الإصلاح الزراعي، برغم اعتماد تلك البنى على التجارة والنقد، وحتى العمل المياوم الأجير في بعض الأحيان. تلك الأزمات، وتصارع التوجه إلى التجارة، قادت إلى هجرات داخلية هائلة لفلاحين همشهم التطور الجاري في العلاقات الزراعية، فضلا عن الازدهار النسبي لمدينتين أو ثلاث في كل بلد، هي المدن التي تعارفا على تسميتها كوزمبوليتية / القاهرة والاسكندرية، دمشق وحلب، بغداد والبصرة، وبيروت. لم يكن في هذه العمليات ما يثد عن التطور التاريخي الذي جرى في بقاع أخرى. وحسبنا تذكر عمليات تسوير المزارع البريطانية وما سمي بطاعون الشحاذين في باريس ومدن أوروبية أخرى عشية التحول إلى الرأسمالية. وثمة ظاهرة أكثر أهمية في حالة مشرقنا العربي تتمثل في انحطاط المدن والبلدان الصغيرة غداة الإدماج في السوق الرأسمالية العالمية. كانت تلك البلدات، إضافة إلى الأحياء المغلفة في داخل المدن الكبرى، التي كانت فضاء يتمتع باستقلاله الاجتماعي، تلعب دور أسواق محلية إقليمية لأقاليم في داخل البلد الواحد، أو أنها تخصصت في إنتاج حرفي أو علمي ما يفدى البلد كله حتى جاء الانقلاب الهائل الذي غير خطوط المواصلات وحطم القدرة التنافسية للحرف وكثير من الخدمات المحلية، أو غير أمثال الذوق والاستهلاك فما عادت الحرف والخدمات التقليدية تجد طلبا، فكان هذا

الانهيار مصدرا آخر للهجرات الداخلية إلى العواصم والمدن الكبيرة، سرعة تعاظم دور الدولة الحديثة وتضخم جهازها الإداري / العسكري / البوليسي، وما عناه ذلك من طلب على خدمات لم يقبل عليها أبناء المدن الكبرى لتلنى أهميتها في الموقع الاجتماعي والاقتصادي، وما كان سكان المدن القادرون على العمل يكفون لسد الحاجات المتضخمة أصلا نظرا لقلة المتاح منهم، فجاء أبناء البلدات الصغيرة إلى المدينة لملء تلك الوظائف، نحن هنا أمام حالة حراك طبقي واضح، إنما هي حالة مسدودة الأفق، لأن المدينة همشت القادمين إليها، إذ لم تتح لهم المجال للوصول إلى أعلى السلم الاجتماعي.

في المقابل كانت المدينة لم تفقد بعد - برغم المظهر الذي غلته الكتابات الغربية - طابعها قبل الرأسمالي بالكامل. أحياء المركز التقليدي يقطعها متخصصون في نشاطات معينة، وينحدرون من إنيات / أو ملاب / أو أقاليم / أو أديان / أو قبائل متماثلة، تحيط بها أحياء من يخدمونهم أو يكملون نشاطاتهم أو يسوقونها، وهذه لعمل، هي الأخرى إلى أن تضم أناسا يتشاركون في انتماءات قبلية primordial متماثلة. نعم كانت لجنة المثقفين العلمانيين، وأجهزة الدولة الحديثة تشق الطرق، تحت ضغط الحاجة أو الوعي المتقدم نحو لزاحة هذا الركام، لكن شتان بين هذا الواقع وبين المجتمع المدني الذي يزعم أنه كان قائما في بلداننا. كانت لدينا (كتل مدنية civil blocks) في أحسن الأحوال، ومن الخطأ الخلط بين نقاشات مفات المثقفين المتمدنين الحضريين وبين ما كانت عليه حال عشرات الملايين في المنطقة من اغتراب لا عن واقع الظلم فقط، بل عن واقع النقاشات الثقافية والحياة الفنية والأدبية والسياسية في العواصم كذلك.

هكذا حطمت موجات الهجرة الهائلة من الأرياف أولا، ومن البلدات الصغيرة الفقيرة ثانيا، ومن مدن كبيرة إلى العواصم أخيرا، حطمت التوازن الراكد الذي ميز المدينة الكبيرة. كانت الحركة الظاهرية الصاخبة من نتاج فكري وفني وثقافي وصراعات سياسية تخفي ذلك الركون الذي طبع المدينة.

المدينة	١٩١٤	خمسينيات القرن الحالي	١٩٧٥
الإسكندرية	٣٥٠	١٠٠٠	٢٤٠٠
القاهرة	٧٠٠	٢٥٠٠	٦٤٠٠
بنغازي	١٥٠	٧٨٤	٣٨٠٠
البصرة	٢٠	٣٣٢	٦٨٠
دمشق	٢٢٠	٤٥٥	١١٠٠
بيروت	١٥٠	٦٠٠	١٥٠٠
حلب	١٨٠	٤٦٠	٧٧٠

لاحظ أن هذه الأرقام تقل عن الواقع، لأن أحياء كثيرة تصنف رسمياً خارج إطار هذه المدن، هي في الواقع المعلى جزء منها. بالنسبة للقاهرة، كل الجزيرة تقع خارج سكان القاهرة، وهكذا بالنسبة لمحافظة رف دمشق. أي أن تضخم العواصم كان أكبر من الوارد أعلاه.

مصادر الجدول على

أرقام ١٩١٤: Charles Issawi, "The Fertile Crescent: 1800-1914; A Documentary Economic History" New York, Oxford, Oxford University Press, Table 2-3

أرقام الخمسينيات (علا البصرة): حليم يركات، «المجمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي»، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤، ص ٩٣.

أرقام ١٩٧٥: Carles Issawi, "An Economic History of the Middle East and North Africa London, Methuen, 1982, Table 6-2

أرقام البصرة محسبة من: أحمد نجم الدين، «أحوال السكان في العراق»، معهد البحوث والدراسات العربية، جامعة الدول العربية، ١٩٧٠، ص ١٣٢.

وجه المهاجرون عدائهم الصريح إلى تلك الاثنيات أو الأديان أو المذاهب التي احتل أعضاؤها مكانة مرموقة، فعمملت تلك الهويات كلها معاملة العدو الأجنبي، أو جرى التعامل مع أبنائها أنفسهم كأجانب يتآمرون لحرمان العرب الأقحاح من السيطرة على ثروات بلدتهم. بالطبع، إذا كان لتلك الاتهامات من معنى

فلا بد من التذكير بأن كثيرا من العرب الأقحاح المعنيين كانوا ينحدرون من عوائل تركية أو شركسية أو البانية جاءت مع الغزو العثماني، فيما كان كثير ممن عوملوا كأجانب ينحدرون من قبائل عربية عريقة جريمتها انها تبنت تاريخيا مذاهب اسلامية غير مذهب الدولة العثمانية، فضلا عن أن كثيرا من غير العرب (الأكراد والآشوريون) سبقوا العرب تاريخيا في الاستقرار بتلك البلدان. ولما لم يكن لمعظم أبناء المدن الكبرى امتدادات خارجها، فقد كان سهلا تصويرهم مصدر كل الشرور الناتجة عن سيطرة العناصر الأجنبية وعملاتها على حياة المدن. وما كانت المدينة الكبرى تبدو لهؤلاء المهاجرين الجدد، غير بؤرة للمفاسد، ليس أبنائها غير كائنات ناعمة مختنعة هجرت طبائع الرجال، وليست حياتها التجارية غير انحراف عن القيم الأخلاقية للعائلة والمثيرة. الوظائف الحيوية في حياة المدينة التجارية والاقتصادية والثقافية بدت لهؤلاء محتكرة لغير العرب و/أو لغير المسلمين. كان الجذر التاريخي لتلك الظاهرة يكمن، بالطبع لا في مؤامرة ما، بل لأن كثيرا من الأقليات حرم فترة طويلة من حق الوصول إلى مصدر الثروة الحقيقي، أي ملكية الأرض والتصرف بها، فيما كان بإمكانهم غير استيطان المدن وممارسة نشاطات ثانوية في المصور قبل الرأسمالية، انقلب بعضها فيما بعد ليغدو مصدر الثروة والقوة الحقيقي. كان طبيعيا، والحال هذه، أن يتبنى المهاجرون خطابا مشحونا بتقديس الدولة / السلطة / القوة، وأن يكون قوميا في آن.

مع الثورات الوطنية، والاصلاحات الزراعية ونشر التعليم والتجنيد الأزماسي وبرامج محو الأمية وتشجيع دخول المرأة إلى سوق العمل وتأميم وسائل الإعلام ودخول التلفزيون مع الكهرباء إلى أقصى البقاع (وهي عمليات تناولت دلالاتها في مجالات أخرى)(٣)، تتسع عمليات تجنيس السكان، ويتخلق الأساس الموضوعي لسحق الهويات القومية والإثنية المتميزة، عبر الإذعان أو عبر عمليات دموية تفرض لهجة واحدة باعتبارها اللهجة

Isam al Khafaji, "The Exile Within: Arab Culture in a Dismal Age", Arab Studies Journal Georgetown Uni- (٣) versity, Vol. V, no.1, Spring 1997, pp. 4-18.

(والسلة عن الثقافة - الطبقة والتشكيلات الاجتماعية)، قضايا وشهادات، العدد ٢، صيف ١٩٩٠، ص ٣١ - ٥٧.

وهكذا الأمر بالنسبة لسنّى من صيدا هو الحريرى الذى قلع الزعامات البيروتية والطرابلسية، والتكريتى والدليمى فى العراق، الذى كان حتى الستينيات على هامش المجتمع السنّى البغدادى والموصلى فصار زعيما لهم.... الخ (ولعلنا نشهد اليوم عمليات مشابهة فى تنازع الزعامة الفلسطينية). أو لسنّا أمام عملية حراك طبقي حقيقى، لا عملية استبدال طبقي، على حد تعبير الراحل مهدي عامل؟!

إن كان الأمر هكذا، فإن ما شهدته الحقب الأولى من تحولات فى ظل النظم الوطنية العربية شبيه تماما بتحويلات العصر الحديث الأوروبى: مدينة تفرض نفسها وفقائتها بالدم فى أحيان كثيرة، تجنيس وتذرية قسريين، تسييد الدولة على كل الهيئات المنفردة والخاصة واحتكار وشرعنة احتكار القمع من جانبها، حفاة وأنصاف متعلمين يصفون الحساب مع رجال ونساء الصالونات ويحققون على مدن كوزموبوليتية أذلتهم وهشتهم وسدت سبل التطور فى أوجههم، فيما كانت تستفيد من خدماتهم، ومرد للأجانب (لاسيما التجار) لإحلال المواطن محلهم، ومحاربة لكل انشقاق دينى أو قومى لأن ذلك يهدد الوحدة الوطنية. وأشير عرضا إلى أن المخابرات والأمن السياسى والأجهزة الوحشية التى تن جمعا منها لم تكن إلا نتاج الثورة التى تعودنا على ترديد شعاراتها عن الحرية والإخاء والمساواة، فى حين إن الثورة الفرنسية هى أول من فصل جهازا متخصصا للبوليس السياسى فى التاريخ.

فوضى التفكير وانحطاط البناء:

إذا اعتمدنا تبسيطا تخطيطيا، يمكن القول أن التحول البرجوازى، التحول إلى المجتمع المدنى، يقتضى عمليتين تاريخيتين متلازميتين: عملية تفكيكية توجه الضربة القاضية إلى أشكال العلاقات والولاءات غير القائمة على الاختيار الفردى الواعى، العملية التى تظهر (الجماهير)، (العوام) أو الكتلة غير المتميزة بعد من خللها، وعملية بنائية حين تنطلق آلية تطور رأسمالى ينتظم الأفراد المنزرون عبرها فى طبقات أفقية حديثة، فبترز الولاءات الطبقية الصريحة بهذا القدر أو ذاك بديلا

الوطنية الحقّة، ومذهبها هو المذهب القومى الحق، ولغة ونمط قيم ومعايير... الخ موحدة. وتغدو الوحدة هى الوطنية، والتنوع أو الاختلاف هو الولاء المشكوك فى دلالته السياسية. ولكن التجنيس السكانى يعنى تذرية البشر كذلك، بمعنى أن يخرج الفرد عاريا من كل انتماء جماعى آخر ليواجه الدولة. هكذا كانت الدولة تفرض سلطتها على كل التنظيمات الأهلية القائمة سابقا، وتشجع الفرد على تقديم [التماسات] يرجو فيها النظر إلى حاله، لكنها تقمع بشراسة كل ما يوحى بأن الفرد يمتلك حقوقا يطالب بها، ومن باب أولى أن يظهر الفرد ممثلا لغيره، فليس لمة مجسد للمصالح الجماعية غير الدولة، وليس لمة من يمثل الدولة غير القائد. من هنا دلالة مأساة مبكرة افتتحت ثورة يولية عهدها بها، هى مأساة الخميسى والبقرى، حيث لم يكمن الأمر فى الخطورة السياسية للحدث، بل فى أنه تصادم كلّى مع تصور (الثورة) لدور الأفراد والجماعات.

ها إن المدينة تفرض نفسها الآن بعد الثورات الوطنية، لكن المفارقة هى أن المدينة لم تعد هى ذاتها. فقد انقلب تركيبها السكانى، وانقلب تركيبها الاجتماعى. والتحويلات لم تقتصر على العلاقة بين الطوائف والإثنيات، فتلك صورة يراها الغرب فى مجتمعاتنا، فينسغها باحثونا الناقدون للمركزية الأوروبية، ولايرون أن الانقلاب الأكبر كان اجتماعى المظهر من داخل كل هوية جزئية، ولم يكن بالدرجة الأولى انقلابا فى العلاقة بين الهويات الجزئية. إنه انقلاب لا تعود فيه الموائم الشامية العريقة ممثلة للوجاهات الدمشقية ومداغمة عنها، حتى فى الحدود التى تتحملها، أو تشجعها النظم القائمة، بل بات التمثيل حكرا على صاعدين جدد من السنّة وعلى دمشقيين من أبناء الأحياء التى كانت مغلفة ومحلية الانتماء، وكذلك الأمر بالنسبة للشعبة اللبنانية الذين كرسّ لهم رئاسة المجلس النيابى منذ الاستقلال، لكن الانقلاب الهائل لم يكن فى الموقع الذى احتلوه (حين ننظر لتلك الهويات بالطريقة التشبيعية التى جرى العرف على اتباعها) بل فى أن ممثلهم لم يعودوا آل الأسعد أو حمادة، بل صاعدون جدد فى السلم الاجتماعى،

عن الولاعات وأشكال الوعي السابق، وتبرز المؤسسات الحديثة عبر الصراع، مؤسسات يفرض المتصارعون توازن مصالحهم غيرها، وفقا لتوازن القوى القائم فى اللحظة التاريخية محل البحث. من هنا فليست تلك المؤسسات أو أشكال الوعي برجوازية بالمعنى المبتذل الذى يطلقه الوعي اليومي، أى أنها ليست مؤسسات أو قيما فبركتها الطبقة البرجوازية حصرا، بل هى أنماط قيم ومؤسسات أنتجها الصراع فى العصر البرجوازي. انها مؤسسات وقيم تشترك الطبقات الرئيسية فى انتاجها وتعميمها، مع الصراع حول تغييرها بحيث تقترب من مصالح كل من المتصارعين فى الوقت نفسه.

فما الذى أنتجته ثورتنا الوطنية؟ وفقا لهذا الفهم، تحققت العملية الأولى، عملية التفكيك. وقم ربط الأفراد مباشرة بالدولة، لا الدولة بما هى جهاز سياسى وقانونى فقط، بل الدولة رب العمل المالك لأكبر الوحدات الانتاجية فى الاقتصاد. ولتؤكد عرضا أن أزمة نظم رأسمالية الدولة لا تكمن فى تلك الواقعة بحد ذاتها، واقعة امتلاك الدولة لوحدة انتاج كبيرة ومفتاحة فى الاقتصاد، فاليابان وكوريا الجنوبية وتايوان بنت تجارها الفذة على هذا الشكل من الملكية. تكمن الأزمة بالضبط فى أن عملية التصنيع والتحديث الدولى تمت بأفق شعبوى يسعى إلى تأمين أوسع قاعدة اجتماعية للأنظمة الجديدة، فكان السعى الى القضاء على البطالة والتشغيل الكامل للقوى العاملة فى أجهزة الدولة وقطاعها الاقتصادى، على حساب البحث عن الكفاءة، لاسيما أن الحصول على العملة الصعبة من خلال التصدير لم يكن يمثل هدفا ملحا، وبالتالي، فلم يكن ثمة سعى جدى لتحقيق انتاج تنافسى على المستوى العالمى يفرض زيادة الكفاءة. لقد كان الوضع الجيوسراتيجى لمصر وسوريا والعراق، وعائدات الربيع النفطى وقتها السويس والمساعدات النفطية العربية، وتحويلات العاملين فى البلدان النفطية وغير ذلك من مصادر الدخل تؤمن لمايكنة مترهلة، السير فى طريق يزيد الترهل، فيما يوحى ظاهريا، وفى المدى القصير بأن كل شيء يسير على مايرام.

إن تحليل آليات رأسمالية الدولة وتحللها اللاحق

يخرج عن إطار هذه الورقة. ولكن لا بد من القول أن النتائج الملموسة للتطبيق العربى لرأسمالية الدولة، فى ظل الظروف الدولى والمحلى الذى جرت فيه كانت مدمرة، لا لأنها حاربت رأس المال الخاص، كما سيعلم الليبراليون الجدد، فقد أطلقت تلك التجارب رأسمالية خاصة قاحشة الثراء، هى التى نعيشها اليوم، ولا لأنها شجعت رأس المال الخاص، كما سيعلم أنصار التجارب الناصرية والبعثية الذين لايزالون يرون فى الأمر انحرافا عن جوهر صحيح تمثل فى الموائيق التى أطلقتها وتبنتها تلك النظم حول البناء الاشتراكى، ذلك أن المنطق الموضوعى لتلك الأنظمة كان يقود الى ذلك. العلة تكمن فى أن رأس المال الخاص لم يجد مناخا منتجا بنشط فيه، فكان الانفتاح والخصخصة اللذان حطما إمكانيات نشوء بيئة استثمارية تدور حول إطار وطنى موحد للتطور الرأسمالى، أى حول دورة انتاج متسعة وقابلة للتطور الذاتى. لذا فما إن بدأت الأزمة الحتمية لرأسمالية الدولة فى المشرق العربى، حتى تكشف أن الثورات العربية أطلقت قممها من إساره، لكنها عجزت عن التحكم به فيما بعد. كانت لمة دورات انتاج متوازنة، بل ومتسارعة، تنتج كل منها (مجتمعتها) الخاص والمنفصل عن المجتمعات الأخرى فى داخل البلد الواحد. ولما كان لكل دورة انتاج منطقها الخاص، فقد كان المنخرون فى كل من دورات الانتاج هذه يولد لهم ويولر نمط قيم وممارسات مختلف عن ممارسات وقيم المنخرطين فى الدورات الأخرى.

بتبسيط شديد، نجد حالة قطاعات التجارة والبنوك المرتبطة بالمصارف الغربية، والعاملين بها، ثم قارن ممارساتهم وأنماط علاقاتهم وأساليب توليدهم لدخلهم مع القطاعات المتجهة لتلبية حاجات البلدان النفطية فى الخليج والسعودية (ويشمل هذا الانتاج الثقافى والفنى، بل والسياسى)، ثم قارن الإثنين بدورة، أو بالأحرى بدورات نشاط محلية يتجه كل منها لتلبية حاجات قطاع محدد من المواطنين داخل البلد الواحد، بما فى ذلك دورات الاقتصاد المسمى موازيا أو غير منظم أو عائليا (أى النشاطات غير المعترف بها قانونا أو التى تعجز الجهات الرسمية عن حصرها) وتستجد أن الحاصلة

تتمثل بعوالم متباعدة من المنتجين والمُسوقين الذين لا يحتاج بعضهم البعض الآخر، وبالتالي لا يجدون ضرورة للبحث عن قواسم مشتركة للعيش والتصارع معا، عكس حالة الانتاج الحديث المنظم، إذ يضطر أرباب العمل، على سبيل المثال الى التأقلم مع متطلبات العاملين، وبالعكس، وصولا الى لحظة توازن أو مساومة تعكس ميزان القوى بين الأطراف المتصارعة.

ولكن، إن كانت تلك هي الحصييلة المفجعة لرأسمالية الدولة في بلداننا، فلا بد من التسليم بما يعنيه ذلك: لم تنشأ مجتمعات مدنية لدينا بعد. ومن العث الاعتقاد أن مسألة نشوء مجتمع مدني تجد حلها في النقاشات بين الباحثين حول التعاريف، أو حول أفضل السبل أو الخطط لخلق المجتمع المدني، فليس المجتمع المدني نتاج مبراة في الخيال العلمي، بل هو مقولة تاريخية، سلسلة من العمليات الموضوعية التي تنطلق تحت تأثيرات واعية أو غير واعية من جانب الفئات المتحركة اقتصاديا وسياسيا، بسبب من مصالحها ومن قدراتها على فرض تلك المصالح وشرعنتها أمام المجتمع.

لعل هذا مايفسر وجود ثقافات لاتصارع فيما بينها، في الواقع، برغم ما يبدو عليه الأمر ظاهريا. إن الثقافة المدنية لاتناقش الثقافة العلمانية من داخلها، بل ثمة انتاج ثقافي ليبرالي لا يتعايش إلا قليلا مع النتاج الثقافي الراديكالي (بشقيه الإسلامي أو العلماني)، وثمة عالم من الثقافات الإسلامية المتصارعة فيما بينها (أجنحة راديكالية ومعتدلة، برغم تبسيطة هذا التقسيم) لكنها تكون فضاء مشتركا يتفق على الأقل على قواسم مشتركة بدور الصراع حول أحقية كل طرف بادعائه تمثيل القيم الإسلامية (الحقة). وهكذا، فلأن هناك مجتمعات، ودورات انتاج متوازنة، ثمة عوالم لكل منها مونولوجه الخاص الذي يكثف بإدانة الآخر، أو تحقيره أو الاستهانة به، حتى حين يتظاهر عقلاء كل جناح باحترام قيم الآخرين والحوار معها. إذ لاتنشأ القواسم المشتركة عبر النوايا الطيبة، بل عبر عمليات تاريخية مادية أضعا - حتى الآن - فرصة قيامها.

وعليه، فهل يحق لنا أن نحلّم بالدولة الديمقراطية في

طرف كهذا؟ بممارسات تقول الموضة الفكرية السائدة أنها حضارية في إدارة الصراعات بين الأطراف المتنازعة في المجتمع؟

حين تراجع دور الدولة في تأمين الحد الأدنى من الضمانات الاجتماعية - الاقتصادية لمواطنيها، لم تكن ثمة مؤسسات خاصة يتم اللجوء اليها، أو إجبارها على المساهمة في تأمين تلك الأساسيات من الحقوق. فالمؤسسات الرأسمالية في البلدان المتقدمة تستطيع، وقد ضمنت متوسط أرباح عال لها، أن تساهم في نفقات الضمان الصحي والاجتماع لعمالها، على الأقل لأنها بحاجة الى قوة عمل مؤهلة ثقافيا وصحيا، ولأن قوة الحركة المطلوبة تجربها على القيام بذلك. أما حين يكون مجتمع ما مبني على احتقار العمل المنتج، وحين تحل المضاربة والتجارة والصيرفة فيه الموقع الأسمى اجتماعيا، فيسمى ممارستها (رجل أعمال)، فمن الطبيعي أن يبحث الناس عن الملجأ الذي يؤمن لهم حدا أدنى من الضمانات. فما الشكل الذي تتخذه الدولة في هذه الحال؟

قبل سنوات قليلة، كان الوهم السائد لدى كثير من الكتاب العرب يقوم على افتراض أن تراجع دور الدولة الاقتصادي سيقود حتما الى الديمقراطية السياسية. لكن الديمقراطية السياسية ليست مجرد تعدد حركات سياسية تنزل حلبة الانتخابات كل بضع سنوات. فالمجتمع غير المأسس (المجتمع الضعيف إذا شئنا استخدام التعبير المبتذل ذاته) لايمكن أن تنتصب فوقه دولة مأسسة، تستطيع تسديد قواعد مقبولة للغالبية العظمى من أفرادها. ذلك أننا لو نظرنا للأمر من زاوية مختلفة، لقلنا أن الممارسات التي يسميها الأفراد المأسسون، أي الأفراد الذين يجدون لهم مواقع في الآلية السائدة للإنتاج المادى والثقافى، ممارسات لإرهابية، هي تعبير عن أن كتلة مجتمعية لم تدمجها هذه الآلية ضمن عملها بعد (ولا أقصد بالمأسسين من يحتلون مواقع متميزة في المجتمع بالضرورة). وبالتالي فإن الكتل المهمشة لاترى في الممارسات التي يعتبرها المجتمع (المحترم) مقبولة، ممارسات يمكن من خلالها تحسين تمثيلها أو كسب الاعتراف بها. من هنا، فإن المعضلة تكمن في

أن ثمة أشكالاً من الممارسات تتقاطع مع بعضها ولا تتماشى. ولأن المجتمع منمر بعد، فالدولة القمعية هي نتاجه، قدر ما هي الساعية إلى تأييده وإعادة إنتاجه. والتجربة التاريخية تقول أن الديمقراطية السياسية في حالات كهذه، يمكن أن تقود إلى نتائج غير ما يتمنى الديمقراطيون أنفسهم، أو بتعبير آخر، لا يمكن لمؤسسات الديمقراطية السياسية تأمين استمرار الديمقراطية في المدى البعيد، في ظل انعدام الشروط الاجتماعية - الاقتصادية لإعادة إنتاج تلك المؤسسات. وأمثلة التاريخ الحديث كثيرة هنا، من حالة مجرم يعاني من جمهرة شغيلة من حالات النزاع الطبقي (لا الانحطاط في الوضع المادي فقط، بل التسيخ وفقدان الأمن) كالمانيا بعد الحرب العالمية الأولى، وما آل إليه بأس النازيين من تصويت للنازية، مروراً بمجتمع يشهد حراكاً طبقياً نحو الأعلى من جانب كتلة سكانية متسعة ومهمشة، لكن نظامه السياسي المتكلس (أي عجز بنيته الاجتماعية السائدة عن إدماج الصاعدين في الآلية الموحدة للاقتصاد والمجتمع) تفجر في صورة حرب أهلية في لبنان، وصوباً إلى حالة الاتحاد السوفيتي السابق، حيث الحنين إلى الدولة القوية - الأبوية هو الأداة الوحيدة المتاحة، حتى الآن، لمجابهة مافيا الانفتاح وعصاباتة.

لا بد إذن من التفريق بين حالات الانقسام والتفاوت الطبقيين في ظل آليات موحدة للنشاط الاقتصادي (الرأسمالي أو قبل الرأسمالي)، حين يتعامل الناس مع مواقعهم، مع السعي لتحسينها والصراع ضد المستغلين، سواء بتعابير طبقية صريحة، في حالة المجتمع الرأسمالي، أو في ظل وعي ديني، أو قبلي الخ، وبين حالة التهميش والتوازي في آليات إعادة إنتاج المجتمع، سواء شمل التهميش ملناً أم طوائف أم هزبات معينة، وسواء كان راسمو السياسات الاجتماعية واعين بالمآل الذي ستقود سياساتهم إليه، أم أن هذا المآل نتيجة موضوعية لم يتنبأ بها الحكام في الأساس. لقد أدى الانفتاح المؤقت لأفنى التطور إثر نجاح الثورات الوطنية في بلداننا إلى إدماج كتل كانت مهمشة في الجسم السياسي - الاقتصادي والثقافي للبلاد، وكان تعبير ذلك

أن قطاعات اليسار التي كانت تخوض صراعاتها عبر وسائل اعتبرت (إرهاباً) في حينه، تم إدماجها في الجسم السياسي العام، حتى وإن بقيت معارضة للسلطات، بمعنى أنها صارت تمارس صراعها وفق الأسس التي يتقبلها جسم المؤسسة العام (ومثل هذا حصل حين أدى الانتعاش الأوربي إثر تطبيق مشروع مارشال إلى دخول الأحزاب الشيوعية في السياسة البرلمانية الأوربية)، لكن هشاشة آليات التطور قادت إلى توليد دورات متسعة من التهميش الاجتماعي الاقتصادي. وعرف العاملون في المجال الاقتصادي أن منطقنا تتميز بواحد من أعلى مستويات التفاوت في توزيع الدخل في العالم، إن لم تكن أعلاها إطلاقاً.

لذا فإن إغماض العين عن التفاوتات الشاسعة بين الأقاليم المختلفة داخل البلد الواحد، وما يعنيه ذلك من ميل أبناء طوائف / أديان / مذاهب / إثنيات / قبائل معينة إلى أن ينعموا بما لا ينعم به غيرهم (إن لم يكن بسبب التحيز المضمّن من جانب القائمين على رسم السياسات، فعلى الأقل لأن المنتمين لهويات متماثلة يميلون إلى العيش في منطقة واحدة)، ليس إلا واحداً من الخرافات التي غذتها الدولة المغرقة في قوميتها، خرافة تقول أن الحديث عن التنوع يחדش الوحدة الوطنية. ولن ينفع هنا الحديث عن وحدة وطنية، بل وحدة عربية، حين لم تنجح النظم القومية في الحفاظ على النسيج الموحد للبلد العربي الواحد الذي حكّمته. ولعل المثير للاستغراب أن المعارضين لتلك النظم لا يزالون يرتعبون من التشكيك بالخطاب الخرافي لتلك النظم نفسها، في حين يهرب آخرون إلى الأمام، كما هرب القوميون العرب وكثير من الماركسيين قبلهم إلى الوحدة العربية، ويهرب المسلمون إلى الحديث عن الأمة الإسلامية الواحدة. ويندر، إن لم ينعدم، الصوت الذي يعلن بلا رعب، أن منطقنا يمكن أن تتوحد بالاعتراف بمكوناتها الحضارية الخصبة المتعددة، التي يمثل العنصر العربي و / أو الإسلامي مكوناً رئيساً فيها، إلى جانب مكونات أخرى غير عربية و / أو غير إسلامية. ربما كانت الحقبة الراهنة هي الأصلح لإنارة هذه الأسئلة التي تأخرنا في طرحها، لأن الهجوم على الدولة

العاصمة مهجئة ماعداها، الدولة التي تتسلط مؤسساتها التنفيذية سيفا فوق رأس المواطنين، والتي تتعادل السيادة فيها مع التراب لامع سيادة المواطن وتمتعه بالكرامة في بلده، الدولة التي تتعادل المواطنة فيها مع التجنيس القسرى وصهر الهويات والأديان واللهجات بحجة المواطنة الواحدة، فيما هي تفوق عرق وتذويه للآخرين (بالدم، في أحيان كثيرة) تحت هيمنتته. وإن كان هذا النموذج لعب دورا إيجابيا في تطوير بلد أو مجموعة بلدان، فإن من الواضح أنه أدى إلى الكوارث في منطقتنا العربية. ولا أدل على ذلك من إجماع كل القوى في العالم العربي اليوم على الأزمة الخائفة والأفق الميسدود الذي نعيشه بعد ثلاثة أو أربعة عقود من تسلط هذا النموذج على حياتنا.

المستبدة، العالية التمركز لا ينبغي أن يكون حكرا على القوى اليمينية والليبرالية الجليدة، كما كان الأمر مع شعارات الديمقراطية والحرية وحقوق الإنسان طوال عقود بحجة أن الاستعمار يستغلها لتنفيذ مصالحه. وإن كانت مؤسسات مثل صندوق النقد الدولي تصارع اليوم لنزع الحق الوطني في رسم السياسات المستقلة، فإن أكبر خدمة يمكن لقوى التقدم تقديمها لتلك المؤسسات، هي الاستقالة من هذه المعركة سلفا (كما استقلنا من معركة التقدم العلمي بحجة أنها جزء من اختطوط العولمة الذي بات يزعج القوى التي يفترض أنها حية في عالمنا العربي).

الدولة التي أدت وظفقتها التاريخية وأن أوران رحيلها هي الدولة التي أنتجت الثورة الفرنسية، الدولة المركزية التي تمركزت الحياة الاقتصادية والثقافية والسياسية في



العرب وحتمية الحداثة

فارس أبى صعب*

الذي لم تمض غير نحو عشر سنوات على وفاة جان جاك روسو حتى كانت كتاباته تلهب أوروبا وتفجر في فرنسا ثورتها التاريخية.

وهل مسألة الحداثة مسألة فكر سياسي حدثوي يغير مجرى التاريخ أم أنها مسألة تحولات اقتصادية - اجتماعية يأتي هذا الفكر ليبر عنها وينظمها في مشروع حضاري؟

وإذا كان الأمر كذلك فهل الشروط التاريخية، الاقتصادية - الاجتماعية، التي عاشتها أوروبا بدءاً من القرن الخامس عشر، والتي أسفرت عن تبلور مشروع الدولة الحديثة منذ نهايات القرن الثامن عشر، هي نفسها تلك الظروف التي كان العالم العربي يعيشها في الفترة نفسها والتي أسفرت عن قيام نماذج الدولة «الحديثة» فيه؟

وبالتالي هل الشروط التاريخية (الداخلية) التي حال غيابها دون تحقيق مشروع الحداثة العربية باتت متوافرة اليوم لكي يحقق العرب مشروعهم الحديث؟ أو، بوجه آخر، هل الشروط التاريخية (الخارجية) التي حالت دون تحقيق العرب مشروعهم الحديث قد جرى تجاوزها أم أنها باتت أكثر تعقلاً وعمقا؟

وبالتالي هل مشروع الحداثة وفق النموذج الغربي،

منذ مئة عام أو يزيد، بشر أحد رواد «النهضة» العربية بأن الديمقراطية لا بد آتية، وراحت عصر ذلك تندفق أدبيات «الحداثة» والنهضة الداعية إلى بناء مشروع دولة عربية حديثة على النمط الذي شهده بناء هذه الدولة في الغرب.

وكثر الكلام في تلك الأدبيات على الحرية والمساواة، وعلى الديمقراطية ودولة القانون وعلى العقل وقانون الطبيعة، وهي كلها مفاتيح مفاهيمية سبق لعصر الأنوار الأوروبي أن يبلورها وأسس دولته الحديثة عليها.

والآن وبعد مرور أكثر من قرن على خطاب الحداثة السياسية الذي أطلقه رواد النهضة تتساءل: هل تحققت الديمقراطية التي بشر بها رفيع العظم، وأين أصبحت الحرية، المساواة و«حقوق أهالي المملوكة الواحدة بعضهم على بعض» التي نادى بها الطهطاوي، وهل ساد العقل الذي جعله خير الدين التونسي ركناً أساسياً من أركان بناء الدولة المدنية، وهل قضى على الاستبداد الذي حذر منه الأفغاني، وهل تحققت سلطة القانون والصياغة الدستورية التي دعا إليها الكواكبي؟

وإذا كان الجواب نفيًا، وهذا هو الصواب، فلماذا مضى على كل هذه الأفكار نحو قرن أو أكثر من الزمن دون أن يجد العرب الطريق إلى تحقيقتها، في الوقت

(*) محاضر في علم الاجتماع بمعهد العلوم الاجتماعية بالجامعة اللبنانية ومدير تحرير مجلة «لبنان».

الذي طالما راهن العرب على تحقيقه، يحمل بذاته شروط تحقيق الحدثة المرجوة أم أن هناك نماذج أخرى لمشروع الحدثة يمكن استنباطها بما يتلاءم مع الخصوصيات التاريخية والثقافية للمجتمع العربي، وبما يتجاوز في الوقت نفسه مأزق النموذج الحدائي على الصعيد العالمي، وبالتالي هل يمكن لأى بلد في العالم، في هذه المرحلة التاريخية «الكوكبية»، أن يحمل مشروع الحدثة الخاص به من دون أن يصطلم بنموذج الحدثة المهيمن عالمياً؟

وفي النهاية، ولكي نقرب أكثر فأكثر من عنوان الموضوع، هل حدثة العرب مسألة حتمية، وبالتالي هل هناك حقاً حتمية تاريخية، وهل المرحلة التاريخية الحالية لا تزال تتطلب من العرب مشروع حدثة وفق النموذج السائد، أم أن العالم بات يتجاوز هذا النموذج نحو مشاريع نماذج ما بعد حدائية لم تتبلور بعد؟ كل هذه التساؤلات تفرض نفسها بمجرد التفكير في عنوان البحث : العرب وحتمية الحدثة؟

استيقظ المثقفون العرب في النصف الثاني للقرن الماضي على صورة متناقضة الوجهين:

١ - الوجه الأوروبي المحتلن من جهة سواء على الصعيد الاقتصادي حيث حققت الدول الأوروبية منذ منتصف القرن الثاني عشر الشروط الهامة التي وضعتها على مشارف النمو الذاتي المستقل، مثل القضاء على النظام الإقطاعي في الريف، وإنهاء العمل بنظام الحرف والطوائف وخلق الشروط اللازمة لوجود سوق العمل (الحر) وتحقيق حد أدنى من التراكم البدائي الذي كان قد تكون في مرحلة الرأسمالية التجارية، فضلاً عن نشوء حركة واسعة من المخترعات والكشوف العلمية انعكست بدورها بشكل مباشر في تطوير أدوات الإنتاج. كما تغلبت هذه الدول على ضيق أسواقها عبر تصريف الفائض في الخارج واحتلال المستعمرات وتحويلها إلى أسواق لتصريف الإنتاج الفائض وتوفير المواد الخام منها لثروتها الصناعية التي أعقبت الطفرة الزراعية، التي وفرت فائضاً في الإنتاج الزراعي أدى إلى زيادة الطلب على السلع الاستهلاكية ثم على الصناعات الوسيطة وإلى إدخال المكننة على نحو متزايد في دائرة وسائل الإنتاج،

وفوقت شروط قيام الثورة الصناعية التي خلقت بدورها عصراً جديداً على مستوى وسائل الانتاج وعلى مستوى القوة العسكرية والأنظمة الاستهلاكية والحياة المدنية، أم على الصعيد السياسي، حيث الدولة - الأمة أخذت طريقها إلى التحقيق، مكرسة في قانونها جملة مبادئ وضعية تبلورت مفاهيمها الحدائية مع فلاسفة عصر التنوير، كالحرية والمساواة والعدالة والقانون والديمقراطية والعقلانية والقومية وقانون الطبيعة والإرادة العامة، ومنظمة سلطتها عبر مؤسسات متخصصة منها بالتشريع ومنها بالتنفيذ ومنها بالقضاء، أم على الصعيد الاجتماعي حيث التحول في علاقات الإنتاج ونمو العلاقات الرأسمالية على أنقاض الإقطاع، أم على الصعيد الفكري حيث أعيد تحديد موقع الإنسان في الوجود، فاحتل العقل مكانة الله بعد ما قتله وأورث الإنسان دوره في السيطرة على الطبيعة، أم على الصعيد العلمي حيث قام النموذج الرياضي كمقياس أوحده للعلم، الذي جرى تحريره من هيمنة التصورات الدينية والأيدولوجية والسياسية، وبات معتمداً على العقل البرهاني والتجريب، رافضاً كل ما لا يكون مقبولاً ببرهاناً (١)، أم على الصعيد الثقافي حيث قامت الانتاجات الفنية الحديثة بعملية «هدم تقديم لكل القيم الإنسانية التي كانت سائدة من الأدب الرومانسي والطبيعي» (٢)، أم على الصعيد المدني، حيث باتت المدن مصدر إنباء وانبعاث مهم للآداب والفنون الحديثة، فانعكست الفوضى الحضارية في المدن المكتظة بالسكان واللغات المتعددة على النصوص الأدبية واللوحات الفنية، وباتت أجواء المدينة تترك بصماتها على الأعمال الروائية والفنية، محضنة في الوقت نفسه كل ذلك الخليط الأدبي والفني والثقافي، أم على صعيد الحياة الفردية وعلاقة الإنسان بالجسد (٣).

٢ - الوجه العربي - العثماني من جهة أخرى، حيث مجتمعات مازالت غارقة في قرونها الوسطي، وعلاقاتها الاجتماعية تقوم على العصبية القبلية والعشائرية والعائلية، واقتصادها مازال محكوماً بالنمط الخراجي ووسائل إنتاج بدائية، ونظام تعليمي محوره الدين، ودولة عثمانية تتداعى، من جراء الركود

الاقتصادي والتضخم المالي، والانحطاط الإداري والسياسي، وترهل الجيش، وعبث الفساد والغرض في مركزية الدولة.. كل ذلك في ظل تصاعد حدة التغلغل الاستعماري في الدولة العثمانية والمنطقة العربية وربط اقتصاد هذه المنطقة بعلاقات تبعية للمركز الأوروبي من خلال خلق اقتصاد أحادي الجانب مخصص لإنتاج مواد أولية تتطلبها الصناعات الحديثة الناشئة في أوروبا، ومن خلال فتح الأسواق المحلية أمام المنتجات الأوروبية التي تتسم بقدرتها على المنافسة، فضلاً عن التغلغل الثقافي وعن التدخل العسكري المعتمد على معدات عسكرية حديثة، وجيوش أكثر تنظيمًا.

في ضوء هذين الوجهين المتناقضين للمصورة أطلق المثقفون العرب مشروعهم النهضوي^(٤)، وهكذا ارتبط مشروع النهضة العربي بصورة الآخر، بما تحمله هذه الصورة بدورها من وجهين متناقضين بالنسبة إلى المثقفين العرب: وجه التمدن والتحديث والعقلنة والحرية، وهو كان مصدر اطمئنان بالنسبة إلى هؤلاء المثقفين، ووجه الاستعمار والاستغلال والاستقلال. وقد استقى هذا المشروع كل مفاهيمه وطموحاته وشعاراته من أدبيات الحضارة الأوروبية وشعاراتها^(٥)، مجرداً هذه المفاهيم والشعارات من سياقها التاريخي متخلداً منها إطاراً قيمياً لا تاريخياً أكثر منه إطاراً عقدياً فرضته تناقضات المجتمع الأوروبي في مرحلة تاريخية محددة.

ومع ذلك فقد كان هذا المشروع أكثر تركيزاً على البعدين الثقافي والسياسي منه على البعدين العلمي والثقافي، على الرغم من أن هذه الحركة ارتبطت في بداياتها بحركة التحديث التي أطلقها محمد علي، الذي عمل على إعادة تنظيم الإدارة وبناء جيش حديث، وعلى تطوير الاقتصاد، وعلى نقل العلم والثقافة من أوروبا وتوطئتها، عبر إرسال البعثات إلى أوروبا واستقدام الخبراء والمدرسين منها^(٦).

فعلى الصعيد الثقافي شهد عصر النهضة حركة باتجاه تحديث اللغة العربية وتطوير النثر والكتابة، وإحياء الشعر العربي القديم وتجديده، كما نمت حركة الترجمة وتأسيس الجمعيات الثقافية.

أما على الصعيد السياسي فقد احتل مشروع بناء

الدولة الحديثة الحيز الأكبر من أدبيات رواد النهضة. وكان نموذج الدولة الحديثة في أوروبا هو المقياس الذي جرى تصور مشروع الدولة العربية عليه. وارتكزت صورة هذه الدولة على مبادئ الحرية والعدالة والمساواة والقانون والديمقراطية والعقد الاجتماعي وقانون الطبيعة، فكان جان جاك روسو وتوماس هوبز وجون لوك حاضرين بقوة في هذه التصورات كما كان الإسلام حاضراً بدوره في بعض جوانبها.

غير أن مشروع الدولة الحديثة العربية الذي حلم به رواد النهضة لم يتحقق وقامت بدلاً منه نماذج عدة من الدولة الوطنية اتخذت أحياناً أشكالاً ظاهرية شبيهة بنموذج الدولة الحديثة القائمة في أوروبا في حين ظلت في مضمونها تحمل بقايا البنى المجتمعية ما قبل الحديثة. وإذا كانت الدولة الحديثة في أوروبا جاءت كترجمة لتحولات تاريخية شهد المجتمع خلالها نشوء الطبقة البرجوازية وتحلل نمط الإنتاج الإقطاعي فجاء عصر التنوير ليعبر عن هذه التحولات في جملة مبادئ وضعية تضع حداً للحكم الملكي المطلق المستند إلى الحق الإلهي وتؤسس لقيام الدولة الحديثة المستندة إلى الإرادة العامة^(٧)، فإن نماذج الدولة الوطنية العربية لم تكن ترجمة لعصر النهضة العربي (..الذي) لم يكن تعبيراً عن تحولات تاريخية مجتمعية مساعدة بقل ما كان تعبيراً عن بدايات تكون نظام التبعية للغرب وعن محاولات ترميم الدولة العثمانية وظهور نخبة من الموظفين والضباط فيها تدعو إلى ضرورة الإصلاح عبر تبني نماذج التنظيم الموجودة في أوروبا، فضلاً عن تأثير نخبة مثقفة تلقت علومها في أوروبا وفنتها سحر نموذجها الحضاري.. في الوقت الذي كانت بلادها تشهد بدايات الاختراق الاستعماري وخضوعها لعلاقات رأسمالية طرفية تابعة للدولة الحديثة في الغرب. ولدورها الاقتصادي الجليل في الخارج^(٨).

وكان على البلاد العربية أن تنتظر نهاية الحرب العالمية الأولى - أو الثانية - وما أسفرت عنه من توازنات دولية، لكي تشهد ولادة هذه الأنماط من الدولة الحديثة بعيداً عن مبدأ السيادة والإرادة العامة اللذين كانا شرطاً لقيام الدولة في أوروبا. وعلى الرغم من قيام الدولة

الاستعمارية، التي أشرفت على تأسيس هذه الدولة بتوفير الأطر العامة الهيكلية الحديثة لهذه الدول التي خلقتها في المنطقة، من دستور ومؤسسات وأجهزة بيروقراطية وجيش، فإن هذه الدولة لم تجر قطعاً مع الماضي بل ارتكزت في كثير من جوانبها على قواعد ثقافية وسياسية واجتماعية واقتصادية مورثة حالت يومها دون اكتمال شروط تأسيس تلك الدول كدول حديثة. فالجماعة التي تكونت منها هذه الدول ارتكزت أحياناً على خلفية قبلية وقامت أحياناً أخرى على خلفية طائفية، في الوقت الذي رسمت لها الحدود الجغرافية دون أي ارتكاز تاريخي على أمة مفصورة أو موغاة، فكانت عملية التناثر بين هوية تتغذى من بعض الموروثات وبين حدود تتنكر لذلك الموروث، فلا تلبث أن تصطدم بتلك الهوية التي تبحث عن حدودها في ذلك الموروث^(٤). وقد مر على تأسيس نماذج الدولة الوطنية هذه عقود عدة كانت كفيلة بطي صفحات مشروع النهضة العربية وتحويلها إلى مجرد كتب ومجلدات تدرس في بعض المدارس والجامعات.

هناك إذا عاملان خالا دون تحقق مشروع النهضة: عدم اكتمال الشروط التاريخية لتحويل المجتمع العربي إلى مرحلة الدولة الحديثة، ومنظومة العلاقات غير المتكافئة التي ربطت هذا المجتمع بالمركز الرأسمالي بدءاً من علاقات السيطرة الغربية السياسية والعسكرية المباشرة أو غير المباشرة مروراً بعلاقات الاستغلال والنهب الاقتصادية وصولاً إلى علاقات التبعية الثقافية وعلاقة الاستلاب الفكري والأيدولوجي.

مع العلم أن هذين العاملين الداخلي والخارجي هما وجهان لعملية تطور تاريخي واحدة وفي إطار منظومة عالمية واحدة لا تزال تشهد مزيداً من التعمق والاستقطاب بين مراكز المنظومة وأطرافها.

لذا لم يعد ممكناً تفسير العوامل الداخلية لفشل تجارب التحديث في أي مجتمع بمعزل عن العوامل الخارجية المحيطة والمتداخلة بهذا المجتمع.

فالظواهر والبنى ما قبل الحديثة التي لا تزال سائدة في هذه المجتمعات ليست ظواهر بخامدة لا يستطيع المجتمع تجاوزها. بل إن النظام الرأسمالي يعيد إنتاج

هذه الظواهر في المجتمع الطرقي بما يتلاءم مع وظيفته الطرقي في إطار المنظومة الرأسمالية العالمية، من هنا «يبدو أن غياب الديمقراطية (مثلاً) في محيط النظام الرأسمالي سمة دائمة لا تمت بصلة إلى «الوراثة» التقليدية عن العصور السابقة. فهو ناتج ضروري لمقتضيات التوسع الرأسمالي»^(٥). وبالتالي فإن التصنيع والتحديث اللذين نما في إطار الرأسمالية الطرقي لم يؤديا إلى ديمقراطية نظم بل إلى «تحديث الديكتاتورية فيها»^(٦).

مأزق مشروع الحداثة العربي

هل ممكن إذن تحقيق الحداثة في ظل خضوع العالم العربي لشروط هذه المنظومة الرأسمالية العالمية، وبخاصة في هذه المرحلة التاريخية التي بلغت «الكوكبية» فيها حداً لم يعد ممكناً معه التحدث عن مشاريع تنمية أو تحديث مستقلة في خياراتها السياسية والاقتصادية والثقافية، وباتت مختلف بلدان العالم أكثر ارتباطاً بالسوق الرأسمالية العالمية تسير وفق منطقها وتتطور وفق مصالح القوى المهيمنة فيها، الأمر الذي قطع الطريق على نماذج التحديث المغايرة لمنطق هذه السوق وجعل عملية التحديث وفق نموذج السوق الرأسمالية السائد يواجه على المستوى النظري أكثر من خيار مازال منطق السوق نفسه وعلاقات المنظومة الرأسمالية نفسها تحول دون تحقيقها.

فهل عملية التحديث إذاً وفق النموذج الغربي الرأسمالي، ما قام هو النموذج السائد عالمياً تحقق عبر المرور بالمراحل التاريخية التي شهدتها عملية التحديث هذه في أوروبا، أي عبر تشوير القطاع الزراعي وتوثيره فائضاً مثل شرطاً ضرورياً لتحقيق الثورة الصناعية، وبالتالي عبر البحث عن مجال خارجي يوفر مصدراً للمواد الأولية والموارد الطبيعية وسوقاً لفائض الإنتاج التي تتطلبها عملية التحديث الاقتصادي، وبالتالي هل كل ذلك الاستنزاف للموارد الطبيعية وذلك الاستغلال لشعوب الأطراف ونهب ثرواتها التي تتطلبها الثورة الصناعية وعملية التحديث عموماً في الغرب ما زال ممكناً تكرارها مرة أخرى، وبالتالي هل ذلك يتطلب إعادة إنتاج كل

المفاهيم الفكرية والمناخات الثقافية التي أنتجتها مرحلة الحداثة الأوروبية؟

أم أن عملية التحديث هذه يمكن تحقيقها عبر حرق المراحل ومحاولة اللحاق بمرحلة «الحداثة» التي بلغها الغرب على مشارف القرن الحادي والعشرين، وهل إعادة التقسيم العالمي للعمل الحالية التي تقوم على احتكار الغرب للثقافة، والتحكم بالنظام المالي العالمي، وسهولة الحصول على الموارد الطبيعية، والتحكم بوسائل الإعلام والاتصال، وأسلحة الدمار الشامل^(١٢)، تتيج للعرب ولنيرهم من بلدان العالم الثالث اللحاق بهذه المرحلة من الحداثة التي دخلت عصر المعلومات، وبالتالي يكون قد كتب للعرب ولنيرهم من مجتمعات العالم الثالث، أن تدخل في مرحلة تاريخية أكثر هجينة تتعايش فيها ثلاث موجات حضارية هي موجة الحضارة الزراعية ما قبل الرأسمالية وموجة المجتمع الصناعي «الحديث» وموجة مجتمع المعلومات والثقافة ما بعد الصناعية^(١٣).

أما الخيار الأول فهو يشترط أن الفارق بين المجتمعات «المتقدمة» التي حققت الحداثة وبين المجتمعات «المتخلفة» التي لم يحقق الحداثة هو مجرد فارق زمني، وبالتالي يمكن المجتمعات المتخلفة بعد فترة تاريخية محددة أن تتحللن إذا ما سارت على النمط الاقتصادي والثقافي والسياسي الذي سارت عليه البلدان «المتقدمة». غير أن هذا الخيار يتجاهل أن الظروف الاقتصادية والثقافية والاجتماعية للبلدان المتخلفة هي ليست الظروف نفسها للبلدان المتقدمة في مرحلة تاريخية سابقة على حداثتها. فالمجتمعات المتخلفة، على الرغم من أنها تحمل الكثير من سمات المجتمع ما قبل الحداثي سواء على مستوى نمط الإنتاج وعلاقاته أم على المستوى السياسي والاجتماعي، فهي جزء من المنظومة الرأسمالية العالمية الحالية لكن في وجهها الطرفي المتخلف التابع وليس في وجهها المركزي «المتقدم». حتى إن الطبقة البرجوازية التي تتحكم في اقتصادات هذه المجتمعات لا تحمل السمات التاريخية نفسها للطبقة البرجوازية التي قادت عملية التحديث في المجتمعات الأوروبية والتي عملت على تكييف مقتضيات الخارج لمصلحة تنمية مجتمعاتها وليس

العكس كما تفعل برجوازية البلدان المتخلفة.

وحتى إذا تجاوزنا البعد التاريخي لظاهرة التخلف فإن عملية التحديث عبر إعادة تكرار تجربة التحديث الأوروبية تبدو نظرياً مسألة مستحيلة. فما حصلت عليه البلدان الأوروبية لتحقيق تجاربها التحديثية من إمكانيات لم يعد ممكناً توفيره لبلدان أخرى. فذلك الفائض الهائل من الموارد الطبيعية والمواد الأولية الذي جرى ضخه من العالم الثالث باتجاه البلدان الأوروبية، سواء عبر الاستعمار المباشر أم عبر العلاقات غير المتكافئة التي تفرضها آلية النظام الرأسمالي العالمي على البلدان المتخلفة، هو أمر لم يعد ممكناً تكراره لمصلحة البلدان المتخلفة كما لم يعد لدى البيئة القدرة على تحمل عواقبه. ويشير تقرير التنمية البشرية لعام ١٩٩٤ إلى أن تكرار «أنماط الشمال في الجنوب سيتطلب عشرة أمثال القدر الحالي من أنواع الوقود الأحفوري وسيطلب ثروة معدنية تعادل ما هو موجود حالياً ٢٠ مرة. وفي غضون ٤٠ عاماً، ستضاعف مرة أخرى هذه المتطلبات مع تضاعف عدد سكان العالم^(١٤). كما أن ارتفاع مستويات استهلاك الجنوب من الطاقة عام ٢٠٢٥ إلى حدود مستويات استهلاك بلدان الشمال سيتطلب ارتفاع مستوى الاستهلاك العالمي نحو ٥ أضعاف. وهذا ما لا يستطيع النظام الطبيعي تحمله^(١٥).

من هنا إذا تبدل استجابة تكرار نموذج التحديث الرأسمالي الذي جرى تحقيقه في الغرب، لأنه يعجز عن توفير الشروط التاريخية والمادية التي توافرت للبلدان الأوروبية. حتى أن إمكان توافرها نظرياً يعني تدمير البيئة واستنزاف ما تبقى منها من طاقات^(١٦).

وما نشهده اليوم من عمليات تصنع في بعض بلدان العالم الثالث فهو لا يعني بالضرورة امتلاك هذه البلدان شروط التحديث التقني والعلمي، إذ غالباً ما تعجده هذه البلدان في صناعاتها علي ثقافة مستوردة لم يجر توطئتها محلياً، وبخاصة في مجال الصناعات الإلكترونية الدقيقة، أو حتى في مجال الصناعات التي لا تزال تؤسس على قاعدة «تسليم المفتاح»، وبالتالي يبقى التطور هذه الصناعات في بعض بلدان العالم الثالث لا يعبر عن امتلاك هذه البلدان شروط التحديث الصناعي بقدر ما

يعبر عن إعادة تقسيم جديد للعمل بين مراكز النظام الرأسمالي العالمي وبين أطرافه باتجاه انتقال بعض صناعات الثورة الصناعية الأولى والثورة الصناعية الثانية (تجميع السيارات والسلع الكهربائية) باتجاه بلدان الأطراف مقابل احتكار بلدان المركز صناعات الثورة الصناعية الثالثة (١٧).

ويرى سمير أمين أن «سرورة التصنيع في العالم الثالث لن تضع حدا نهائيا لعملية الاستقطاب التي أرى أنها في صلب الرأسمالية العالمية الموجودة على أرض الواقع، وسوف تنقل أولياته وأشكاله إلى صعد أخرى تقتضيها الاحتكارات التي تتمتع بها المراكز» (١٨).

أما الخيار الثاني، أي التحديث عبر حرق المراحل والقفز إلى عصر الموجة الثالثة من مجتمع الحداثة، أي عصر المعلومات (١٩)، فإن الأمر يبدو أكثر استحالة، وخصوصا إذا ما حسبنا أن الحداثة على الصعيد العلمي والتقني تفترض امتلاك القدرة على إنتاج الثقافة وتطوير العلوم في سياق عملية تحديث شاملة للمجتمع وليس الاقتصاد على مجرد استيراد هذه الثقافة جاهزة من الخارج (٢٠).

وما كان سهلا على محمد علي فعله منذ ما يزيد على القرن ونصف القرن، لنأخذ نقل الثقافة وتوطينها، أي استيعابها علميا وامتلاك القدرة على إعادة إنتاجها وتطويرها محليا، بات اليوم شبه مستحيل. فثورة التسارع الذي لتطور العلوم والثقافة المقرونة بالشروط الاقتصادية المتوافرة لدى مجتمعات المركز جعلت عملية ردم الهوة العلمية والتقنية (والحضارية) بين هذا المركز وأطرافه أكثر فأكثر صعوبة.

والسمة الأساسية لهذه المرحلة هي أن العلم نفسه بات قوة إنتاج، حيث تتميز صناعات هذه المرحلة بارتفاع معدل كثافة العلم فيها، بعدما أصبحت نتائج البحوث العلمية هي الأساس لتوفير منتجات جديدة وعمليات إنتاجية جديدة، حيث بات العلم في بعض الثقافات يحتل موقعا أكثر أهمية من رأس المال. حتى إن اتفاق بعض الشركات فوق القومية على ثقافة المعلومات والبرمجيات قد يتجاوز عند نهاية التسعينيات الاتفاق على رأس المال المادي المتجسد بالآلات

والمعدات وملحقاتها (٢١). والمواد أو القوة الصلبة (Hard Power) لم تعد تمثل في عملية الانتاج القوة المؤثرة، بحيث باتت القوة المؤثرة هي القوة المعرفية اللينة (soft power) التي تحرص البلدان المتقدمة على الاحتفاظ بهذه القوة المعرفية في الوقت الذي أخذت تتخلى عن القوة الصلبة ومعارفها للبلدان النامية (٢٢).

كل ذلك التطور العلمي والتقني ساهم في تهميش بلدان العالم الثالث أكثر فأكثر وفي اتساع الهوة العلمية والتقنية بين الشمال والجنوب، وبالتالي باتت فرص اكتسابها والمحاق بها بالنسبة إلى هذه البلدان شبه معدومة، سواء على صعيد الكمبيوتر الذي بات كل جيل منه يوفر للدولة التي تبغله سرعة على تطويره والانتقال بالتالي إلى جيل جديد، لا تقاس بما يوفره الجيل السابق له لدى دولة أخرى وقدرته على خلق جيل جديد، أم على صعيد الثقافة الإحيائية والهندسة الوراثية التي فجرت آفاقا جديدة في البحث العلمي وفي عمليات الانتاج، ساهمت في إعادة توزيع عمليات الانتاج بين الشمال والجنوب، بعد ما وفرت لدول الشمال قدرة على تخليق بدائل للعديد من السلع الزراعية الرئيسية والمواد الأولية التي تركز عليها اقتصاديات بعض بلدان الجنوب، أم على مستوى العلم الضخم (Mega-Science) الذي تعجز بلدان العالم الثالث حتى عن مجرد التفكير في الخوض فيه، لما يتطلبه هذا العلم من امكانات مختبرية كبيرة وباهظة التكاليف، واعداد كبيرة من العلماء، فضلا عن المليارات العديدة من الدولارات لكل مشروع من مشاريعه، وهي شروط لا يمكن توفيرها إلا من خلال تعاون عدد من الاقتصادات الكبيرة في العالم (٢٣).

فالهوة إذن بين بلدان الشمال وبلدان الجنوب على مستوى العلوم والثقافة تفوق اتساعا تلك الهوة التي تفصل بين هذه البلدان على المستوى الاقتصادي، إذ إن ٩٥ في المائة من جهود البحث والتطوير العلمي في العالم تجري في بلدان الشمال (٢٤)، فتوظف بلدان منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية في هذا الإطار ٣٠٠ مليار دولار سنويا (٢٥). وقد يتجاوز إنفاق الشركات فوق القومية الكبرى على ثقافة المعلومات والبرمجيات عند نهاية التسعينيات إنفاقها على رأس المال المادي المتجسد بالآلات والمعدات وملحقاتها (٢٦).

الديمقراطية الدستورية الحديثة، ولماذا قضى المشروع التحديشي لمحمد علي، ولماذا لم يتحقق مشروع عبد الناصر، ولماذا لم يتحقق مشروع تحديث العراق؟ ولماذا انهضت التجربة «الاشتراكية» في الاتحاد السوفياتي وأوروبا الشرقية، ولماذا تراجعت التجربة «الاشتراكية» في الصين مصير التخلي عن النموذج «الاشتراكي» والعودة إلى اقتصاد السوق؟

كل هذه الارتكاسات التي شهدناها تاريخ العرب الحديث وتاريخ غيرهم من الشعوب تضع مسألة الحتمية التاريخية موضع تساؤل. وتلك المقولة التي ترى أن كل مجتمع يحمل بذاته شروط تطوره وانتقاله من مرحلة تاريخية إلى أخرى أرقى، هي مقولة باتت من الضروري إعادة النظر فيها، وخصوصاً في ظل المرحلة التاريخية الرأسمالية التي لم يعد أي مجتمع من المجتمعات البشرية معها ممكناً أن يشهد عملية تطور تاريخي ذاتية مستقلة عن منظومة العلاقات الخارجية التي تؤثر في سيرورة تطور هذا المجتمع أو ذاك. من هنا تبدو «لا حتمية» الحداثة هي المصير الذي ستلقاه مجتمعات العالم الثالث ومن ضمنها المجتمع العربي، وخصوصاً أنها مجتمعات تمثل الحلقة الضعيفة في النظام الرأسمالي العالمي.

وفي هذا السياق يمكن التساؤل: هل أن «اللاحتمية» التي تجد مرجعيتها في فلسفة العلوم المستندة أساساً إلى الفيزياء الكوانتية التي قامت على انقراض النظرية الحتمية للكون التي جاء بها نيوتن، بعدما اكتشفت الفيزياء الحديثة، منذ أواخر القرن التاسع عشر، أن الذرة منقسمة بدورها إلى جسيمات أولية أصغر منها هي البروتون والنيوترون والالكترون، وهي جسيمات لا تمتلك كياناتاً محدداً بل إنها تنحرف لأن تكون موجودة (٣٠)، وهي مقدار أو كم من شيء لا يمكن تحديده هويته حتى الآن، وهي بالتالي «كون من وجود لا ندرى كنهه، وأحداث احتمالية تتحقق عندما يجري عليها عملية القياس والرصد» (٣١)، الأمر الذي يجعلنا غير قادرين على التنبؤ بالمسار الذي يسلكه الجسيم، الأمر الذي يضع موضع الشك مسألة الحتمية في العلم التي تقوم على الاعتقاد بإمكان توقع موقع الجسم إذا عرفت سرعته. «وبما أن

وما يكرس هذه الهوية العلمية والثقافية هو انتقال العلم من كونه نشاطاً خارجاً عن إطار عوامل السوق تموله الدول، إلى نشاط خاضع لشروط وحاجات الشركات التجارية، الأمر الذي يجعل للمعرفة العلمية قيمة تجارية - صناعية وعرضة لاحتكارات الشركات التجارية التي يعتمد كل منها على الاحتفاظ بسرية أبحاثه. وقد جاءت اتفاقات الجات لتكرس احتكار البلدان الصناعية وشركاتها الكبرى للتقانة المتقدمة وتعميق تبعية البلدان المتخلفة لها في المجال التقني والتحول دون ظهور منافسين لها في هذا المجال في تلك البلدان» (٣٢).

وهكذا غدت علاقة «موردي ومستخدمي المعرفة بالمعرفة التي يوردونها ويستخدمونها لميل الآن، وسوف تميل بشكل متزايد، إلى اكتساب الشكل الذي اتخذته بالفعل علاقة منتجي ومستهلكي السلع بالسلع التي ينتجونها ويستهلكونها - أي شكل القيمة. المعرفة تنتج وسوف تنتج لكي تباع، وتستهلك وسوف تستهلك لكي يجري تقييمها في إنتاج جديد. وفي كلتا الحالتين، فإن الهدف هو التبادل. تكف المعرفة عن أن تكون غاية في حد ذاتها، إنها تفقد قيمتها الاستعمالية» (٣٣).

وفي هذا السياق يرى أنطوان زحلان أن البلدان العربية لم تبدأ بعد «التجاوب مع مضامين ثورة تقانة المعلومات. وهي ستدخل القرن الحادي والعشرين بتوزع التوظيف في القطاعات مشابه لما كان عليه الحال في القرن الثامن عشر» (٣٤).

هل حداثة العرب مسألة حتمية؟

بصطدم موضوع العرب وحتمية الحداثة بإشكاليات عدة: الإشكالية الأولى هي أن مسألة الحتمية ليست حتمية. فقد أثبتت التجارب المجتمعية أن عملية التطور التاريخي للمجتمع لا تنحرف دائماً منحى تقديمها، والتطور التاريخي ربما يحمل في طياته عمليات ارتكاس إلى الخلف. من هنا فإن العرب يواجهون مصير «لا حتمية الحداثة» وليس «حتمية الحداثة». وما هو التاريخ يحمل الكثير من التجارب التي تدل على ذلك، سواء في العالم العربي أم في غيره من المناطق في العالم. فلماذا لم يتحقق حلم رواد عصر النهضة العربية في بناء الدولة

هذا التوقع أصبح مستحيلا في الفيزياء الذرية، فالتصور الكلاسيكي للحتمية ينهار تماما ليحل محله الاحتمال (٣٢).

هل هذه «اللاحتمية» في فلسفة العلوم يمكن تطبيقها على المجتمع، وبخاصة ان اللاحتمية في فلسفة العلوم تجد تفسيرها في النظرة الجزئية (الميكروية) للظواهر الفيزيائية التي تنحصر في القيام بملاحظات مباشرة للظواهر دونما الاعتراف بوجود ذاتي للموضوعات كأشياء مستقلة عن الملاحظة والقياس (٣٣)، الأمر الذي يعني أن الفيزياء الكوانتية «لا تستطيع أن تقدم لنا أية معرفة عن الموضوعات ولا عن الظواهر التي توجد مستقلة خارج نطاق فعل الملاحظة» (٣٤)، وفي هذه الحال تصبح الفيزياء الكوانتية «علما يقوم فقط بتنهيج المعطيات التي تقدمها طرق القياس» (٣٥).

أم أن اللاحتمية الاجتماعية تجد تفسيرها أكثر في شمولية النظام المجتمعي بحيث لم يعد ممكنا تفسير عملية تطور أي مجتمع بمعدل عن العوامل التي تفرضها المنظومة العالمية على هذا المجتمع، وبخاصة مع تعمق ظاهرة الكوكبية، بحيث تصبح «لا حتمية» الحدالة في المجتمع العربي محكومة بتناقضات المجتمع الرأسمالي وليس بالعوامل الذاتية لهذا المجتمع وحدها، بعدما بات الجزء المجتمعي، وبخاصة ذلك الجزء الطرفي المتلقي في أغلب الأحيان أكثر منه مرسلًا، محكومًا بالكل وفي علاقة تناقض مع بعض عناصر هذا الكل، على عكس الفيزياء الكوانتية التي ترى ان الكل هو نتاج مجموعة عمليات الجزء، بحيث إن «الكون يبدو مسكونا بعدد لا نهائي من وحدات وعي صغيرة، وغير مفكرة، مستولة عن السير التفصيلي لعمليات الكون» (٣٦).

ولا حتمية الحدالة لا تعني الانحطاط حتما، بل هي تحتمل الحدالة أيضا. وهذه «الإحتمالية» التاريخية تفترض وجود نزعة إرادية فيها يندفع المجتمع باتجاه الحدلنة التي تواجه صراعا بين قوى وعوامل مجتمعية محلية وخارجية معيقة لعملية الحدلنة وبين قوى وعوامل مساعدة على تحقيق الحدلنة.

والإشكالية الثانية هي أن مشروع الحدالة العربي،

يوصفه مشروعا عربيا وحسب، يواجه مصيرين مسدودين الأفاق في المرحلة التاريخية الراهنة:

مصير الحدلنة وفق النموذج الرأسمالي الغربي السائد عالميا، وهو أمر يفترض انتخاط العالم العربي في النظام الرأسمالي العالمي والخضوع لمنطق هذا النظام والعمل وفق آلياته، وهو أمر حاصل أصلا في كثير من جوانبه. وهذا يضع العرب بدورهم أمام مأزق مزدوج، بحيث يصطدم في أحد أوجهه بمنظومة العلاقات الرأسمالية غير المتكافئة التي تربط العرب بالمركز الرأسمالي والتي تتمثل بنظام التبعية الذي يجد جذوره مع بدايات الاختراق الاستعماري للمنطقة العربية وأخذ يتعمق أكثر فأكثر وخصوصا مع تعمق ظاهرة الكوكبية على مختلف الصعد الاقتصادية والتقنية والمعلوماتية والثقافية.

وفي وجهه الآخر فهو يصطدم بمنطق الاستغلال والسيطرة الذي يقوم عليه مشروع الحدلنة الرأسمالي، وهو يقوم على مستويين من السيطرة رافقا بالثورة الصناعية منذ بدايتها: سيطرة الانسان على الانسان، وسيطرة الانسان على الطبيعة، وكلا المستويين قاما على الاستغلال. وقد اقترن مفهوم السيطرة هذا بمفهوم التطور الثقافي الذي فجرته الثورة الصناعية ونظر له عصر التنوير وبات موضوع سيطرة الإنسان على الطبيعة معيارا للتقدم الحضاري الذي يحققه الانسان. غير أن مفهوم السيطرة هذا الذي اقترن بدوره بمفهوم «سيطرة الانسان على الانسان» (الذي نظر له الكثير من أدبيات التخلف والتنمية التي سادت الفكر الأوروبي حتى النصف الأول من هذا القرن، والتي كانت تبرر وتمهد في الوقت نفسه لسياسات الغزو والاستعمار والنهب التي مورست في حق بلدان العالم الثالث. فهل هذا المفهوم هو الذي يسعى العرب لتحقيقه؟

أما المصير الثاني فهو تخطي النموذج الرأسمالي والسير في عملية الحدلنة وفق نموذج آخر يحافظ على التوازن في علاقة الانسان بالانسان وفي علاقة الانسان بالطبيعة. وهذا يتطلب طبعاً فلسفة اقتصادية وسياسية وثقافية مخالفة تماما لمنطق السوق الذي يقوم على مبدأ تحقيق مزيد من الأرباح. وهذا النموذج يحمل في منطلقاته عوامل الاصطدام بالنموذج الرأسمالي السائد

عالميا. فهل يمكن ان يكتب النجاح لتجربة نظام بديل على مستوى بلد واحد أو منطقة واحدة من العالم. هذا مايلدو مستحيلا في هذه المرحلة التاريخية بدوره (١٣٧).

أما الإشكالية الثالثة فهي تتعلق بأداة التحديث العربية على مستوى الدولة القطرية وعلى مستوى الطبقة الاجتماعية التي ستقود مشروع التحديث وعلى مستوى الانتلجنسيا والمجتمع المدني. وإذا كانت الدولة القطرية والطبقة البوجوارية في سياق موقعهما في النظام الرأسمالي العالمي قد فشلتا في تحقيق مشروع التحديث العربي، فهل الانتلجنسيا العربية والمجتمع المدني، وبخاصة الأحزاب السياسية، قد نجحت في تحقيق ذلك من موقعها؟

لا شك في أن عصر النهضة أسس لدخول مختلف الاتجاهات الفكرية والسياسية الأوروبية الحديثة إلى المجتمع العربي، سواء الاتجاهات الليبرالية أو الاتجاهات القومية، أو الاتجاهات الاشتراكية، ووجدت هذه الاتجاهات مكانا لها وسط مجتمع محكوم ببنية ثقافية تراثية يمثل ركيزته الأساسية الإسلام، الذي لم يبق بعض مثقفيه وشيوخه بمنأى عن مؤثرات الفكر الأوروبي الحديث. وعلى الرغم من هيمنة اتجاهات الفكر الأوروبي الحديث على الخطاب السياسي العربي ومساهمتها في إعادة تجديد الأسئلة الكبرى التي أخذ هذا الخطاب على عاتقه مهمة الإجابة عنها، وبخاصة تلك الأسئلة المتعلقة بالنهضة والحداثة، فإن هذا الخطاب لم ينجح في إعادة بناء العقل العربي، أي الأداة التي يفكر بواسطتها الإنسان العربي، بغض النظر عما إذا كانت القضايا موضوع التفكير قضايا دينية تراثية أو إذا كانت قضايا «حداثة»، فظلت بنية هذا العقل بنية إيمانية، على عكس ما حدث في أوروبا إبان عصر النهضة وعصر التنوير اللذين أسسا البنية العقلانية للعقل الأوروبي بغض النظر عن مدى صوابية الأجوبة التي قدمها هذا العقل عن أسئلته الكبرى.

وها هو الإنسان العربي لا يزال في مختلف اتجاهاته الدينية والليبرالية والقومية والماركسية يتعامل مع إيمانيات مع موضوعاته الفكرية، محولا إيديولوجياته «الحداثية» إلى أديان جديدة، فمنهم من آمن بالإنجيل

ومنهم من آمن بالقرآن ومنهم من آمن بالقومية ومنهم من آمن بالماركسية ومنهم من آمن بالليبرالية الأمر الذي أنتج من جهة النزعة الأصولية على مستوى الفكر الديني، التي لا ترى في الدين إلا صورته الأولى المجردة من بعلها التاريخي، وأفقدت من جهة أخرى الأيديولوجيات «الحداثية» قدرتها على التجدد، مضفيا عليها صفة الأديان.

وفي هذا السياق الإيماني للخطاب العربي، اتخذ هذا الخطاب متحيين مختلفين: منحى الخطاب الماضوي ومنحى الخطاب الموضوعي. لذين راح كل منهما يبحث عن مشروعه «الحداثي» في نماذج حضارية غربية عن فضائهما «الزمكاني».

هل مازالت الحداثة هي النموذج الذي نبحث عنه؟

وفي النهاية تبقى الإشكالية بالأخيرة التي تراجعتها، هي أننا في الوقت الذي نبحث عن مشروعنا الحداثي متسائلين عن حتمية هذا المشروع أو احتماليته، جاعلين «المبادرة التاريخية» التي نبحث عنها تقوم على تصور للحداثة يتخذ من نموذج الحداثة الرأسمالية مرجعية قياسية له، في هذا الوقت نجد أن ذلك النموذج تتفاهم أزمته النبوية - التاريخية التي تستدعي التوقف عندها، ووضع ذلك النموذج، بوصفه مرجعية قياسية، موضع شك ونقد، وفق رؤية تكشف تناقضات هذا النموذج، وتحافظ على التوازن في علاقة الإنسان بالإنسان وعلاقة الإنسان بالطبيعة، وهما علاقتان قامت بهما الحداثة الرأسمالية عليهما وفق منطق للسيطرة قامت عليه عقلانية هذه الحداثة. فأدى ذلك إلى ما أدى إليه من استغلال واستعمار وعنصرية وحروب ومن استنزاف الموارد الطبيعية وطاقاتها وإخلال بتوازنها.

ويمكن رصد ثلاثة اتجاهات رئيسية في نقد الحداثة: الاتجاه الأصولي أو الارتدادي الذي يرى في الحداثة تدميرا للقيم وإفسادا للمجتمع وتفكيكا للمجتمع، وهو يدعو إلى العودة إلى ما قبل الحداثة في أحد نماذجها، ثم الاتجاه ما بعد... (الذي يمثل حالة اعتراضية، اعتبرها برماس أنها رد فعل محافظ وبأس على التنوير (١٣٨)، وعلى أسس الحداثة النبوية والعقلانية والذاتية

والحرية، وعلى إنجازاتها التقنية والمعمارية والاقتصادية. وهذه الاعتراضية ما بعد الحدائية لا تنطلق من نسق فكري شمولي، بل على العكس فهي تقوم على أسلوب التشظي والتفتت والتشظير (٢٩)، بحيث أصبح ما بعد الحدائية يتعلق «في حالة يستحيل فيها الإحاطة بشرعية أساسية أو إبستمولوجية، بالمعارف، وأصبح يبحث عن العلة أو العلل المحلية الجزئية، فألقى العقل النظري جانباً وأصبح يبحث في الجزئي المتشظي وفي الجوارات التصورية» (٣٠). لأن العصر هو عصر نهاية «الحكايات الكبرى» على حد تعبير ليونار، أبى موت المذاهب الكبرى التي حاولت تفسير الواقع تفسيراً شمولياً (٣١). غير أن هذا الاتجاه ما بعد الحدائي لا يتخذ طابعاً نسقياً موحداً ومرجعية نقدية واضحة بقدر ما هو مجموعة خطابات اعتراضية متنوعة «تتوحد حول نقد الأساس العقلاني والذاتي للحدائية» (٣٢).

أما الاتجاه الثالث الناقد للحدائية الرأسمالية فهو الاتجاه الماركسي الذي كشف تناقضات المجتمع الرأسمالي الصناعي، منطلقاً على عكس الاتجاه ما بعد الحدائي، من نسق فكري ومنهج تحليلي شموليين. وقد عبر عن هذا الاتجاه النقدي للحدائية الرأسمالية مجموعة من الكتاب الماركسيين بدءاً من مؤسس الماركسية، ماركس الذي ذهب إلى «حدود نفي هذا النموذج الحدائي الرأسمالي الذي يفترض تجاوزه إلى مرحلة تاريخية أخرى، واصفاً الحاضر بأنه علامة على الشر، شأنه في ذلك شأن الماضي الذي هو تمهيد للحاضر واعداً له، على عكس المستقبل الذي هو رمز للخير، معبراً ماركس في ذلك عن «الذئبة المعادية للحدائية المستشرقة للأفاق المستقبلية» (٣٣)، موضحاً أن النظام الاقتصادي البرجوازي عمل على سلعة البشر، حيث إنه «يساوي بين قيمتنا الإنسانية وسعرنا في السوق، لا أكثر ولا أقل، الأمر الذي يجبرنا على مطأ أنفسنا وتوسيعها سعيًا وراء رفع سعرنا إلى أقصى الحدود الممكنة» (٣٤)،

مروراً بإنجلز الذي انتقد منطق السيطرة على الطبيعة الذي انطلقت منه الحدائية، مشككاً في قدرة الإنسان على إخضاع الطبيعة له وفق التصور الذي يضعه هو لها، ومحذراً من مخاطر هذا الإخضاع على المدى البعيد،

مشيراً إلى أنه «علينا ألا نعتز كثيراً بانتصاراتنا البشرية على الطبيعة، فهي تنتقم منا عن كل انتصار. صحيح أن كلاً من هذه الانتصارات يؤدي بالدرجة الأولى، إلى تلك النتائج، التي توقعناها. لكنه يؤدي، بالدرجة الثانية والثالثة، إلى نتائج مغايرة تماماً، غير متوقعة، غالباً ما تلغي نتائج الأولى» (٣٥).

وصولاً إلى هربرت ماركوز الذي قدم نقداً للمجتمع الرأسمالي الصناعي قل نظيره في الفكر النقدي المعاصر (٣٦)، رابطاً بين منطق السيطرة على الطبيعة الذي قامت عليه الحدائية وبين السيطرة على الإنسان، مشيراً إلى أنه في الوقت الذي «تشدد فيه التكنولوجيا قبضتها وهيمنتها على الطبيعة نجد أن الإنسان يشدد قبضته وهيمنته تدريجياً على الإنسان. وبذلك يخسر الإنسان الحرية التي هي الشرط الضروري المسبق للتحرر» (٣٧). وهذه السيطرة على الطبيعة المرتبطة بالسيطرة على الإنسان يجري تعزيزها بالعلم، بفعل منهجه ومفاهيمه، حيث الطبيعة «المعقولة والملجومة من قبل العلم، ما تزال ماثلة في جهاز الإنتاج والتدمير التقني الذي يضمن للأفراد حياتهم ويسهلها، والذي يخضعهم في الوقت نفسه لأبواب الجحيم» (٣٨).

كما يحاول مارشال بيرمان تقديم قراءة ماركسية للحدائية، مظهراً كيف تنبثق طاقاتها المميزة ورواها ومخاوفها، من دوافع الحياة الاقتصادية الحديثة وتواترها، «من ضغطها الذي لا يرحم ولا يعرف الشبع باتجاه النمو والتقدم، من توسيعها للرغبات الإنسانية إلى ما وراء الحدود المحلية والقومية والأخلاقية، من مطالبها الناس بأن يقوموا باستغلال لا الناس الآخرين فقط، بل وأنفسهم أيضاً، من قلب جميع قيمها وتحولها اللانهائي في دوامة السوق العالمية، من تدميرها الذي لا يرحم لكل شيء، ولأى كان لاستطيع استعماله والإفادة منه» (٣٩).

وقد تمحور نقد الحدائية عموماً حول عناوين عدة، أبرزها نقد البنية الذي رفض شعار التنوير واعتبره مجرد وهم، ونظر إلى الفكر والواقع بوصفهما متجزئين متشظرين، مشيراً إلى أن النظريات والأفكار ما هي إلا تعبير عن إرادة السلطة (٤٠).

يؤدي دوره عن طريق تحكمه بالحاجات باسم مصلحة عامة زائفة، موضوعاً الظروف التي تتحقق فيها الحرية، سواء في بعدها الاقتصادي أم في بعدها السياسي أم في بعدها الفكري، إذ إن امتلاك الحرية الاقتصادية يجب أن يعني التحرر من النضال اليومي في سبيل الحياة وعدم اضطراب الإنسان بعد اليوم إلى كسب حياته، أما امتلاك الحرية السياسية فيعني أن يتحرر الأفراد من السياسة التي ليس لهم رقابة فعلية عليها، إضافة إلى الحرية الفكرية التي تعني إحياء الفكر الفردي الغارق حالياً في وسائل الاتصال الجماهيري والواقع في إسار التكيف المذهبي، كما تعني أن لا يكون هناك بعد اليوم صناع للرأي العام ولا حتى رأي عام (٥٦).

والمجتمع الصناعي الحديث كان بدوره موضع نقد، وبخاصة من قبل ماركوز الذي نفى عن الثقافة حياديتها وإمكان عزلها عن الاستعمال المكرسة له. فالمجتمع التقني في نظره هو نظام سيطرة يعمل على نفس مستوى تصورات التقنيات وإنشائها، فمقتضيات الإنتاج الكثيف المريح لا تتفق بالضرورة مع مقتضيات الإنسانية ومستلزماتها. فالمجتمع الصناعي قادر على إضفاء صفة الحاجة على ما هو زائد على الحاجة، بحيث إن الحاجات التي يلبسها هذا المجتمع هي حاجات وهمية من صنع الدعاية والإعلام ووسائل الاتصال الجماهيري. وهكذا يغدو المجتمع الصناعي الحديث برمته مجتمعاً لا عقلانياً، «لأن تطور إنتاجه لا يؤدي إلى تطور الحاجات والمواعب الإنسانية تطوراً حراً، فإن إنتاجه لا يمكن أن تستمر في التطور على الوتيرة الرابنة إلا إذا قمت تطور الحاجات والمواعب الإنسانية وفتحتها الحرة» (٥٧).

أما بعد.

وما دامت الحولنة على المستوى الثقافي طريقها مسدود على المدى القريب وفق النموذج البديل لنموذج الحولنة الرأسمالية، وادام هذا الأمر لا يعني بقاء العرب على هامش الحضارة والتاريخ على هذا الصعيد بانتظار استكمال الشروط التاريخية للسير في نموذج ما بعد رأسمالي، إذ سيكون «من الصعب على البلدان البقاء حية في اقتصاد عالمي معولم من دون الاستفادة من سياسات وطنية للعلوم موضوعة بعد إمعان في

ثم نقد الذاتية والنظر إلى الحولنة بوصفها أولوية الذات ورؤية ذاتية إلى العالم كما يرى فرانسوا فيتو، بحيث أصبح إنسان عصر الحولنة «يدرك نفسه كذات مستقلة، ذات هي علامة على صاحبها ويبان لحاملها، إثنية لا تكفي بأن تعلن عما يميزها عن الطبيعة، بل «تروض» هذا العالم وتغزوه لكي تجعله، بمختلف كائناته ومستويات إدراكه، مقاساً بالمقياس الإنساني» (٥٨). وهذا ما يطلق عليه هايدغر سمة «عصر انبثاق تصورات الإنسان للعالم» (٥٩).

ثم نقد العقلانية الحديثة، بعدما جعل التقدم التقني العقل خاضعاً لواقع الحياة وزاد من قدرته على تجديد عناصر هذا النوع من الحياة بصورة دينامية «وإذا كان الأفراد يجدون أنفسهم في الأشياء التي تكيف حياتهم، فليس ذلك لأنهم هم الذين يستنون شريعة الأشياء، بل لأنهم يقبلون بها، لا بوصفها شريعة فيزيائية وإنما بوصفها شريعة مجتمعهم» (٦٠). فالحولنة، كما يرى هوركايمر وآخرون، «ليست سوى هيمنة عقلانية ونفعية للطبيعة وللحاجات، إلى درجة أن العقل اندمج مع السلطة وأصبح بذلك طاغياً. فالحولنة طوعت لنفسها عقلاً أدولياً، اتخذت من العقل أداة في خدمة رأس المال. وتخلت هكذا عن قوته التقليدية. والعلم الحديث وجد نفسه بهذا الشكل في خدمة الفائدة التقنية بصفة كلية، وتحولت أسطورة العقلانية النفعية إلى قوة مادية» (٦١).

وهكذا نشأت عند الأخوين بوجه «نرجسية العقل»، أي اعتقاده أن الأشياء معمولة لكي يهيمن عليها، باعتماد سلطته الكونية ومحكمته العليا، على أن الواقع يقول إنه لا يملك من الكونية إلا المظاهر، أي السلطة» (٦٢).

ثم نقد الحرية الحديثة، فالحرية في مجتمع الحولنة الرأسمالية تعني «العمل أو الموت جوعاً، وتعني الكدح وعدم الأمان والقلق بالنسبة إلى الأغلبية العظمى من السكان». ويرى ماركوز أن المجتمع الصناعي يميل، بحكم تنظيمه لقاعدته الثقافية، إلى النزعة الكلية الاستبدادية، التي لا تقتصر على مجرد التمييط السياسي الإرهابي، بل تشمل التمييط الاقتصادي التقني الذي

العربي، الدينية منها والقيمية والإيديولوجية الماضية والموضوعة على السواء. وذلك يبدأ بإعادة النظر بكل وسائل تأسيس الثقافة العربية، بدءاً بمناهج التعليم المدرسية والجامعية التقنية، مروراً بتحرير الفكر العربي، بما يتضمن من فكر ديني وتراثي وحدائي، من النصبة اللاتاريخية. ومادام العقل العربي أسير مجموعة محرمات أو أصنام دينية وإيديولوجية وقيمية ماضوية أو موضوعية فهو عاجز عن إحداث ثورة ثقافية (٦١)، هي الشرط الأساسي لحدث الثقافة العربية.

ومادامت الثقافة الحدائية السائدة عالمياً ليست هي الثقافة القادرة على تحقيق مشروع حدائي يتجاوز أزمة الحداية الرأسمالية وتناقضاتها، ومادام العرب لا يملكون حتى اليوم المشروع الثقافي البديل، وحتى لو كان ذلك ممكناً فهو مشروع لا يمكنهم تحقيقه على مستوى بلد واحد أو منطقة واحدة في العالم، فإن على العرب أن يساهموا في تأسيس ثقافة عالمية ومشروع حضاري عالمي يتعدى الحضارة العالمية المأزومة المركزة على نموذج الثقافة الحدائية الرأسمالية. وهذا يضع الانتلجنسيا العربية أمام مسؤولية الانخراط في حركة انتلجنسيا فوق قومية عالمية الأفاق تحرر الثقافة العالمية من هيمنة العامل الاقتصادي التي انتجها النموذج الحدائي الرأسمالي الأوروبي، التمرکز، وتعيد تعريف الإنسان بعيداً عن تعريف فكر النهضة والأنوار الأوروبي الذي جاهر بسلطة الإنسان على الطبيعة، بل قدس الإنسان وجعله «غاية في حد ذاته»، وذلك يجعل هذا الإنسان جزءاً من منظومة طبيعية أشمل تنتفي معها نزعة الاستعلاء والاستبداد والمصادرة والسيطرة التي مارسها الإنسان ليس تجاه الكائنات الأخرى وحسب بل تجاه الشعوب الأخرى وتجاه الطبقة الأخرى داخل المجتمع.

التفكير لتوجيه منظومة علوم وثقافة فعالة (٥٨)، فإن الأمر يتطلب إضفاء «الصفة الذاتية على صناعة الإنشاعات العربية وقطاع النفط والغاز وتحويل الزراعة العربية» بحيث يكون ذلك كافياً «للحس على ثورة صناعية طال ارتقابها» (٥٩)، وذلك من خلال تأسيس منظومة مؤسسات العلوم والثقافة تتألف، كما يرى انطوان زحلان، من شبكات وعمليات تدعم وتوحد: تعليم القوة البشرية العلمية، وأنشطة البحث والتطوير، وتطوير منظمات وطنية استشارية للمهندسة والتخطيط وتأمين مساهمتها الفعالة، وتطوير خدمات المعلومات، وتأسيس وتعزيز خدمات المقاييس والقواعد القانونية والاختبارات، والجمعيات الحرفية، والأطر القانونية اللازمة لدعم مجمع النشاط الفكري، وتطوير خدمات مالية فعالة للصناعة والمؤسسات الاستشارية الوطنية، وإدخال العلوم والثقافة في الاقتصاد الوطني والثقافة القومية (٦٠). لكن كل ذلك يتطلب وجود أنظمة سياسية وطنية ديمقراطية، وطبقة رأسمالية وطنية تكيف علاقاتها الاقتصادية بالخارج (أي بالسوق العالمية) لمصلحة مشروع التنمية في الداخل، وذلك يتطلب إسقاط مقولة الربح السريع النظرة الاقتصادية القصيرة المدى والسعي لبناء اقتصاد وطني على المدين المتوسط والبعيد. وهذا بدوره لا يمكن أن يتحقق في ظل تراجع دور الدولة في النشاط الاقتصادي، على مستوى التخطيط على الأقل.

أما على المستوى الثقافي فلا بد من إحداث ثورة ثقافية في المجتمع العربي تبدأ بتجاوز الفكر الإيماني، والسعي لعقلنة الثقافة العربية، لكن عقلنة على مستوى منهج التفكير متحررة من المضامين الاستمولوجية لعقلنة الحداية الرأسمالية الأوروبية التمرکز. وهذه العقلنة تتطلب تأسيس منهج تفكير نقدي شككي يعمل على تحطيم الأصنام، كل الأصنام المثبتة في العقل

الهوامش

- (١) فتحي التريكي ورشيد التريكي، فلسفة الحداية (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٢)، ص ٢٩.
- (٢) مالكوم براد بري، الحداية ١، ترجمة مؤيد فوزي حسن (حلب: مركز الإنماء الحضاري، ١٩٩٥)، ط ٢، ص ٢٦.
- (٣) محمد الشيخ ويسار الطائري (تريب وتريب)، مقاربات في الحداية وما بعد الحداية: حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٦)، ص ٧٥، ٧٨، ٩٠.

- (٤) فارس أبي صعب، «هل نحن دولة حديثة؟»، أبعاد، العدد ٥ (حزيران/يونيو ١٩٩٦)، ص ٩-١٠.
- (٥) محمد عابد الجابري، المشروع الهضوي العربي: مراجعة نقدية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦).
- (٦) عبد العزيز الدوري، التكوين التاريخي للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤.
- (٧) أبي صعب، «هل نحن دولة حديثة؟» ص ٩.
- (٨) المصدر نفسه، ص ٩-١٠.
- (٩) المصدر نفسه، ص ١٩.
- (١٠) سمير أمين، بعض قضايا المستقبل: تأملات حول تحديات العالم المعاصر (بيروت: دار الفارابي، ١٩٩٠)، ص ٤٦.
- (١١) المصدر نفسه، ص ٤٦.
- (١٢) سمير أمين، «تحديات العولمة»، شؤون الأوسط، العدد ٧١ (نيسان/أبريل ١٩٩٨)، ص ٥٤.
- (١٣) Alven Toffler, The Third Wave.
- (١٤) برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، تقرير التنمية البشرية لعام ١٩٩٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)، ص ١٨.
- (١٥) فارس أبي صعب «نحو حركة انتلجسيا فوق قومية» - أبعاد، العدد ٣ (أيار / مايو ١٩٩٥)، ص ٤٥.
- (١٦) المصدر نفسه، ص ٤٥.
- (١٧) رمزي زكي، الليبرالية المتوحشة: ملاحظات حول التوجهات الجديدة للرأسمالية المعاصرة (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٩٣)، ص ٢١٢.
- (١٨) سمير أمين، «تحديات العولمة».
- (١٩) Alven Toffler, The Third Wave.
- (٢٠) جورج قرم، التنمية الاقتصادية، مآزق الاستعانة في العالم الثالث في المنظار التاريخي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢)، ط ٢ ص ١٤٦.
- (٢١) محمود عبد الفضيل، تعقيب على: أنطوان زحلاّن، «العرب والتطور التقني» ونيل علي، «ثورة المعلومات الجوانب التقنية» في: العرب والعولمة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨)، ص ١٤١.
- (٢٢) عبد الله الديوب جي، تعقيب على: أنطوان زحلاّن، «العرب والتطور التقني»، ونيل علي، «ثورة المعلومات: الجوانب التقنية» في: العرب والعولمة، ص ١٢٣، ١٢٥.
- (٢٣) أنطوان زحلاّن، العرب والتجدي التقني: عالم بلا حدود، المستقبل العربي، العدد ١٨٠ (شباط/فبراير ١٩٩٤)، ص ١٠٤.
- (٢٤) أبي صعب، «نحو حركة انتلجسيا فوق قومية»، ص ٢٨.
- (٢٥) زحلاّن، المصدر نفسه، ص ١٠٣.
- (٢٦) محمود عبد الفضيل، تعقيب على: أنطوان زحلاّن، «العرب والتطور التقني»، ونيل علي، «ثورة المعلومات: الجوانب التقنية»، ص ١٣١.
- (٢٧) إبراهيم المسري، الغات وأحوالها: النظام الجديد للتجارة العالمية ومستقبل التنمية العربية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥)، ص ٤٧.
- (٢٨) جان فرانسوا ليوناز، الوضع ما بعد الحداثي، ترجمة أحمد حسان (القاهرة: دار شرقايت، ١٩٩٤)، ص ٢٨.
- (٢٩) أنطوان زحلاّن، «العولمة والتطور التقني»، في: العرب والعولمة، ص ٨٥.
- (٣٠) فراس السواح، دين الإنسان: بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني (دمشق: دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، ١٩٩٤)، ص ٣٣٧.
- (٣١) المصدر نفسه، ص ٣٣٧.
- (٣٢) محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة في تطور الفكر العلمي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)، ط ٢، ص ٣٨١.
- (٣٣) فاطم الكيف، نقد الاتجاهات الوضعية، في: محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، ص ٤٤٧.
- (٣٤) المصدر نفسه، ص ٤٤٩.
- (٣٥) المصدر نفسه، ص ٤٤٩.
- (٣٦) السواح، دين الإنسان: بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، ص ٣٤٩.
- (٣٧) أبي صعب، «نحو حركة انتلجسيا فوق قومية».
- (٣٨) الشيخ والطاوي (تعريب وتحرير)، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة: حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، ص ١١.
- (٣٩) المصدر نفسه، ص ٢٢.
- (٤٠) ساني أدهم، ما بعد الحداثة: انفجار عقل أواخر القرن، النص: الفسحة المضطربة (بيروت: دار كتابات، ١٩٩٤)، ص ٥١.

- (٤١) الشيخ والطائري، المصبر نفسه، ص ١١.
- (٤٢) المصبر نفسه، ص ١٦.
- (٤٣) المصبر نفسه، ص ١٢٩.
- (٤٤) مارشال بيرمان، حداثة التخلف: تجربة الحداثة، ترجمة فاضل جحكر (نيقوسيا: مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، ١٩٩٣)، ص ١٠١.
- (٤٥) فريدريك انجلز، دياكتيك الطبيعة، تمريب وتقديم توفيق سلوم (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٨)، ص ١٧١.
- (٤٦) أنظر: هيرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرايشي (بيروت: دار الآداب، ١٩٨٨)، ط ٣.
- (٤٧) المصبر نفسه، ص ٢٦٤.
- (٤٨) المصبر نفسه، ص ١٥٢.
- (٤٩) بيرمان، حداثة التخلف: تجربة الحداثة.
- (٥٠) مثل هذا الانجاء ما بعد البنيوي ميشيل فوكو وجاك داريلا وجيل دولوز وفرنسوا ليوتار. انظر: الشيخ والطائري (تمريب وتقريب)، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة: حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، ص ١٦.
- (٥١) المصبر نفسه، ص ١٢.
- (٥٢) المصبر نفسه، ص ١٢.
- (٥٣) ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص ٤٧.
- (٥٤) التركي، فلسفة الحداثة، ص ٩٢.
- (٥٥) الشيخ والطائري، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة: حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، ص ٩٧.
- (٥٦) ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص ٣٨، ٤٠.
- (٥٧) المصبر نفسه، ص ١١، ١٢، ٣٧، ٣٩، ٤٠، ٤٥، ٥٤.
- (٥٨) زحلان، الدولة والتطور التقني، ص ١٠٢.
- (٥٩) المصبر نفسه، ص ١٠٢.
- (٦٠) المصبر نفسه، ص ٩١، ٩٢.
- (٦١) أنظر: سمير أمين، نحو نظرية للثقافة: نقد التمركز الأوروبي والتمركز الأوروبي المعكوس (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٩)، ص ٢٧، ٦٥، ٨٤، ٨٥.



هاجس الحداثة في الفكر العربي المعاصر أو إشكالية التجاوز والتأسيس عند الدكتور محمد أركون*

عبد الله موسى*

وعوامل حضارية متصلة بعمق الهوية وتزايدها بين الأنا والآخر.

من هذه العوامل وغيرها أضحت إشكاليات الفكر العربي اليوم تتضمن مسألة النهوض العربي المتعثر حتى الآن، كما تتضمن محاولة الاجابة عن: لماذا الوضع العربي العام في حالة نكوص مطرد، بينما وضع مجتمعات أخرى في حالة تقدم مطرد؟ وما هي السبل الكفيلة بتحقيق حد من النهوض أو التوازن؟ وبصيغة جوهرية إشكالية الأصالة والمعاصرة أو العلاقة الفكرية (الثقافية) بينه وبين الآخر (الغرب). فبصدد هذه الاشكالية نجد اجماع المفكرين على الرغبة في طرح البديل من خلال مدارة مسألة التراث بجديّة كأهم شرط لتحقيق النهضة. غير أن التوجهات بهذا الصدد قد اختلفت من حيث المنهج والموقف من التراث ومصداقيته.

ولذا وغير بعيد عما يجري في الحقل المعرفي الغربي اكتشف الفكر العربي المعاصر (في السنوات الأخيرة) هذا التحول النظري والمعرفي الكبير الذي عرفه العقل الغربي والمتمحور حول (مسألة الحداثة وما يبعدها) مما جعل بعض الكتابات المتميزة تنطلق من نفس هذه الطروحات - طروحات العقل الغربي - في تجاوز المأزق

ان مشاريع نقد التراث المتبلورة في حقل الدراسات الفلسفية العربية اليوم تؤشر على توجه فكري متشيع بروح فلسفة الأنوار، اذ منذ أواخر القرن التاسع عشر والمفكرون النهضويون يقولون تارة بـ «تجديد العقل العربي» أو بـ «تجديد الفكر العربي» وتارة أخرى بـ «نقد العقل العربي» وتحليل الآليات العقلية التي تستند إليها الأنماط الفكرية المختلفة التي عرفها النظام الفكري العربي. ذلك ما يتجلى في المحاولات الفكرية المتمثلة في تشريح المنظومات الفكرية التراثية للموقوف على أبعادها، وإبراز حدودها ومحدوديتها المعرفية والزمانية. مما جعل هاجس التجديد الفكري كمطلب وشعار يستولى على أذهان المثقفين منذ «الأفغاني» إلى «حسن حنفي»، ومنذ «فرح أنطون» إلى محمد أركون، هؤلاء الذين جملوا التجديد عنواناً لمؤلفاتهم ودراساتهم.. فلكل يطلب تجديد التراث، أو المناهج.. لكن ما حصل أن «التجديد» لم يبق حبيس الشعار أو المطلب بل تحول إلى إشكالية من إشكاليات الفكر العربي المعاصر هذا التحول الذي أفضت به عدة عوامل منها ما هو تاريخي يتصل بطبيعة الحس الزمني والحرص على وصل الحاضر بالماضى (مفاخر ومآثر الأجداد) وعوامل قومية سياسية متصلة بالوعي والشعور بالهوية والقومية الواحدة..

(*) استاذ في معهد الفلسفة - جامعة وهران - الجزائر

«لحمتها» الدينية العميقة، كما تتشكل في إطار هذه المراحل بنية العقل الاسلامي «ومعاد انتاجها في صورة تراكيب مستلزمات السيادة والسلطة السياسية، ويختلط فيها العقل بالأسطورة بالخيال» (٤). يتم ذلك في إطار ما يسميه «أركون» بـ «نمط انتاج مجتمعات الكتاب» (٥)، إذ في هذا النمط يصف الانتاج الفكري العربي - الاسلامي بقوله: «إذا نظرنا الى ناحية الباحثين العرب المسلمين، وجدنا تأخرًا وطفًا ونواقص أشد إيلامًا وحزنًا، إن تفاقم المشاكل السياسية، الاجتماعية والاقتصادية منذ سنوات السبعينيات يفسر لنا سبب الانخفاض الواضح للإنتاج العلمي في المجال العربي والإسلامي كما ونوعًا، أما الأدبيات النضالية فهي على عكس من ذلك ووفرة وغزيرة جدًا» (٦) وضمن إطار هذا النقد الموجه للعقل الاسلامي يقدم أركون تقسيمًا رباعيًا للحقارات المنهجية = أي للقراءات السابقة للتراث الفكري - على الشكل الآتي:

١ - الخطاب الإسلامي النضالي: الذي يفرس ضمن البعد الأسطوري للتراث في الوقت الذي يلمن فيه على غير وحي منه المضامين الدينية لهذا التراث بالذات،

٢ - الخطاب الإسلامي الكلاسيكي: الذي يفسح عن التراث في مرحلة تشكله وترسيخه داخل مجموعة نصية موثوقة أو عنصرية.

٣ - الخطاب الاستشراقي: الذي يعتمد منهجية الفقد الفيلولوجي والتاريخي الذي تغلب عليه النزعة التاريخية والوضعية الخاصة بالقرن التاسع عشر.

٤ - خطاب المعلوم الإنسانية: الذي يهدف إلى الكشف عن الأسئلة المطموسة في الخطابات السابقة، وإبراز العناصر المسكوت عنها فيها، أي «جوانب اللامفكر وما يستحيل التفكير فيه» (٧).

على ضوء هذه المقاربات يبعد أركون إلى التأكيد على أن أولى منهجات نقد العقل العربي - الإسلامي هي إزاحة القراءات السابقة للتراث الفكري وبيان ضماثلها المنهجية، لتجاوز عوائق الخطاب الغربي المتخاصر المتصف «بالوحي الأسطوري والتاريخانية الوضعية» - في نظره - إلى منطلقات جديدة في تحديد العقل العربي - الإسلامي ورسم أرضيته الجينالوجية، وهي «منطلقات

الذي انتهى إليه اليوم الفكر العربي المعاصر. هذه الكتابات التي يصفها «السيد ولدبا» بـ «بروز جزئية طموحة في تحويل إشكالية المشروع الثقافي العربي من «التحديث» أو «الثورة» إلى «نقد العقل ذاته»، أي نقد العقل العربي الذي أنتج تاريخها هذا التراث والذي مازال جزءًا منا نعيشه ونفكر من داخله، ونحاول تجاوزه أو إعادة بناؤه في خطابنا المعاصر» (٨). فمن هذه الحاجة الملحة إلى نقد العقل العربي كتب «معمد أركون» نقد العقل الاسلامي - الذي يرجع إلى العربية تحت عنوان «تاريخية الفكر العربي الاسلامي» ويقدم مشروعه النقدي الذي يكمن في «تأسيس تاريخ مفتوح وتطبيق للفكر الاسلامي». إذ ينعث مشروعه بأنه «شديد الجدة وشديد التعميد» (٩)، وأن الغاية من نقد العقل الاسلامي هي «محاولة ترسيخ تقاليد البحث العلمي المتعدد المشارب والصناعات، من أجل تجاوز العنصر الأوربي، وتحطيم الظنرر اللاهوتي في اتجاه الدفاع إلى أن الوحي والحقيقة والتاريخ أمور مترابطة ومتفاعلة بشكل محايث» (١٠). من هذا المنطلق الذي يلمن عنه، يكتفى «أركون» بمحصر مجاله ويلائمه في الموضوعات الكلاسيكية من قبيل: القرآن وتجربة المدينة، ومشكلة الخلافة، وأصول الدين، وأصول الفقه، ومكانة الفلسفة في مجال الشارح الاسلامي، ثم العقل الوضعي والنهضة، لكنه رغم محافظته على الهيكل الكلاسيكي للعقل الاسلامي حدد غاية بحثه في معرفة طبيعة العامل العقلاني والعامل الخيالي - الأسطوري - وطبيعة تداخلهما وعبراهما في مختلف نشاطات الفكر التي سادت المحيط التاريخي الاسلامي. إذ تحدث «أركون» عن ثلاث مراحل في تكوين العقل العربي الاسلامي:

١ - المرحلة الكلاسيكية: وهي مرحلة التأسيس والبدليات.

٢ - المرحلة العدمية: وهي مرحلة التقليد، وتكريس التقليد والاجترار.

٣ - المرحلة الحديثة والمعاصرة: وهي مرحلة ما يعرف اليوم بالنهضة والثورة.

تتداخل هذه المراحل - في نظره - وتبتر وتقطع في فضاء العقل الاسلامي، لكنها لا تنفصل وذلك بفعل

تتنمى عموماً إلى شبكة التحليل الواسعة التي أفرزتها إيثيمولوجيا ما بعد الوضعية ومساهمات العلوم الإنسانية فى نسخها النقدية الجديدة» (٨).

ضمن هذا المنظور تبنى آركون نمط التحليل النبوى كمرحلة لازمة واعتمد مقياس التاريخ الحفرى فى رسم حركية المفاهيم ونظام المعارف، وكانت منهجيته القائمة على الأنثروبولوجيا والتحليل اللسانى - السيميائى تلخص فى إخضاع القرآن الكريم «لمحك النقد التاريخى المقارن، والتحليل الأسنى التفكيكى، وللتأمل الفلسفى المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعته وتحولاته وانتهامه» (٩). أى ما يسمى عند «بالإسلاميات التطبيقية» - على غرار «الأنثروبولوجيا التطبيقية» التى قد طبقت على النصوص المسيحية - إلا أنها عند آركون - أى الإسلاميات التطبيقية - هى «مساهمة عامة تدرس الإسلام ضمن منظور يهدف لإنجاز الأنثروبولوجيا الدينية» (١٠)، فلذا هى ممارسة تتطلب تعدد التخصصات وجهود الباحثين... وتعدد الحقول المعرفية فى مشروع «الإسلاميات المطبقة» وتحقيق هذه المنهجية يتم عبر إزاحة مسلمات «الإسلاميات الأرثوذكسية» التى أساسها: أحادية الحقيقة المطلقة المنحصرة فى الرسالة الدينية، والموقف المقدس للأنبيا من منظور «الخلاص الأخرى»، وعدم الشكل فى صيغة «الحكايات» التى تنقل عجائب أمورهم: إنها مسلمات «التراث الإسلامى الكلى» ذات الوظيفة الإيديولوجية فى صراع الشرعية المعرفية والسياسية، الذى يخترق كل مراحل التاريخ الإسلامى، وعليه يتم تجاوز الموقف الأرثوذكسى - فى نظره - عبر المقاربات التالية:

أ - المقاربة السيميائية اللغوية: أى استخدام مقولات السيمياء واللسانيات من أجل عودة نقدية للمواد المقررة لمعرفة «كيف تقوم العلامات المستخدمة فى النصوص بالدلالة وتوليد المعنى؟ ما الآليات اللسانية أو اللغوية المستخدمة من أجل إنتاج هذا المعنى المحدد وليس أى معنى آخر غيره؟ لِمَ يَنبَغِي هذا المعنى وضمن أى شروط؟» (١١).

ب - المقاربة التاريخية والوسولوجية: والهدف منها تفويض «الرؤية الدينية للتاريخ» كما مارسها العلماء

المسلمون الأوائل الذين «يهتمون بالأحداث الزمنية المتسلسلة وبالسيرة الذاتية والحكايات المناسبة من أجل البرهنة على صحة المادة المنقولة أو المروية وموثوقيتها» (١٢).

ج - المقاربة الثيولوجية الدوغمائية: أى إخضاع الثيولوجيا «للقواعد والمناهج المشتركة المطبقة على كل عملية معرفية» ومن أجل ذلك لابد من دراسة الوحي انطلاقاً من «معطيات جديدة» وهى معطيات الأنثروبولوجيا الدينية، وعلم النفس المعرفة للذين يعلمنا «أن الإيمان يتطابق عموماً مع دوافع الرغبة الأكثر استعصاء على الكبح ومع مضامين الذاكرة الأكثر تعقيداً. ومع تصورات المخيال الأكثر استيهاماً ومع نبضات القلب الأكثر قوة ومع إلحاحات العقل الأكثر صرامة» (١٣).

من هذه المقاربات نلاحظ أن استثمار مفهوم «الإبستيمى» عند آركون فى نقد مركزات العقل الإسلامى ماهى سوى دورة مفاهيمية ضد ما رسخته الدراسات السلفية والدراسات الإشتراكية فيما يخص مسألة التراث، لأن الكتابة السلفية والكتابة الإشتراكية فى نظره «الاهتمام بالأسئلة التى يطرحها العقل النقدي والعقل الجدلى والعوائق الإيثيمولوجية التى توجه البحث الراهن، إنهما لا يتساءلان عن المنهجية التاريخية والنقد «النيشوى» للقيمة» (١٤). إذن لم تعد صالحة تماماً «للتفكير بصورة جدية فى نظام المعرفة الإسلامية» (١٥). فنبغى تجديد دراسة الفكر العربى المحكوم حتى اللحظة بالمناخ العقلى القروسطى = على الرغم من الجهود التى بذلت فى مرحلتى «النهضة» «الثورة». كما نبغى طرح الإنشكاليات الألباسية من جديد، أو إعادة طرحها بشكل مختلف جلبها على ضوء مناهج علوم الإنسان والمجموعات السائدة حالياً، من أجل القدرة على إنتاج أسئلة جديدة فى باب قراءة الفكر الإسلامى.

لذا تنوع أساليب المقاربة، وتنوع الأدوات والمفاهيم تعنى عند آركون فرصة لإعادة إنتاج المعانى، ولاكتشاف المكيوت، اللامفكر فيه فى تراثنا. تلك جوانب من مظاهر الاستراتيجية النقدية التى يمارسها ويسعى بها لتأسيس مشروع نقدي جديد حول الموقف من التراث.

التناقضات والغموض وإن أخذت طابعاً معرفياً. لأن
الحجج اليوم إلى التوفيق أو التصالح.. أصبح لا يحمل أى
شرط للنهوض، بل يعمق الطرح الخاطيء للاشكالية من
أساسها، إذ ليس هناك حديث اليوم عن ثقافة قومية
خارج إطار الزمان والمكان، بل كل ثقافة تتخذ طابعاً
قومياً هي عالمية في جوهرها.. وبالتالي يصعب تصور
ثقافة ما مناقضة لثقافة أخرى، لأن الجديد في أى ثقافة
هو عبارة عن تفاعل ثقافات أسم مختلفة، ومن ثم كيف
يمكن وضع ثقافة (قديمة) فى تضاد مع ثقافة جديدة
ولو مع فرع من فروعها.. ألم تكن ثقافتنا القديمة نتاج
تفاعل ثقافات (العرب، اليونان..) وكذا ثقافة أوروبا
(المعاصرة) كانت نتاج تفاعل ثقافات وحضارات قديمة
منها حضارتنا وثقافات جديدة قومية (كفرنسا، ألمانيا،
بريطانيا).

ونحن نطرح هذه الاشكالية مازلتنا نشعر بنفس الحصار
القائم على مسبقات معرفية وقوالب جاهزة.. والتي لا تعبر
الا عن حالة من انحطاط جديد فى اعتقادنا، فالثقافة
الأوروبية لم تعد ثقافة أوروبية فقط، بل غدت جزءاً
أساسياً من البنية الثقافية العربية الحديثة، بمعنى لقد
غدت ثقافة عربية بكييفية معينة، وبالتالي لم يعد الصراع
هو صراع الأنا / الآخر، حداثة / تقليد.. بل غدا صراعاً
بين تيارات فكرية حول أى التيار الأقدر على تحقيق تقدم
أو نقلة للمجتمع وتطوره.

لأننا: فالحداثة إذا كانت تعبر عن مشروع حضارى،
فانه اضطرارى فى الفكر العربى، اضطرارى بقدر ما يمثل
المدخل الاستشراقى لدخول العصر، ولبناء هيكله
مؤسسية تحمل امكانات التقدم أكثر من احتمالات
الانكسار.. لبلدا فأى مشروع عقلانى فى الفكر
والممارسة العلمية لن يكون ناجحاً - فى اعتقادنا - ما
لم يحافظ على مسافة بينه وبين الواقع، هذه المسافة
التي تضمن له رؤية وممارسة نقدية قائمة على منطق
تاريخائى اتجاه ما هو سائد من ايديولوجيا (وعى زائف)
ولا عقلائى كعمل أولى فى عملية العقلنة التاريخية. لأن
التحليل مشروع شمولى كونى محدد بغاية تتمثل فى
استيعاب معطيات الماضى وتجاوزها، والتكيف مع
متطلبات الحاضر بتطويراته الجديدة هذا التكيف الذى

لكن وانطلاقاً من هذه المقاربة أو الاستراتيجية فى
«نقد العقل» - والتي وودت فى الحقل الفلسفى
والابستمولوجى الغربى - هل بإمكانها - أى المقاربة
ذاتها - أن تحدث قطيعة فعلية مع اشكاليات الفكر
العربى الراهنة؟ سؤال النهضة مثلاً الذى لا زال يؤسس
مشروع التحديث فى الفكر العربى المعاصر. وهل
بإمكان تأسيس هذه المقاربة أو الاستراتيجية فى
مجتمعات لم تعرف الحداثة بعد؟ - على حد تساؤل
د. محمد محبوب.

وعليه وعلى ضوء ما تمّ عرضه، نقدم ملاحظتين:
أولاً: نعتقد بأن نقد العقل فى مشروع الفكر العربى
المعاصر يعد شكلاً من أشكال الوعى المتنامى، يجب
أن يتم أخذه فى إطار واقعه التاريخى - الاجتماعى، وأن
موقف الانقطاع فى العقل العربى عن التراث أو عن
العصر يعكس لا محالة الانقطاع الحضارى بين ماضينا
وحاضرنا. وإذا مازلتنا فى عصر التحرر، ولم ندخل بعد
وبصفة نهائية عصر الحداثة. اننا نصدر هذه النتيجة عن
وضع الفكر العربى فى مقابل العقلانية الأوروبية التي
أنتجت نوعاً من اللامعقول أو أدت الى حياة لا معقولة
(أى وضع غير عقلانى) يعكسه تفكير ينادى اليوم
بالفردية، بالاختلاف... بمعنى آخر اذا كانت أوروبا
منبت العقلانية عبر تاريخها وتطورها الحديث قد تمرت
ضد عقلانياتها ومظاهرها اللامعقولة، بشكل مشروع
ومبرر.. فما موقع التفكير العربى المعاصر لذاته بعدما
يزيد على قرن ونصف فى الاشكالية ذاتها التي يعيشها
كمعضلة وهي مشكلة التراث والحداثة، الهوية والتفتح..
مازال يصوغها ويوددها المرة تلو الأخرى محاولاً كل مرة
ايجاد سبل التوفيق بين مقومات الأنا / الآخر ... والحال
هكذا سيستمر الفكر العربى ضد من؟ ويختلف مع من؟
وهل حضور الاشكالية (شبه الدائم) يعبر عن وجود أزمة
أم ارهاصات نهضة؟

وهل الاشكالية (فى حد ذاتها) تعبير عن هاجس
مستمر، أم تعبير عن عجز؟ فى حين أن الاشكالية الأنا /
الآخر اذا كانت صحيحة بداية عصر النهضة العربية -
مما جعلها تتخذ طابع الصراع الايديولوجى - فاليوم
طرحها فى الفكر العربى المعاصر يحمل الكثير من

- استعداد للاعتراف أيضا بأن علاقتنا مع الآخر ليست علاقة صراع بل علاقة تفاعل لا محيد عنها.

كما نكتفى بأنه لا يمكن تأسيس حدائق فعلية بدون توفر مناخ نهضة حقيقية تتمثل في تحرير الحدائق العربية الراهنة من كل المسلمات الأنطولوجية والميتافيزيقية. وإطلاق العنان للنقد، وتحرير الفرد والاختلاف وإقرار عمل جاد يستقرى دقائق واقع الراهن من خلال الحرص على معرفة الآخر والانفتاح عليه لإفادته والاستفادة منه. فإذا حدث هذا وتحقق بهذه المواصفات فإننا نكون بالفعل قد حققنا ما نريده من التحديث.

نعني به التفاعل والدراسة، ومن ثم «التبينة» من أجل تأسيس وبناء إطار ثقافي جديد، يختلف عن التراث وإن كان يأخذ شكله القومي، يختلف عن الثقافة العالمية وإن كان يستفيد من حداثة. لذا حتى وإن كانت إشكالية الحدائق كما هي مطروحة اليوم في الفكر العربي المعاصر حتى وإن كانت غير قادرة على ضوء الأزمات التي مرت بها أن نسميها حقيقة أو منهجا نكتفى بالقول أنها مجرد استعداد:

- استعداد لتقبل مفاهيم تكسر ما لدينا.

- استعداد لقبول واستقبال منظومات عقلية معرفية مخالفة لما لدينا.

الهوامش

- (١) السيد ولدباي: مقال: أزمة التوير في المشروع الثقافي العربي المعاصر - إشكالية نقد العقل نموذجاً. مجلة المستقبل العربي عدد ١٤٥ / ٣ سنة ١٩٩١. ص ٤٦.
- (٢) محمد أركون. تاريخية الفكر العربي الإسلامي. ترجمة هاشم صالح. بيروت. مركز الإنماء القومي ١٩٨٦. ص ١٢.
- (٣) Mohamed arkoun, pour une critique de La raison islamique. paris. ed. maison neuve et Larose. 1984 p.9 et (١٠)
- (٤) نفسه ص ١٦٢.
- (٥) نفسه ص ١٦٢.
- (٦) محمد أركون المصدر السابق تاريخية الفكر العربي الإسلامي ص ١٥.
- (٧) نفسه ص ١٧ و ١٨.
- (٨) انظر السيد ولدباي. المرجع السابق ص ٤٨.
- (٩) م. أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي - المصدر السابق ص ٦٥.
- (١٠) M.ARKOUN "Lecture du Coran. Islam d'hier et aujourd'hui" ed Maison Neuve et Larousse Paris 1983 p (١٠)
- 17.
- (١١) م. أركون: الفكر الإسلامي: قراءة علمية. ترجمة هاشم صالح. بيروت. مركز الإنماء القومي. ١٩٨٧. ص ٣٢ و ٣٥.
- (١٢) نفسه ص ٣٥ و ٤٢.
- (١٣) نفسه ص ٤٤.
- (١٤) M.ARKOUN: "Essais sur la pensée Islamique" ed Maison Neuve et Larose Paris 1984 p 9 et 10.
- (١٥) Mohamed Arkoun. pour une critique de la raison islamique. paris. ed.maison neuve et Larousse. 1984 p101.



ملاحظات حول الحداثة فى مصر

بيتر جران*
ترجمة : محمد يونس

الوحيدة بالعالم الخارجى والحداثة فى حين أن النهج الثانى يوسع نطاق المحكمين والمساهمين فى مثل هذه المناقشة على نحو ملحوظ. وليس من الغريب أن تشجع الدولة النهج الأول وليس هناك دافع لوضع مصر الحديثة على المحك كبديل من بلدان العالم. وبكفى ببساطة الشكوى من هذا الملمح أو ذاك فى البلد باعتباره لا يرقى إلى المستويات الأوروبية كسبيل للابقاء على النموذج.

فما الذى يعنيه انتصار الليبرالية المتمركزة حول أوربا بالنسبة لفكرة الحداثة؟ إن ذلك يعنى فى الأساس أن فكرة الحداثة تتركز على العلم والتكنولوجيا وذلك بهدف استبعاد كثير من القضايا الأخرى، ويجعل ذلك الأمر برمته محدوتا استنادا إلى أن التركيز يتم على نقطة هى أفضلية الحاضر، والأمر السهم فى العلم على وجه التحديد هو ما يقدمه من الجديد، والعلم والانغماس فى الحاضر فكرتان لا يمكن استبدال أى منهما بالأخرى من الزاوية التاريخية. لكن الليبرالية تجعلهما على هذا النحو. وهناك سياسة فى الوقت الراهن تتمثل فى عدم إبراز قيمة المراحل التاريخية التى يبدو فيها كل من العلم والتكنولوجيا متوازنين مع احتياجات المجتمع والاكتفاء ببساطة بالإشادة بالحاضر والتكنولوجيا الأجنبية بصفة

الحداثة مفهوم مهم من مفاهيم الفكر، حيث يناضل الكثير من المدارس الفكرية جاهدا للسيطرة عليه، ذلك أن أى اتجاه فكرى سواء أكان من اليسار أم من اليمين أم الوسط بصفة عامة يتمكن من السيطرة عليه، يمتلك الأساس الذى يمكنه من الفصل فيما إذا كانت هذه السياسة أو الثقافة أو تلك تقدمية أم رجعية، كافية أم غير كافية.. إلى آخر ذلك.

وكل من يستبعد من هذا الخطاب يعانى من صعوبة كبيرة فى امتلاك نقد واضح المعالم. والمتنصر فى مصر منذ زمن بعيد هو اتجاه الحداثة الليبرالى، أما اتجاه الكتاب الماركسيين واتجاه مدرسة الحضارة اليمينية فإنه أقل تأثيرا، والاتجاه الماركسى على نحو خاص أقلهما تأثيرا.

ونظرة الحداثة الليبرالية لديها بصفة أساسية أسلوبيان محتملان لتطوير فكرة الحداثة الخاصة بها. وأحد هذين الأسلوبين هو جعل أوربا المقياس العام للحداثة وتحديد خصائص مايجرى فى مصر فى ضوء مدى قربه أو بعده عما يجرى فى أوربا. أما الأسلوب الآخر فهو تقرير ما هو الشكل العام لبلد ما مثل مصر على أساس أكاديمي وعلى هذا الأساس يتم تحدد المعايير والأشكال التى تتبعها الحداثة. والنهج الأول يجعل من الدولة الرابطة

(*) مفكر ومشتق تقدمى أمريكى.

خاصة. في حين أن إنجازات العلماء المحليين والمزارعين في الإنتاج الزراعي يتم تجاهلها.

ولا يحتاج المرء لم منظور خاص ليتبين إن كان بإمكان علومنا وتكنولوجيانا في الوقت الراهن وعند هذا الحد أن تعود علينا بالنفع أم لا، قياسا على ما عادت به على البشرية من نفع في حقبة سابقة ومن ثم فإنها ربما تكون أو لا تكون مركزية في مفهوم الحداثة كما كانت كذلك في عهود ما قبل الحداثة. فمثل هذه القضايا موضوع للبحث وليست ببساطة أمرا مفترضا سلفا.

وأحد المجالات التي تبدو فكرة التقدم لها ما يبررها فيها مجال أسلحة الدمار الشامل. فهذا المجال يعد الشغل الشاغل لكثير من الحكومات. وإذا وجد المرء أن هناك إنجازا متواصلا في هذا المجال، فإن ذلك لن يكون وليد الصدفة تماما. ولكن بالنسبة لأحد منظري الحداثة من الطراز الليبرالي فإنه قد كون أساسا نظرية في الحداثة في مجال الأسلحة التي قد تبديد النوع الانساني. فهل نكون أكثر حداثة إذا امتلكننا أسلحة قد تؤدي إلى وضع حد لوجودنا جميعا؟

تواجه النظرية الاجتماعية لدى الليبراليين مشاكل مماثلة من التناقض الداخلي. فالبشارة التي تعدنا بها الدولة القومية الحديثة هي خلق المواطن الجديد الذي ستتاح له الفرص في ظل سيادة القانون، وما كان للفرص الجديدة أن توجد قبل ذلك. في حين أن الواقع التاريخي يبين أن قليلا من الشعوب في العالم تمكنت من الاستفادة من الدول القومية في العالم ومن المواطنة، فلنكي يستفيد المرء من ذلك الضروري أن يكون له دخل ووظيفة، في حين أن الأغلبية العظمى من سكان العالم يعيشون على هامش هذا العالم، الأمر الذي يعني أن يكونوا في حالة سخط دائمة وأن يتيح فرصة لأن تحرّكهم الشيوعية.

وفي ظل هذه الظروف تجد مختلف الطبقات الحاكمة والجماعات الفكرية المهيمنة في العالم نفسها في مواجهة أزمة، أزمة أعمق من تلك التي يشار إلى أنها تخص العلم. فالدولة لا تخدم أي هدف اجتماعي للناس الذين تدعوهم لطاعتها. وتتباين المرء شكوك في أن هذه الأزمة تجتذب اهتمام مختلف تصانيف الفكر الليبرالي

في الوقت الراهن مثل نظرية العولمة وما بعد الحداثة. فهذه النسخ من الليبرالية تتيح للحاكم أن يعلن شيئين، الأول أنه ليس مسغولا عما يجري لأن البلد جزء من الاقتصاد العالمي وأنه لا يمكنه السيطرة عليه، والثاني أن التاريخ قد انتهى ومن ثم فإنه لا معنى لأن تكون هناك آمال معلقة على برامج الحكومة أو التغيير.

فما بعد الحداثة ليست حلا نموذجيا لليبرالية. فهي أيولوجية تهدم أفكارا مثل الدولة والمجتمع. وبفضلا عن ذلك فإنها تؤكد إلى أقصى درجة على فكرة الفرد. فكل فرد هو مؤرخ نفسه. فمن ذا الذي يقوم بوظيفته في مثل هذه الأرضية الفكرية؟ إن المرء ليصف بصفة رئيسية أنهم المتعصبون الدينيون وغيرهم من الذين ينسجون في الحديث عن الولاعات الأساسية والأزلية. والسبب في ذلك هو الشك؛ فنحن الذين نقف أمام دهاء العقل. فنتيجة هذا الخيار من جانب الليبرالية سوف تتضح في هيمنة الأصولية طال الزمن أم قصر طالما أن الدولة لا تتأشد عقل الناس ولا يمكنها أن تعمل في اتجاه النفع الاجتماعي على نطاق أوسع. واستنادا لواقع الناس أي طبيعتهم الأزلية التي تتبدى بعد تمزيق الواجهات هل هناك ضرورة لتعليم علماني؟ أجل ولكن ليس على أساس ما بعد الحداثة.

وبطبيعة الحال لا ترغب الدولة ولا أنصار ما بعد الحداثة في العيش وفقا للنتائج المنطقية المترتبة على أفكارهم. وربما يكون ما يفضلونه هو أن يروا شيئا أكثر اعتدالا، عما يترتب على هذه الأفكار. ولارعب في أنهم يودون رؤية اهتمام متجدد بالحرية والمجتمع المدني وحقوق الإنسان ولكن ما يتبدى نتيجة لغياب الاستثمار الاجتماعي هو حرية تجار المخدرات والمتاجرين في العملات. فمن غيرهم يمتلك الوسائل للمشاركة في المجتمع المدني ولأي مدى؟ وينطبق هذا على عدة بلاد في أنحاء متفرقة من العالم ولارعب في ضعف الخيار ما بعد الحداثي بالنسبة لليبرالي.

ويعتقد البعض بطبيعة الحال في أن هذه القضية لم تعد مطروحة للنقاش، فنحن نعيش في عالم ما بعد الحداثة وهذا واقع. وإذا تساءلنا لماذا ذلك، فإن الإجابة النموذجية على ذلك هي أننا نعيش ثورة المعرفة التي

كافة أشكال الحداثة متضمنة في هذا النظام؟ إنني لأطرح مثل هذه الأسئلة في ضوء ما يحدث في قضية لوكرى. في حين كان التلذذ واعيا بالعالم الحديث وهاجم ما رأى أنه تراجع عن إيجاد مساهمة إسلامية حديثة فيه. ويشعر المرء بالاحترام لنزعة السخاوة ونزعة الفكرية، ويتساءل عن السبب في أنه لا يستفاد منه بقدر أكبر في الوقت الراهن. لماذا الانشغال بأسلوب الحياة والشعائر وحدهما وليس هناك اهتمام بالنقد وإعادة النظر على النحو الذي قام به التلذذ؟

ولسوف اختتم هذه الملاحظات بالإشارة إلى الثغرات في المعرفة التي تحيط بالتوصل إلى فهم للحداثة في مصر. سوف اقتصر في المناقشة على ثلاث نقاط رئيسية، اخترتها لكي ألقى الضوء على قضية الحداثة في علاقتها بمختلف مستويات المجتمع. النقطة الأولى تتعلق بالصوفية. فالصوفية تهيمن على الصعيد الفكري الجماهيري في مصر. فلقد كانت عملية إعادة توضيح فكرة الألوهية ووحانية الله في رسالة التوحيد التي كتبها الامام محمد عبده واحدة من الأفكار التي قال بها المصلحون في أواخر القرن التاسع عشر للتعبير عن استيائهم من الصوفية في مصر. من الواضح أن لمة شيئا حدث في الثقافة الفلسفية الدينية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر جعل الشيوخ يضيّقون ذرعا بالصوفية. واعتقد أن ما حدث هو أن عالم الصوفية اتسع ليضم أعدادا متزايدة من الفلاحين وأنه تضمن ممارسات أوسع نطاقا عما كان عليه الحال من قبل. فلو كانت الصوفية أكثر محدودة وانضباطا منذ عهد محمد علي ثم في عهد كرومر لكانت موضع ترحيب بصورة واضحة. فهناك ممارسات من جانب الصوفية رفضت واعتبرت من قبيل عبادة الأولياء. وبوسع المرء أن يتفهم المنظور الذي نظر به الامام محمد عبده للقضية ولكن المرء يوسع أيضا أن يهتم بفضالات الملايين من المغموزين لتواجدهم في علم الثقافة الوطنية بأسلوبهم الخاص المتمثل في الإسلام الصوفي. ولقد كان هناك في انحاء متفرقة من العالم قدر كبير من الفوضى في هذه المرحلة، فهل كان ذلك النسخة المصرية من ذلك؟ ولقد انصب جل اهتمام كاتب مثل محمد حسين

جعلها الكمبيوتر ممكنة. وعلى الرغم من أن ذلك قد يكون صحيحا، فإنه ينبغي علينا أن نوضح أن نمو المعرفة لا يغير أفكارنا الأساسية عن أي شيء في الوقت الراهن، وغاية ما في الأمر أن هناك المزيد من المعرفة، فالتاس يستخدمون برامج البحث ويزيدون من عدد الكتب التي لديهم ولكنهم يواصلون كتابة الكتب التي تقول نفس الشيء بهذا القدر أو ذاك كما كان عليه الحال من قبل. وربما كان من الصحيح القول بأن المعرفة في الوقت الراهن سلعة، تباع وتشترى. فهل هذا يعني أننا نعيش في عالم ما بعد الحداثة؟ لتأمل عالم القرن التاسع عشر، لقد كان هناك القليل من المدارس وكان الناس يدفعون المال لكي يتعلموا، ومن ثم فقد كانت المعرفة حيثما أفضا سلعة.

ومن أغاز الليبرالية الأخرى التحول للمعرفة المتاحة على المستوى العالمي من خلال الكمبيوتر في الوقت الذي توجد فيه أزمة في التعليم والمدارس في جميع الدول. ولدينا الآن عملية انتاج على النطاق العالمي للأشخاص ذوي الثقافة الضحلة. والأمل الليبرالي الجديد بفصل التعليم عن الأمة وعن القيم وعن المجمع الذي نما فيه وعن العمل لا يتحقق على نحو يتسم بالكفاءة. فقي وضع يتسم بالفوضى لا يمكن لأحد أن يركز على التعليم والجيل الجديد ضحل التعليم نتيجة لذلك، فهو لا يدري بأي شيء يربط تعليمه ولا السبب في تعليمه. فالنضال الحقيقي إذن مازال حول الحداثة واتجاه التاريخ في كل بلد. متى بدأت الدولة الحديثة وماذا تقوم به؟ إلى آخر ذلك. وعندما نفكر في التجربة المصرية يعود المرء للمفاضلة بين عبد الله التلذذ وحسين المرصفي. فالمرصفي لم يناقش الأفكار والامور في مصر بل زعم ببساطة أن هناك مقابلا عربيا لكافة الكلمات السياسية في اللغة العربية. ولم يذكر لنا السبب في أن هذه الكلمات كانت أوروبية ولا السبب في أنه لم تكن هناك كلمات عربية في الأساس. ولماذا لم يمتص إلى حد أبعد ليجعل كلمات عربية مثل الصلح والمصلحة والحسبة وغيرها تلعب دورا في التفكير البرجوازي الحديث؟ وهل النظام القضائي الإنجليزي القائم على المشاركة أكثر حداثة من الصلح؟ وهل

كما أن كتابا لهم وزنهم قبل منتصف القرن التاسع عشر مثل حسن العطار يتم تجاهلهم. وفي كتابه «الخطط التوفيقية» يعالج على مبارك موضوعات قريبة من تلك التي كانت تبحث في عصره، غير أنه تعامل مع مصر كما لو كانت مجرد عقارات وخطط. وعندما يعرض لشخصيات شهيرة وأحداث في مختلف المدن يترك لديك انطباعا عجيبا بأنها بعيدة.

إلى هذا الحد وصلت الليبرالية الحديثة. ولقد تكونت لدى المصلحين قناعة بأنه كلما زادت مكانة أوروبا كلما زادت مكانتهم والعكس صحيح كذلك بمعنى أنه كلما زادت علاقة مصر بمتجزئاتها الثقافية في الماضي كلما قلت الأهمية التي تعلق على المصلحين، واعتمادنا على كتابات هؤلاء المصلحين على أنها المصدر الرئيسي لا يؤدي إلى تشوه التاريخ المصري فحسب بل يؤدي إلى صورة مشوهة عن مصدر الثقافة الحديثة في مصر.

والمجال الثالث الذي مازال من المتعين دراسة فكرة الحديثة فيه وثيق الصلة بالأيديولوجية الطبقة الحاكمة في مصر الحديثة. ففي معظم البلدان فإنه على حين أن قدرا كبيرا من الاحترام يتم لإلاؤه من جانب الدارسين للطبقة الحاكمة، فإنه يشار أيضا إلى أن وصفها للنظام السياسي يعد بمعنى ما نوعا من الخرافة. وعلى سبيل المثال فإن الديمقراطية خرافة، ففكرة الديمقراطية تشمل أغلب القضايا المتعلقة بالجنس والطبقة والنوع في حالة إنجلترا والولايات المتحدة. وعلى الرغم من أن الافتراض الشائع هو أن الأساطير تلعب دورا في التفكير فإنها مفيدة؛ فإن من المعترف به أن الأساطير تنتشر على الأضطهاد. وإذا نقل المرء هذه الطريقة في طرح القضايا لطبقها على مصر فكيف يتصرف حيال الزعم الذي يتم تأكيده في كثير من الأحيان بأن مصر تحكمها مركبة شديدة، بمعنى أن جميع السلطات تتركز في القاهرة. فإذا كان هذا هو الحال، ما هو السبب في وجود قوات شرطة ضخمة في الأقليم؟ وهل من الممكن أن يكون توزيع السلطة الفعلي في مصر في العصور الحديثة متسترا بالخرافة الرسمية الماثلة كما هو الحال في أماكن أخرى؟

والملاحظة أن اليسار واليمين والوسط يتصارعون

هيكل أو عبد الله النديم على الوجه البحري. وما نعرفه عن أواخر القرن التاسع عشر يتركز بصفة رئيسية على الوجه البحري، ولقد كانت التفاوتات بين الفقر والغنى تزداد حدة مع قدوم عمال الترحيل القادمين من صعيد مصر والذين برزوا على الساحة من قاع المجتمع. وبعد ذلك ببجل ومع نشأة الإخوان المسلمين عاود مثل هذا التمييز عن التفاوت بين الأغنياء والفقراء الظهور من جديد، أما سبب ذلك والكيفية التي تحدث بها فإن ذلك أمر مازال مجهولا، لقد كان هناك تضال جماهيري يعبر عن ذاته، ولم يحط إلى حد ما فيما بعد.

وعاود التضال الجماهيري من أجل دور في الثقافة بمعنى سعى المستويات الأدنى للاندماج الثقافي الظهور من جديد في السنوات الأخيرة فيما يعد محورا ماضيا. ولقد لاحظ الكثيرون كيف أنه منذ السبعينيات بدأت الصفوة الإعلامية والسياسية في مصر استخدام اللهجة العامية التي تحدث بها الأغلبية وبدلوا الأسباب الكامنة وراء ذلك سياسية واقتصادية، فعملية الاندماج الثقافي تمضي قدما من جديد وإن كانت تتخذ من اللغة محورا لها هذه المرة، فإلى أي مدى يمكن لعملية الاندماج أن تمضي قدما في مجتمع عتيق؟

وتضال الجماهير من أجل الاندماج في الثقافة الوطنية ليس مجرد جزء من قضية الحديثة في مصر التي تستحق المجهود من الدراسة، فهناك أيضا قضية دور الطبقات الوسطى وكيف أن هذه الطبقات في منتصف القرن التاسع عشر وجدت أن من المناسب أن تتنكر لأصولها الثقافية في مصر القرن التاسع عشر لتأكيد أفكارها التي أتت من العصر الذهبي أو من أوروبا.

لقد شجع الخديوي اسماعيل الآبار المصرية ومادار حولها من أساطير، ويرسم لنا كاتب مثل إبراهيم المويلحي في كتابه «حليث عيسى بن هشام» صورة عن الغفزة الهائلة التي حدثت، إلى حد أنه لو عاد شخص من الجيل السابق للحياة فإنه سيكون مبعث سخرية تماما. وقد سار آخرون على نفس النهج مثل المرحضى الذي تذكر لأصوله تماما. أما فارس الشدياق فإنه يعطى انطباعا في كتابه «الجاسوس على القاموس» بأننا لم نعد في حاجة لقاموس الزبيدي «تاج العروس».

التاريخ المصرى انحراف عن الاسلام للنزعة القومية اعتبارا من القرن التاسع عشر وأنها كانت أكثر توافقا مع فكرة الاهتمامات الفكرية للطبقة الوسطى. وأخيرا فإن فكرة أن الطبقة الحاكمة ربما تكون لها مصالحها فى خرافة الهيمنة لم تكن من الامور التى وضعها اليسار فى اعتباره. وعموما ساهم الفكر اليسارى فى تعزيز الفكر الليبرالى المركزى بقبول الخرافة على أنها واقع. فهو يؤكد على خطر العدو الخارجى ويؤيد فكرة الدولة المركزية القوية مقارنة باليمين. ومع ذلك المرء عندما يقارن مصر بالدول المركزية القوية مثل اليابان، وقد قام البعض بذلك، فإن أوجه الشبه بينهما قليلة. فالقاهرة أشبه بروما أو أشبه بمكسيكو سيتى، من حيث أنها ملتقى الشمال بالجنوب، وملاذ للجنوب فى الشمال، أكثر مما تشبه طوكيو. فما هو السبب فى عدم تطور الفكر الماركسى عن المحادثة؟ وفى أن الليبرالية فى أزمة؟ فى حين أن الاتجاه الإسلامى يتجمع فى الظلام خوفا من الطبقات الدنيا؟

جميعا للسيطرة على مفهوم الحداثة. وفى حالة مصر فإن نضال اليمين والوسط هو الأكثر فاعلية حتى الآن. وعندما يتعلق الأمر براديكالية الطبقة الدنيا، فإن هذا أقل أهمية بالنسبة لليسار من الاشتراكية العلمية. والماركسية المصرية فيما عدا استثناءات قليلة تقف صامتة حيال ما حدث فى الأربعينيات. وربما كان الاستثناء من ذلك الكتابات التاريخية للنويس عوض. وعلى سبيل المقارنة فإن اليمين خير من راديكالية الطبقة الدنيا ونتيجة لذلك تقدم الحداثة الجدد والإخوان المسلمون للسيطرة عليها. وعندما يأتى الأمر للممارسة العملية للطبقات الوسطى فى بناء الحداثة، فإن الماركسية مثلها فى ذلك مثل الليبرالية تميل للتأكيد على القرن العشرين فى ظل خلفية الثورة العربية، ونتيجة لذلك فإن الطبقة الوسطى تختار أن تظل خارج تشكيل التاريخ الحديث. والفكرة القائلة بأن شرائح الطبقة الوسطى لديها مصالحها الخاصة وأن تعمل فى سبيلها لم تكن موضوعا محوريا فى الماركسية حتى عهد عبد الناصر، ويرى اليمين أن





المؤسسات الصناعية والصدمة الثقافية*

حالة الجزائر

نور الدين بومهره**

مقدمة:

نحاول في هذه الدراسة مقارنة الأزمة التي ظلت تعاني منها المؤسسات الصناعية الجزائرية، منذ تأسيسها خلال الستينيات، من منظور سوسيولوجي متجاوزين القصور النظري والمنهجي للأطروحات التي حاولت معالجة هذه الأزمة المتعددة الأبعاد التي عطلت وظيفة المؤسسات الصناعية وحالت، في كثير من الأحيان، دون تحقيق الأهداف المسطرة لسياسة التنمية الاقتصادية والاجتماعية في الجزائر، أو بالأحرى عطلت مشروع المجتمع الذي كانت الأيديولوجيا الاشتراكية تسعى الى تحقيقه. ولا تزال هذه الوظيفة، في نظرنا، معطلة بل مشوهة في ظل الأيديولوجيا الليبرالية التي بدأت تتجلى معالمها منذ مطلع الثمانينيات.

يتجلى قصور هذه الأطروحات في مقاربتها لأزمة المؤسسات الوطنية بوجه عام والمؤسسات الصناعية بوجه خاص، من خلال تركيزها على المجال الاقتصادي والتنظيمي والفني بشكل يكاد يكون مطلقا.

أثبتت التجارب والممارسات اليومية أن منطق هذه السياسات مهزوز في ذاته، لأنه منطق تعوزه الرؤية العلمية

والخيال الاجتماعي الثاقب للموضوعات والأشياء. لذلك لم يكن قادرا على تجاوز الإدراك الحسي للموضوعات والأشياء التي يتعامل معها. هذا الإدراك الذي يمثل خطوة أولى لكنها، من الناحية الإستمولوجية، تبقى عاجزة عن إدراك الحقيقة كاملة ما لم تستكمل بمرحلة ثانية وهي معرفة البنية الداخلية المشككة لهذه الموضوعات والأشياء، ونعني بالذات مؤسسات العمل بكل ما تحمله من أبعاد.

هكذا ظل الخطاب السياسي منشغلا بعمليات الإصلاح المتمثلة في عدد من السياسات (منذ السبعينيات وبشكل خاص منذ مطلع الثمانينيات) مثل إعادة الهيكلة وما رافقها من عمليات التطهير المالي والاستقلال الذاتي للمؤسسات، إلى جانب عمليات المراجعة المستمرة لعلاقات العمل وما ترتب عن ذلك من الإجراءات التي انتهت عمليا بعمليات تسريح العمال بالطرق الإرادية والإجبارية معا.

ويتحدد المنظور السوسيولوجي في نظرنا للأزمة التي تعاني منها المؤسسات الصناعية في الجزائر، في حتمية تجاوز الرؤى الشكلانية والتكيفية، وتوجيه الاهتمام إلى

(*) هذه المقالة في الأصل مشاركة قدمت ضمن فعاليات الملتقى الوطني الذي نظمه معهد علم الاجتماع بجامعة قسنطينة في الفترة بين ١٣-١٥ مايو ١٩٩٧.

(**) أستاذ بمعهد علم اجتماع - جامعة عنابة - الجزائر.

نتيجة تغير مفاجئ في أنساق القيم السائدة واستبدالها بأنساق قيم جديدة. ويمثل هذا المظهر الأخير محور الاهتمام في هذه الدراسة.

١-٢- الثقافة CULTURE

يرى بعض العلماء أن مصطلح «ثقافة» أصبح يمثل عنصراً هاماً في الخطاب السوسولوجي لأنه من المستحيل التحدث بدونها (٣). وقد تعددت التعاريف المقدمة لهذا المصطلح تبعاً للأهمية التي تعطى للفعل أو للنشاط الثقافي على سير النظام الاجتماعي العام. فمنهم من يعتبرها بنية فوقية تابعة لبنية تحية هي التي تحدد لها وظائفها، وتشكل الماركسية أفضل مثال على ذلك. ومنهم من يعتبرها بنية أساسية تخضع لها جميع البنى الأخرى: كما هو الحال بالنسبة للإنثروبولوجيين الثقافيين الذين جعلوا من الثقافة بل من النظام الثقافي المنفذ لفهم نظام المجتمع العام. وينظرون إليه على أنه بطاقة هذا النظام ويمكن أسرارها (٤). فالثقافة بهذا المعنى الأخير تشكل المضمون الذي يعكس طبيعة ونمط العلاقات التي توجه في نظراً نشاط الأفراد والجماعات في تنظيم معين ومحدد بالزمان والمكان. هذا المفهوم ربما يكون أكثر قدرة على ترجمة البنية الداخلية لأي تنظيم.

من هذا المنظور يمكن القول أن «الصدمة الثقافية» cultural shock كمفهوم يعبر عن «حالة شعور بالغموض واللا أمن والتوتر المترتب عن العزلة في بيئة جديدة» (٥). وهي تنشأ كلما التقى فرد أو مجموعة أفراد يحملون بنية ثقافية ذات نمط معين، بفرد أو مجموعة أفراد ذوي أصول مختلفة (٦).

لدينا في تجارب التنمية الاجتماعية والاقتصادية لعدد من المجتمعات أمثلة حية تدل على أنها جربت صدمة أو صدمات ثقافية. نذكر على سبيل المثال:

١- انتصار الثورة البلشفية في روسيا سنة ١٩١٧ على الإقطاعية والأرستوقراطية وما كانت تتمتع به هذه الأخيرة من انساق قيم ومنظومات أفكار ومعارف. لكن هذه الأخيرة ما لبثت أن تدهشت أمام أنساق القيم ومنظومات الأفكار والمعارف التي فرضتها الثورة بقوة السلاح والقانون الوضعي. لم انهيار هذه الأنساق الأخيرة

البحث المتعمق للبنية الثقافية والاجتماعية والتشديد على ضرورة تنمية نوع من الاقتناع الذاتي بأن أية تنمية اقتصادية أو فنية أو تنظيمية لاتأخذ البعد الثقافي والاجتماعي بعين الاعتبار والتقدير، أي النظر إلى الإنسان باعتباره رأس مال شأنه في ذلك شأن رأس المال الاقتصادي، محكوم عليها بالفشل، إن أجلاً أم عاجلاً (٧). وهذا ما وقعت فيه كل السياسات التي تعاقبت على المؤسسات الصناعية منذ تأسيسها إلى يومنا هذا.

انطلاقاً من خصوصية المنظور السوسولوجي للموضوعات والأشياء، فإن ما تعانى منه المؤسسات الصناعية يمكن أن يعزى، في نظراً، إلى ما تعرضت إليه هذه المؤسسات من صدمات ضربت بقوة أنساق القيم السائدة في هذه المؤسسات وأثرت في صيرورتها.

تأسيساً على هذا المنظور يمكن لنا أن نطرح التساؤلات الآتية:

- ١- ما معنى الصدمة الثقافية؟
- ٢- كيف تشكلت هذه الصدمة أو الصدمات الثقافية؟
- ٣- وما هي الآثار المترتبة عنها؟
- ٤- ماهي امكانية تجاوز هذه الصدمة أو الصدمات الثقافية؟

١- مفهوم الصدمة الثقافية

قبل الحديث عن مفهوم الصدمة الثقافية يتعين علينا بادئ ذي بدء تحليل مفهوم «الصدمة» و«الثقافة» حتى يتسنى لنا استعمال «الصدمة الثقافية» كمفهوم مفسر لوضعية موضوعية ومحددة.

١-١- الصدمة : SHOCK

يعرف مختصر قاموس أكسفورد الصدمة بأنها تصادم أو تضارب عنيف Violent collision أو هزة عنيفة violent shake أو هي انطباع فيزيقي أو ذهني مفاجئ ومزعج sudden and disturbing physical or mental impression (٨).

من هذا المنظور تكون الصدمة ظاهرة أو حدثاً معبراً عن وضع غير طبيعي، قد يتجلى في مظاهر فيزيقية كالهزات الأرضية أو مظاهر سلوكية وانفعالية وثقافية،

ليست إلا مجتمعاً مصغراً (مايكروكوزم) بالنسبة للمجتمع الكبير. بمعنى أن المؤسسة لا يمكن اعتبارها معزولة، أو منفصلة عن سياقها الاجتماعي والعام وبالمخصوص عن السوق، أين ينتظر أن تصرف سلعتها ومتوجاتها^(٧)، فإننا نشدد على أنه بالرغم من أن المؤسسات الصناعية تشكل، فيما بينها، فضاءات متميزة

عن بعضها البعض بالنظر إلى الزمان والمكان، وكذلك بالنسبة للأبعاد التنظيمية والفنية والثقافية التي تتميز بها كل منها حيث ينتج كل منها قيماً وأنماط قيم تميز عن بنيتها الداخلية وعن أسلوب تنظيم العمل فيها ونمط العلاقات فيما بين أعضائها، أو بالأحرى بين القوى الفعالة فيها. بمعنى آخر تمثل المؤسسات، على الصعيد الداخلي وسطاً قوياً للتكامل السوسيو - ثقافي ولكنها تشكل، في الوقت نفسه، وسطاً للتبايز لأنها تستقبل على مسرحها أناساً يحملون قيماً متباينة تبعاً لأصولهم^(٨). إنها، مع ذلك كله، قد خجرت أو جربت الصدمات الثقافية، واستجابت كل منها بطريقة تتناسب مع حجم وعمق التناقضات التي تميز بنيتها الداخلية.

وسنحاول في هذه الدراسة استحضار بعض معالم السياسة الجزائرية في مجال التنمية الوطنية عموماً وفي مجال التنمية الصناعية بوجه خاص، لكي نتمكن من تقديم بعض الشواهد الموضوعية (التاريخية منها والآنية) المعبرة عن الصدمة أو الصدمات الثقافية التي تعرضت لها المؤسسات الوطنية.

استشعرت السلطة السياسية، مع نهاية حقبة الستينيات، بالخطورة المضاعفة التي تهدد كيان الدولة وتعمل على تقويض مشروعها في المستقبل إذا لم تبادر باتخاذ إجراءات عملية قادرة على احتواء التناقضات المتراكمة منذ فترة الاستقلال الوطني. وكانت هذه الخطورة تتمثل في ظهور قوتين متناقضتين ومتعارضتين هما الطبقة التكنو-بيروقراطية من جهة والطبقة العاملة من جهة ثانية. وتتجلى هذه التناقضات في:

٢-١- النمو المتزايد للطبقة التكنو-بيروقراطية التي استغلت حالة الشعور المترتبة عن هجرة المعممين بعد أن استعادت الجزائر استقلالها السياسي (في ٥ يوليو ١٩٦٢) من جهة، وسياسة التصنيع (التي ساعدت

مرة أخرى بعد أن تهرأت البنية الداخلية بسبب عوامل التناقض والتناثر والتردد وعدم الثقة. وسهد لهذا الانهيار مرة أخرى بقوة القانون وإرادة وفعل فاعل (فلسفة التغيير أو الثورة المضادة المتمثلة فيما يسمى بـ «البيروسترويكا» التي فتحت الأبواب على مصراعيها لرياح الغرب).

٢- أما التجربة الثانية فهي تتمثل في انتصار ثورة ٢٣ يوليو في مصر، في مطلع الخمسينيات، وما صاحبها من انهيار رسمي للإقطاعية والرأسمالية وإحلال أنماط ثقافية ومنظومات أفكار ومعارف جديدة أعادت الروح والأمل للعمال والفلاحين والمهمشين من المثقفين، وإقامة مشاريع اجتماعية واقتصادية. لكن هذه الأنماط التي فرضت بقرارات رأسية أو بالأحرى رئاسية، أحدثت صدمة ثقافية ما لبثت أن انهارت بنيتها مرة أخرى وعادت البنية القديمة للظهور والنمو بشكل قوى ومثير مع مطلع السبعينيات موجهة بسياسة الانفتاح الاقتصادي.

٣- وهناك صدمة ثقافية حضارية واضحة المعالم تتمثل في الانتقال النوعي الذي عرفه النظام السياسي في جنوب أفريقيا حيث الصدمة كانت حاضرة بالنسبة للسود والبيض معاً. وذلك عندما انتقل النظام السياسي من نظام يقوم على ترسيخ وتجذير للفكر المنصري (الأبارتاد) إلى نظام قائم على التعايش الحضاري بين العرقين دون تفرقة عنصرية. ومع ذلك فإن الوضع الجديد لم يتم هضمه بسهولة من قبل السود والبيض معاً.

٤- أما بالنسبة لتجربة التنمية في الجزائر فلم تستثن من هذه الصدمات بل إنها تعرضت إلى صدمات ثقافية كانت، في بعض المراحل وفي بعض القطاعات، موجهة بالنسبة لعملية التنمية الاجتماعية والاقتصادية. إلى أي مدى ساهمت هذه الصدمات الثقافية في تشكيل وإعادة تشكيل الصورة الحقيقية للمؤسسات الصناعية في الجزائر؟ سنحاول الإجابة عن هذا السؤال من خلال مناقشة العنصر الثاني من هذه الدراسة.

٢- تشكيل الصدمة الثقافية:

على ضوء المحادثات التي وضعت لمفهوم الصدمة الثقافية، وانطلاقاً من الاعتقاد بأن المؤسسات الصناعية

تقريراً إدارياً يعتبر في عداد الأسرار لا يعلمها إلا المقربون من مصادر صنع القرار.

هكذا استجابت القوى الفاعلة في المؤسسة (الطبقة العاملة، من جهة، والطبقة التكنو-بيروقراطية من جهة أخرى) بأساليب مختلفة بل ومتناقضة في كثير من الأحيان. إذ اعتبرت الطبقة العاملة (خطأ) الوضع الجديد بمثابة نعمة من السماء، فاندفعت بقوة ولهفة لإعلان التأييد والمساندة لمضمون الخطاب الرسمي، وكأنها تريد بهذا السلوك استعادة كل مافاتها طوال حياتها بأسرع ما يمكن. في مقابل ذلك تحرشت شريحة هامة بالطبقة التكنو-بيروقراطية ومن والها، واعتبرت هي الأخرى (خطأ) الوضع الجديد نكسة من صنع الإنسان، فأثار غضبها وشجونها فالتجأت إلى تبني ثقافة الهدم والموت البطيء بواسطة سياسة التباطؤ والتماطل وتفويت الفرصة على أي سياسة أو إجراء من شأنه تدعيم المشروع الاشتراكي برمته ونظام التسيير الاشتراكي للمؤسسات بوجه خاص (١٥).

عند هذا الحد من الصراع، الظاهر حيناً والكامن أحياناً، بدأت آثار الصدمة الثقافية تتجذر يوماً بعد يوم، وجسور الوفاق والتوحد تهوى وتتكلك.

لاشك أن القيادة السياسية، ساعته، كانت على علم ووعي بحجم التناقضات التي تشكل البنية الداخلية للمؤسسات الوطنية عموماً والصناعية على وجه الخصوص. لكنها كانت، في الوقت نفسه، تعتقد أن ميزان القوى بين الطبقتين المتناقضتين سيحدد نتيجة القرار، وسيحسم الصراع لصالح الطبقة العاملة. غير أن الممارسة الميدانية كشفت، مع مرور الأحداث أن مثل هذه القرارات الفوقية (الرسمية) كانت تنطوي، في معظم الأحيان، على أخطاء منهجية ومغالطات نظرية تنم عن فهم غير جيد للبنى الثقافية التي كانت تتميز بها المؤسسات. بمعنى أن هذه القرارات كانت قائمة في الأصل على افتراضات وهمية وليس على معرفة موضوعية، وتحليل معمق لردود الأفعال بالنسبة للأطراف المعنية بالأمر مباشرة. كما أن التجاهل أو عدم الاكتراث بأهمية الإطار الاجتماعي والثقافي الموجه لسلوك وأفعال الناس المتأصل في شخصياتهم ونمط علاقاتهم،

بشكل مباشر على نمو هذه الطبقة) من جهة ثانية. اتسمت هذه المرحلة بنمو حالة من الشعور بالتمايز والتعالي عن الواقع الاجتماعي للمجتمع من قبل هذه الطبقة التي أصبحت تمثل، كما يرى البعض، جدراً تخفى وراءه ممارسات احتكار النفوذ ومصدراً لتعطيل كثير من القرارات الهامة وإفراغ التسيير من الصدق والشرف والنزاهة والإخلاص (١٦).

٢-٢- النمو المتزايد لغضب الطبقة العاملة وإحساسها المستمر بالاغتراب والعزلة، وإدراكها العميق للاختلال الذي أصاب علاقات الإنتاج وما نتج عنها من توزيع غير عادل للثروة وكذلك فرص الحياة التي بدأت تظهر في حالات التفاوت الطبقي بين الطبقة العاملة التي لم تمسها سياسات التغيير بشكل واضح، والطبقة التكنو-بيروقراطية (١٧) التي بلغت، في بعض المجالات درجة عالية من الرفاهية على حساب الطبقة العاملة (١٨). ونحسب لأى انفجار اجتماعي مفاجئ قد يحدث في أى وقت، بادرت السلطة السياسية إلى استصدار سلسلة من الإجراءات التنظيمية تهدف بالأساس إلى تنظيم علاقات العمل بشكل شبه جزى عرفت بقوانين التسيير الاشتراكي للمؤسسات (١٩).

إن أهم ما تتميز به هذه القوانين هو إعادة النظر في مفهوم العمل ومفهوم العامل في المؤسسات الوطنية حيث تم إلغاء مفهوم العامل (الأجير) واستبدل بالعامل (المدير / المنتج) (٢٠).

٢-١- الصدمة الثقافية الأولى:

أثار هذا الوضع الجديد والمفاجئ غضب شريحة هامة من الجهاز التكنو-بيروقراطي واعتبر ساعته ضرباً من الفوضى (٢١). كما اعتبرته هذه الطبقة مساساً بصلاحياتها واختصاصاتها، إن لم نقل بمصالحها الحيوية. إذ كيف يعقل، في نظر أنصار هذا الاتجاه، أن يجلس المسئولون من بيروقراطيين وتكنوقراطيين جنباً إلى جنب مع عمال من ذوى الياقات الزرقاء blue-collars المصنفين مهنياً عمالاً بسطاء أو حتى شبه مهنيين. وكيف يعقل أن يتقدم ممثل العمال من مكتب مدير المؤسسة أو أحد مساعديه الأقربين يطلب وثيقة هامة، أو

واحتمالات ردود أفعالهم نحو القرارات الصادرة أو التي ستصدر، كان سببا رئيسيا في تفسير خطأ الافتراض، الذي يعكس منطق الخطاب الرسمي، من جهة، وعدم عقلانية القوى المعارضة في المستويات المختلفة لأجهزة الدولة، من جهة ثانية.

إن الجهل بالطبيعة الخاصة لجهاز الدولة وبما يتميز به من تضاريس وتنوعات. أدى بصورة طبيعية إلى نمو نسقين قيميين متعارضين بل ومتناقضين في الأهداف والممارسات. تناقض: يجمع، كما يرى البعض، بين الحفاظ على بنية استعمارية قصد بها أن تخدم اقتصادا رأسماليا، وأهدافا إشتراكية وضعتها السلطة السياسية. هذه الوضعية أدت، في نظر البعض أيضا إلى عواقب كثيرة، منها زيادة المسافة الفاصلة بين الحكام والمحكومين... ومن شأن هذا الجهاز القانوني والبيروقراطي الذي نشأ وترعرع في ظل ثقافة وتقاليد وأنظمة رأسمالية استعمارية أن يؤدي، لا محالة، إلى تثبيت مواقف تنتمي لما قبل الاستقلال. وهناك حقيقة أخرى ربما كانت غالبة أو مغيبة عن أذهان صناع القرار السياسي، وهي أن التأخير في تنفيذ سياسة ما، يمكن أن يكون راجعا إلى حقيقة أن البيروقراطيين الذين تدبروا عن المستعمرين يجلبون من الصعب عليهم أن يتكيفوا مع المعايير الاقتصادية والاجتماعية الجديدة التي تتطلب حماسا أكثر مما تتطلب التزاما بقواعد رسمية لإجراءات البيروقراطية (١٦).

ومن الحقائق التي لا يرقى إليها الشك، في اعتقادنا، أن القيادة السياسية كانت على وعى كامل بالدور المشوه (١٧) الذي يتجلى في درجة التحفظ الضمني الذي تتميز به شرحة هامة من الطبقة التكنو-بيروقراطية (الحليف القوي والمباشر للبورجوازية والرأسمالية) نحو النظام السياسي القائم وما يتميز به من أنساق قيمية منافية لأنساق قيمها، لاسيما بعد تطبيق نظام التسيير الاشتراكي للمؤسسات.

يتضح من خلال النصوص القانونية وديباجة هذا النظام الجديد ومن خلال التوجيهات العقلانية، أن استراتيجية الردع المتبعة من قبل النظام السياسي القائم لقوى المعارضة المستهدفة من خلال هذا المشروع،

كانت تقوم على عنصرى التسامح والمرونة في التعامل مع هذه الأجهزة البيروقراطية. كما اعتمدت على ترجيح سياسة الترغيب على سياسة التهريب ظنا منها أن عملية اتخاذ مثل هذه القرارات ستؤدي إلى إقناع هذه الأجهزة الغامضة بالتكيف مع النظام الجديد والعدل عن أفكارها وتطلعاتها الآتية والمستقبلية. في الوقت نفسه لم يكن اهتمام القيادة السياسية بتعبئة جماهيرية وفقا لأساليب منهجية قادرة على توعية هذه الجماهير بالدور المنوط بها لإنجاح المشروع الاشتراكي وإنما كان اهتمامها بهذه المسألة لم يتعد الشعارات والخطب وإثارة الحماس والتهيج. وهذا ما كشفت عنه الممارسات اليومية من انزلاقات خطيرة ساهم في صنعها العمال أنفسهم تمثل ذلك في انتشار بعض المواقف والسلوكات السلبية مثل الحضور الرمزي إلى مكان العمل (١٨) أى متى شاء وكيفما شاء. أضف إلى ذلك استفحال ظاهرة التمييز وهدر الموارد والوقت والمال، الأمر الذي أدى بدوره إلى تشويه السير الطبيعي للمؤسسات، بل ساعد على التعجيل في تدهور أوضاعها الاقتصادية والاجتماعية، حتى أصبح هذا السلوك، كما عبر عنه البعض، يمارس في كثير من الأحيان على مرأى ومسمع من إعلام جعلته الرقابة الرسمية، آنفذ، سطوحيا أغرس (١٩) (كل شيء على أحسن مايرام).

٢-٢- الصدمة الثقافية الثانية:

تعتبر الصدمة الثقافية الثانية نتيجة حتمية لتركبات الصدمة الثقافية الأولى من جهة، ونتيجة حتمية أيضا لعدد من الإصلاحات أو بالأحرى الترقيعات التي شهنتها المؤسسات الصناعية بوجه خاص خلال حقبة الثمانينيات من جهة ثانية، والتي بلغت أوجها مع مطلع التسعينيات، حينما تعرت حقيقة سياسات الترقيع التي رفعت شعارات مثل: «العمل والصرامة من أجل ضمان المستقبل»، و«من أجل حياة أفضل... الخ. تلك السياسة التي فضحتها أحداث موجعة تمثلت في: «خريف الغضب» سنة ١٩٨٨ ثم في أمواج التسريح المتواصلة التي شملت مختلف الفئات المهنية للعمال، مكونة بذلك جيوشا من البطالين وأشباه البطالين. جاءت الصدمة، في هذه المرة، عنيفة بالنسبة

للطبقتين معا، لأنها لم تكن صدمة ثقافية داخلية، كما سبقت الإشارة فحسب، ولكنها كانت صدمة مضاعفة. إنها صدمة ثقافات وليست ثقافة واحدة. فالدولة حينما بدأت تتحول بقوة نحو نظام اقتصاد السوق، كان من الطبيعي أن يتقلص دورها في عمليات التدخل المباشر في تسيير المؤسسات العمومية وما يترتب عن ذلك من دعم وتغطية لحالات العجز وغيرها. بمعنى التخلي عن الدور الريادي الذي كانت تلعبه في المؤسسات الوطنية سابقا، ووضوح كل الثقل على عاتق المؤسسات نفسها لمواجهة التراكمات القديمة بكل أبعادها، وكذلك مواجهة الثقافات الجديدة التي تفرضها قواعد اقتصاد السوق على مختلف الأصعدة.

صحيح إن ثقافة اقتصاد السوق تتميز بآليات قوية تعمل على حفظ بنائها الداخلي، إلى جانب محافظتها على ملامحها ومقوماتها الشكلية. وصحيح أيضا أننا لا نستطيع أن نخفي إعجابنا أو، على الأقل، تقديرنا للقيم الموجهة لثقافة المؤسسات الوافدة من بلدان عانت كثيرا قبل أن تتمكن من بناء أنسقتها القيمية والمعرفية والحضارية (نظريا وممارساتيا) سمح لها بإقامة حضارة وقلب صفحة عن سنوات من التخلف والجمادات. مع ذلك كله لا نستطيع، في الآن نفسه، أن نخفي أسفنا أو نعتسر عن تحفظنا للنظرة الاختزالية والتبسيطية لقيم التقدم والتطور، والاعتقاد بإمكانية حرق المراحل إذا ما توفرت المواد والموارد. أو تبني الخطاب السياسي الذي يعمل على فرض الإقتران بإمكانية، إن لم نقل بجمية، العولمة الاقتصادية من خلال التطبيق الواسع والسريع لمبادئ اقتصاد السوق. لأن هذا الخطاب يعبر بالتأكيد، في نظرينا، عن هروب من ماضٍ وواقع موضوعيين مهزوزين. ولكنه يستخف في الآن نفسه بالإرث الثقيل والتاريخي الذي يطبع المؤسسات الوطنية، جاهلا أو متجاهلا تجارب البلدان التي تعتبر اليوم نموذجا عالميا في عالم الاقتصاد، والتي كشفت عن حقيقة لإجلال فيها، في الوقت الحالي، وهي أن قيم التقدم والتطور لا تسبوره ولا تصدر وإنما يتم اكتسابها عبر مناخ اجتماعي ثقافي (وليس اقتصاديا فقط) تتطابق فيه أهداف المؤسسة مع أهداف العمال وتطلعات المجتمع.

لنتأمل إذا في هذه الإشكالية بكل موضوعية، ولنقم بحساب الاحتمالات، ولنضع التقديرات للأحداث والمواقف، ولنبدأ بتحليل وتشرح وضعية المؤسسات الصناعية في الجزائر، وما تتميز به من ترسبات وتراكمات تاريخية وثقافية وسلوكية... الخ، ساهمت بشكل مباشر أو غير مباشر في تشكيل تنوعات وتقاطعات وفواصل ورؤى وتوقعات، صارت تمثل ما يمكن أن نسميه (مجازا) «ثقافة المؤسسة الجزائرية». هذا من جهة، وما تتميز به نظائرها من المؤسسات الصناعية الوافدة من أنساق قيم (نظرية وتطبيقية) وعادات وتقاليد في العمل والممارسات الاجتماعية للفاعلين الاجتماعيين فيها. بمعنى آخر، إن لهذه الأخيرة «ثقافة مؤسسة» ليست كذلك التي تتميز بها المؤسسة الجزائرية. هذا النوع من الثقافة يعرفه م. ليفينيه M.THEVENET بأنها منظومة أفكار وقيم تحدد على نحو أكبر الاختيارات التي يتم أو تحدث خاصة على مستوى تسيير الموارد البشرية. وهي بهذا المعنى تمثل الإسيمنت الذي يربط أجزاء المؤسسة.. وهي طريقة في السلوك والتفكير.. الخ (٢٠).

إلى هنا يصبح طرح بعض التساؤلات المركزية حول المعالم الأساسية المحددة للصدمة الثقافية أو الصدمات التي تتعرض لها المؤسسات الصناعية أمرا ضروريا لتفسير أسباب حدوث الصدمة أو الصدمات الثقافية من جهة، كما يمكن لهذه التساؤلات أن تسهل عملية التنبؤ باحتمال وقوع هذه الصدمات أو انتفاها.

١- إلى أي مدى تتوفر هذه الموصفات في المؤسسات الصناعية في الجزائر؟

٢- إلى أي مدى يمكن أن يعول على نمط الثقافة المؤسسية السائد حاليا في المؤسسات الصناعية في الجزائر لخلق مناخ قادر على كسر تلك الجوانب المادية والمعنوية وتسطيح التضاريس وتوحيد الرؤى بين القوى الفاعلة في المؤسسات الصناعية؟

٣- في ظل المناخ الحالي الذي يميز المؤسسات الصناعية في الجزائر، هل بالإمكان أن تتدخل شجاعة المسير الحقيقية، التي تكمن في عملية المواجهة والمجاهرة والثورة على كل سلوك وضيق أو مترفع؟

٤- وهل يمكن أن يغامر قادة المؤسسات الجزائرية برفض المراوغة والمهادنة والمهادنة؟

٥- هل الطبقة العاملة نفسها في مستوى من الوعي بأمرها (بإحضرها ومستقبلها) كقوة منتجة للثروة؟

٦- وهل هي مستعدة لرفع التحدي للمتغيرات الجديدة التي تفرضها ما يمكن أن نسميه «ثقافة اقتصاد السوق»؟

٧- هل هناك هدف مشترك فيما بين العناصر الفاعلة في المؤسسات الصناعية؟

٨- هل هناك فهم مشترك لإستراتيجية المؤسسة ومعرفة مشتركة لواقعها وتصور مشترك لمستقبلها؟

٩- هل هناك وعي مشترك بوضع المؤسسة في حالات يسرها وفي عسرها؟

١٠- هل هناك شعور بالانتماء إلى المؤسسة عن رغبة وطوعية؟

١١- هل هناك موقف مشترك من كل ما من شأنه أن يؤثر، سلبا أو إيجابا، على عمليات العمل ومصالح العاملين؟

هذه جملة من الأسئلة أردنا بها تشخيص البنية الثقافية التي تعبر عن واقع وحقيقة المؤسسة الجزائرية. وأن الإجابة الموضوعية عن هذه الأسئلة ستكون، في نظرنا، حتما سلبية بنسبة كبيرة، إن لم نقل، بصورة مطلقة. لذلك لا يمكن المغامرة بتقديم أية إجابات إيجابية أو حتى شبه إيجابية، على الأقل على المدى القريب. السبب واضح ببساطة إلى أن هناك بونا شاسعا وهوة سحيقة من الصعب ردمها بين نمط الثقافة السائد في المؤسسات الصناعية في الجزائر، الذي لم يرق بعد إلى مستوى يشكل «ثقافة مؤسسة»، إن لم نقل ليس هناك ثقافة مؤسسية أصلا، وبين «ثقافة المؤسسة» التي تتميز بها المؤسسات الصناعية الوافدة من المجتمعات المتقدمة.

من هذا المنظور فإن الرمي بالمؤسسات الاقتصادية الوطنية، تحت أي غطاء كان، في أحضان نظام اقتصاد السوق بكل ما يحمله هذا النظام من أبعاد، وقرارات رأسية خارجة عن إرادة وقناعة ووعي الأطراف الفاعلة في المؤسسات الوطنية، قد وضع المؤسسات الوطنية عموما

والصناعية يواجه خاص أمام صدمة ثقافات وليس صدمة ثقافة واحدة. لأن هذه الوضعية لم يصطلم بها العمال على اختلاف فئاتهم المهنية فحسب، ولكن اصطلمت بها شريحة هامة من المقررين أنفسهم. هذا الوضع الجديد بل الغريب يبدو، حسب مجموعة من المؤشرات وكأنه أشعر الجميع بضعف ثقافتهم وتخللها وعجزها عن مقاومة التغيير السريع الذي بدأت مظاهره تتجلى شيئا فشيئا كلما اتسعت دائرة الانفتاح على العالم الخارجي في المجالات الصناعية المختلفة. لأن الموروث الثقافي الذي يطبع السلوك العام يحول، بصورة إرادية أو لا إرادية، دون مواكبة عمليات التغيير السريع.

من هذا المنطلق يبدو أن سياسة الأمر الواقع التي تمارسها الدوائر المخططة والمهندسة لمستقبل التنمية الوطنية في الجزائر، تحت ذرائع مختلفة، عازمة على المضى قدما من أجل التسجيل بإعادة هيكلة المؤسسات الوطنية (حتى لا نقول إعادة هيكلة علاقات القوى) وفقا لمتطلبات اقتصاد السوق، ومن لم يتعين على المنظومة الاقتصادية أن تكيف مع ثقافة اقتصاد السوق.

٣- الآثار المترتبة عن الصدمة الثقافية:

إن هذه السياسة الاحتماشية، إن لم نقل مدمرة بأطروحات الشرائح المحظوظة من أصحاب المشاريع الكبرى والمستغلين من الطبقة التكنو-بيروقراطية، دفعت باليهض من المؤسسات الوطنية الصناعية إلى المراهقة على ربح معركة «الاستقلال الذاتي» على المستويين المالي والإداري أو التسييري، في ظل الدور الجديد للدولة في عمليات التغطية والدعم المالي والمادي الذي تقلص بصورة كلية أو جزئية (كما سبقت الإشارة).

هكذا ظلت المؤسسات الوطنية تتراوح ولعدة سنوات في مكانها بسبب الصدمة الثقافية أو بالأحرى صدمة الثقافة الجديدة التي بدأت معالمها تتجذر مع السياسة الإستقلالية أي اعتماد المؤسسات على ذاتها. هذه الوضعية جعلت المؤسسات في وضع «كن أو لا تكن».

هكذا ولدت الصدمة الثقافية المترتبة عن الترسبات القديمة وصدمة الثقافات الجديدة المترتبة بانساق التفكير والعمل في المؤسسات الوطنية حالة «رعب يهر الجميع دون استثناء. ولعل من مظاهر صدمة الثقافات

الصدمة التي يفرضها الوضع الجديد، على الأقل على المدى القريب.

هل يحق، بعد هذه المعطيات الموضوعية والذاتية، أن نراهن على حاضرمستقبل المؤسسات الصناعية بوضعها الحالي، دون أن نهياً لاستقبال الثقافات الوافدة؟ وهل بهذه البساطة تكون الاستجابة لهذه الثقافات مرراً للزج بالمؤسسات الوطنية بكل ما تتضمنه من عناصر ثقافية وتنظيمية ومادية، وما تحمله من ترسبات ثقافية ترسخت مع مرور الزمن فتمظهرت في سلوك وأفعال العناصر الفاعلة في المؤسسات باختلاف مستوياتهم المهنية والثقافية، في وسط أشبه بمن «يزج بخروف للرعى في وسط غابة موحشة».

٤- كيفية تفسير الصدمة الثقافية:

هناك أمثلة حية في بلدان كثيرة عبر العالم استطاعت أن تتجاوز مختلف أنواع المعوقات التي كانت تحول دون السير الطبيعي لعملية تقدمها. ما هو الخطاب الذي كان يوجه مسيرتها وعمالها؟

تكمّن الإجابة عن هذا السؤال في معرفة مكنون ومضمون «ثقافة المؤسسة» التي تطبع سلوك الفاعلين الاجتماعيين، باختلاف انتماءاتهم الاجتماعية والاقتصادية أو مواقعهم في السلم الهرمي للسلطة داخل المؤسسة. هذا يؤدي بنا إلى القول، دون تردد، إنه خطاب يقوم على المزج بين المكاشفة والمصارحة من جهة، والصرامة والعقلانية من جهة ثانية. هذا الخطاب لا يفتخر بالمكاسب المادية ولا يستهويه المظاهر الخداعة أو مواقع الضوء. لا يتقيد بأفكار مهزوزة ولا برؤى ضيقة. لا يمتلئ ولا يتكلف. لا يلف ولا يدور. إنه خطاب لا يخذع ولا يخذع بالأوهام والأحلام التي يروجها إعلام محلي أو جماهيري مهيج أو مضلل. إنه خطاب يرفض بقوة كل مظاهر النرجسية، ويكسر الجسور والفواصل المعنوية والمادية بين كل أعضاء المشروع دون استثناء، ويقدّر الجهد ويمجد العمل المنتج، ويعتبر العامل رأس مال يتعين استثماره.

إذن، نجحت دون شك مشاريع هذه المؤسسات، لأنها كانت ولا تزال تفكر وتعمل في ظل إعلام داخلي خال من التنوعات والفواصل، وتبين الأهداف

الجديدة لجوء بعض قادة المؤسسات الوطنية وإطاراتها العليا، تحسباً لما قد يترتب على هذا الوضع الجديد الذي لا يتعد مؤسساتهم فحسب، ولكنه يهدد دورهم كمسيرين، إلى اتخاذ سلسلة من المبادرات قصد تحسين وضعهم كمسيرين وضع مؤسساتهم لمواجهة التراكمات التاريخية. ولعل من أبرز معالم الصدمة الثقافية السمي الحثيث لهؤلاء القادة إلى تكثيف علاقاتهم بمكاتب الخبرة والاستشارة، الوطنية منها والأجنبية (٢١) من أجل تطوير المعارف النظرية والتطبيقية في مجال التسيير والإدارة. الأمر الذي يعبر فعلاً عن أخذ الأمور بجديّة وحزم أكثر (بالنسبة للبعض)، ويعبر عن حالة الرعب والخوف (بالنسبة للبعض الآخر) من المجهول الذي يهددهم ويهدد مؤسساتهم بمرمتها عند التطبيق الفعلي لنظام اقتصاد السوق، الذي لا يعتمد على الموارد المادية والمالية فحسب، ولكن يقوم بالأساس على الكفاءة في التسيير والإدارة باعتبارهما يشكّلان إحدى الأركان الرئيسية في أي مشروع مؤسسة. كما أن الاهتمام بالمستويات العليا للإدارة تعتبر في حد ذاتها سياسة عرجاء لا تخرج عن سياسات الترفيع المألوفة، لاتبث أن تبخر نتائجها لأن طرفاً في المشروع مقصى، كلياً أو جزئياً، من العملية التحضيرية أو التكوينية قصد ترقية المعارف النظرية والتطبيقية في التسيير والإدارة بما يسمح بالتكيف مع ثقافة اقتصاد السوق، ألا وهي الطبقة العاملة. لذلك فإن النظرة الأحادية البعد، التي يبدو أنها لا تزال توجه سلوك بعض قادة وإطارات المؤسسات الوطنية، ليست إلا مؤشراً على صعوبة تخلص هؤلاء من رواسب الماضي، وإحداث قطيعة مع ثقافتهم، والإستعداد للتكيف وتقبل، بثقة وإرادة، أنساق القيم والمعارف التي تتميز بها الثقافة الجديدة.

إذا كانت مواجهة الصدمة الثقافية عملية صعب تحملها بالنسبة لغئات مهنية معينة فإن عملية التكيف المفروضة على الجميع مع هذه الثقافة الجديدة، بحكم قواعد وتقاليد اقتصاد السوق، مسألة فيها من المخاطرة والمجازفة ما لا يمكن التنبؤ بإمكانية بناء نسق أو أنساق قيم بديلة قادرة على مقاومة ومواجهة الصدمة أو

والمصالح. كما كانت ولا تزال تعمل فى ظل إعلام خارجي، مقروء ومكتوب ومرئي، كشف للحقيقة وضاح للمعالم. ممنهج، يعتمد التحليل الموضوعي، لا يحمس الفاعلين الاجتماعيين للعمل فحسب، ولكنه يدفع أيضا صناعات القرار، فى تلك المؤسسات، إلى التفكير بعمق والاستفادة من النقد وتصحيح الأخطاء. هؤلاء، أنفسهم، يرفضون المجاملة وسياسات الإقصاء والتهميش وأساليب التخدير والمراوغة وكل أشكال المغالطات والتضليل والتدليس لأنها تضر، فى نظرهم، مصداقيتهم كأشخاص مندمجين فى مؤسساتهم، وتهز مستقبل مؤسساتهم كقادة ومقررين. لو أنهم استسلموا لمناخ إعلامي متلون، كما هو الحال بالنسبة لإعلام أو جزء كبير من إعلام العالم المتخلف، لعانت مؤسساتهم ولعانونا هم أيضا ما تعانيه مؤسسات هذا العالم الأخير، الذى تنتمى إليه الجزائر تاريخيا وجغرافيا.

من هذا المنطلق فإن عملية تسيير الصدمة الثقافية التى تترتب بالمؤسسات الصناعية الوطنية فى ظل تزايد مظاهر التهليل والترحيب والتفاؤل المفرط أحيانا بالاستثمار الأجنبي فى الجزائر، تماثيا مع سياسة العولمة التى تشكل، فى نظر هنرى بلانكيار C.H.Blanquiere فى ذاتها، صدمة ثقافية(٢٢). من هنا فإن المراهنة على كسب هذه المعركة تتطلب، فى نظرنا، مواقف راديكالية تعبر من خلالها، وبقناعة وإرادة ورغبة، كل العناصر الفاعلة فى عمليات التخطيط والتسيير والإنتاج مما عن استعدادها للتخلي، إن لم نقل نهائيا، فعلى الأقل عن جزء كبير من أنساق القيم والمعارف السائدة المترتبة على تراكبات تاريخية عطلت عملية نشوء ثقافة مؤسسية قوية قادرة على خلق إنسان مندمج فى

بيئته الداخلية ومتفتح على محيطه الخارجى ومستعد لتحمل الأعباء وتقديم التضحية من أجل أهداف المؤسسة، واستبدال ذلك السلوك بثورة على الممارسات السيئة، سواء ما تعلق منها بأساليب التسيير والإدارة، أو بالعلاقات بين المستويات المختلفة فى أى مؤسسة أفقيا وعموديا. هذه الثورة يجب أن توجه بواسطة استراتيجية ذات أهداف محددة، منها على سبيل المثال تكوين رؤية مستقبلية واضحة المعالم، وتوحيد جميع العناصر الفاعلة؛ وتنمية الروح الجماعية لدى الأفراد؛ وترسيخ حب الانتماء للجماعة والمؤسسة. وهذا لن يتأتى إلا من خلال منظومة قيم مشتركة بين العناصر الفاعلة فى المؤسسة. وبعبارة واضحة يتعين على المؤسسات إن هى أرادت أن تتجاوز إشكالية الصدمة أو الصدمات الثقافية أن تنشئ ما يمكن تسميته بمشروع «ثقافة المؤسسة»(٢٣) أى تنصهر الإرادات الشخصية وتذوب أنساق القيم الفردية من أجل تحقيق أهداف المؤسسة. ولما كانت المؤسسة تشكل، كما سبق الإشارة، فضاء مزدوجا للتكامل والتمايز فإن حالة التوازن التى يتعين على المؤسسة أن تحققها تكمن فى ضرورة البحث عن صياغة شاملة لثقافة محتملة تحظى بالاعتبار والتقدير من قبل مختلف التشكيلات الممثلة للمؤسسة، وتقود إلى صياغة جملة من الأهداف نذكر على سبيل المثال - الوعى بالاختلاف (أو التمييز الذاتى)؛ تهيئة أو تحضير الناس لمواجهة الأوضاع الجديدة المتعددة الثقافات؛ تكييف الناس والأنظمة القائمة للأوضاع الجديدة؛ إعادة الاعتبار للموارد البشرية كعامل حاسم فى عملية إنجاز المؤسسة لأهدافها، وجعل المصارحة والمكاشفة من بين الأخلاقيات المهنية لدى الجميع... الخ.

الهوامش

- (١) قال أحد رؤساء المؤسسات الأمريكية «أسنبروا منى الآلات والأموال، ولكن دعولى كادراتى وستستعيد مؤسستنا قوتها وأزدهارها فى: R.Bosquet, et R.Vatier الأنساق فى المجتمع المعاصر، دار المعرفة، القاهرة، ١٩٦٩، ص ٣٧.
- (٢) J.B.SYKES, THE CONCISE OXFORD DICTIONARY OF CURRENT ENGLISH 6th Ed OXFORD AT (٢) THE CLARENDON PRESS 1976.
- (٣) N.J.DEMIRATH, III AND G. MORIVEL, SOCIOLOGY: PERSPECTIVES AND APPLICATIONS, (٣) HARRER and ROW PUBLISHERS, N.Y., LONDON, 1976 P.24.

(٤) يرهان غليون، اغتيال العقل، موفم للنشر، ١٩٩٠، ص ٨٥.

(٥) مطبوعة باللغة الإنجليزية مجهولة المصدر.

H.BLANQUIERE, P.BOSSARD et B.M.CARRON, LE CHOC DES CULTURES: atout ou handicap pour l'entreprise? in R.F. de GESTION, 1984, P.112.

H.E.C, L'ENTREPRISE... DEMAI, DUNOD, 1981, P.15.

N.SAADI, SYNDICAT et RELATIONS DU TRAVAIL DANS LES ENTREPRISES EN ALGERIE, in (A) A.A du NORD, 1983, P.104 in no: 68-69.

(٩) عبد القادر بليمان، التسيير والرهان الديمقراطي في الجزائر، في: معهد علم النفس وعلوم التربية، جامعة الجزائر، الثقافة والتسيير، أعمال الملتقى الدولي المنعقد بالجزائر بين ٢٨ و ٣٠ نوفمبر، ١٩٩٢، ص ١٥٦.

(١٠) أقصد هنا جزءا هاما من هذه الطبقة المتكون من الفئات المتفردة والمتحركة في عمليات صنع وتنفيذ القرارات الهامة.

A.FRANCIS, et J.P.SERENI, UN ALGERIEN NOME BOUMEDIENE, E, STÖCK, 1976, pp. 289-298.

(١٢) لمزيد من الاطلاع على هذا النظام الجديد ارجع إلى: الأمر رقم ٧١ - ٧٤ المأرخ في ٢٨ رمضان عام ١٣٩١ الموافق ١٦ نوفمبر سنة ١٩٧١، المتعلق بالتسيير الاشتراكي للمؤسسات،

(١٣) جاء في ميثاق التسيير الاشتراكي للمؤسسات إن الصفة الممنوحة من الآن فصاعدا للعامل وهي صفة المنتج المنير تمارس ضمن مجلس العمال الذي لا تنحصر مراقبته لنشاط المؤسسة في المظاهر التقنية وحدها بل تتخذ بعدا سياسيا على الخصوص، ويجب إبرازها في الامتيازات الممنوحة لمجلس العمال. كما حدد هذا الميثاق مفهوم العمل والعمال على النحو الآتي: «إن العمل لم يعد اليوم مجرد بضاعة تقدر على وجوه مختلفة بحسب العرض وبقيا لمصالح أرباب العمل التي تنقلب بحسب الظروف، بل إنه أصبح الأصل إن لم نقل الوحيد لتطور وتسيير حالة الجماهير الكادحة. كما أن العمل لم يعد اليوم موضوعا للاستغلال الفاحش الذي يقوم به أصحاب رؤوس الأموال للزيادة في أموالهم، ولكنه بحسب أن يكافأ بإنصاف لأنه أصل الثروة.

(١٤) لمزيد من الاطلاع حول هذه القضية، ارجع إلى:

p104, fn: N.Saadi, syndicat et relations du Travail dans les entreprises en algerie, in: A.A.Nord, 1983, C.N.R.S. 68-69.

(١٥) نور الدين محمد بومهر، التكنولوجيا وعلاقات العمل، دراسة تطبيقية على بعض المؤسسات الصناعية بالجزائر، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة، ١٩٩١، ص ١٠١-١٠٢.

(١٦) مغنية الأرق، نشوء الطبقات في الجزائر، دراسة في الاستثمار والتغير الاجتماعي - المياسي، مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٠، ص ١٩٤-١٩٥.

(١٧) لمزيد من الإطلاع حول هذه الفكرة؟ ارجع إلى: خطاب الرئيس الأسبق هواري بومدين.

(١٨) لمزيد من الاطلاع حول أهمية عامل الزمن، طالع على سبيل المثال:

M.S.Oukil, An exploration of Culture of the firm in Algeria's industrial Sector, in Culture et gestion, 1992 Intervention au Colloque international, University d' Ager, 28-30 November, 1992.

R.Boussaada, Le temps social dans la culture Algerienne, in Culture et gestion, op.cit, 1992.

(١٩) عبد القادر بليمان، مرجع سبق ذكره، ص ١٥٧.

M.DGEY, POLITIQUE DES RESSOURCES HUMAINES DANS L'ENTREPRISE, PARIS, LES ÉDITIONS D'ORGANISATIONS, 1989, p.160.

(٢١) وهي سياسة انتاجية، ولكنها جاءت متأخرا جدا.

C.H.Blaquiere et Philype Bossard et Brian Mac Carron: Le Choc des cultures: atout ou handicap pour l'entreprise? in R.F. de Gestion, Sep-Oct. 1984.

(٢٣) لمزيد من الاطلاع حول هذا المفهوم نحيل القارئ إلى: جامعة الجزائر، الثقافة والتسيير، أعمال الملتقى الدولي المنعقد بالجزائر، ٣٠-٢٨ نوفمبر، ١٩٩٢.

J.P.Kotter, J.L.Heskt, Culture et Performances: La Seconde Soufflé de L'Entreprise, Les Editions D'Organisations

Paris, 1993; M.Thevenet, La Culture D'Entreprise en Neufs Questions, in R.F. de Gestion Sep-Oct 1984.

C.H.Blanquiere et al, op.cit.

جذور العنف في الحياة العربية المعاصرة نحو موقف علماني عربي شامل

عبد الله خليفة*

من وعينا وجسدنا إلا قيده. آن لنا أن نقول: أيها الحكم الفرعوني الطويل، لقد أنحننا بهجروتك وتسطك على نساءنا وأطفالنا وأغانينا وفرحنا، آن لنا أن نعريك ونهديمك، ليس في هذا المسرح الأرضي المنكوب سوى الإنسان العربي قمة المخلوقات، صانع القيود الحديدية والغيبية، وهو الذي يشكلها وينفيها. لم نعد الآن قادرين، وأشلاء الضحايا تقطر فوق رؤوسنا رعبا وأسئلة، وتصنع المذاهب المفخخة أنقاض دول، وتعدنا لحروب أهلية طويلة ومريرة، أن نتجاهل آلاف السنوات من الحكم العنفي الشامل، حيث طبقة صغيرة تربت الامتيازات والخيبرات، وتقيم تركيبة اجتماعية متحجرة، يقف على قمته السيد الرجل المطلق، وتجعل الحكام آلهة والمحكومين عبيدا، والذكر سيدا أبديا، والأنثى جارية مولدة، والملوك الكبار يتوارثون الأرض والبشر.

١- تبسم نككون الدولة الإسلامية الأولى بالسيطرة على الطبقات المختلفة عبر وعي واحد شامل. ولكن ذلك لم يكن إلا مؤقتا، حيث راحت التناقضات الاجتماعية تتفجر، وخاصة مع حروب الردة ثم حروب الفتوح التي أغدقت على الأرستقراطية القرشية والعربية خيرات البلدان المفتوحة، وأدى هذا إلى احتدام الصراعات، مرة بقتل الخليفة عمر بن الخطاب ومرة ثانية

يلتحق المسار العربي الراهن، بكل ضجيجه الدموي العنيف، وخاصة في منحدراته العميقة المعتمة: من ذبح للبشر، وتدمير العمران، وتشكيل الجماعات والدول الطائفية، وصنع الخنادق العربية والإسلامية المتقابلة المسلحة، ووضع الملايين تحت الإقامة الجبرية في قفص السبب المطلق المتجدد أبدا، ضرورة تشكيل مواقف عربية عميقة وجريئة وديمقراطية علمانية، تعيد رؤية تاريخ الأمة العربية بشكل جليد وجلري، ليصل النقد والتغيير إلى جذور العنف المتكلس في تاريخنا وأهبيتنا المادية والروحية. إنه في هذا العصر الذي أثار ظهره للمنحوتات الحجرية المؤيدة للقمع الشامل، تتراءى ضرورة المعرفة الحقيقية، كمشاهدة أولية وهامة لوقف مسلسل الدم والانهايار، ولوقف سير العرية العربية نحو هاوية الطائفية والتخلف. إنه الزمن العالمي الذي وضع كل شيء تحت مجهز وتسلوك العن الانسانية الفاجسية، وصنع الوعي ثورات وأجهزة تعيد تشكيل النسيج الاجتماعي والجسدي والفكري.

فإن لنا نحن العرب أن ندخل العصر بقوة، وأن نعري كل شريط الاعتقال الطويل للشعوب، الذي كان مسلسلات كابوسية لتشيويه وتقزيم أراحتنا وأرواحنا، وجسنا في زنازين الحكم الشامل، الذي لم يدع جيلنا

(*) باحث ومفكر من البحرين.

الاجتماعية في حركتها التاريخية، بأدوات القمع المادية، وعنف الشرطة والجيش والسجون وفرض الجزية والخراج، بل جعلت من المذهب الديني قمعا وسيطرة، عبر إزاحة ما هو إنساني، ومراكمة ما هو شعائري وعبادي شكلي.

لقد تم التركيز على ما هو حزين وبائس ومجمد لانطلاقة الروح والجسد والفرح ونزع علاقات التضامن والكفاح بين العرب، وتقييد لما هو مساواتي بين الرجل والمرأة، وبين الأمم، وبجل ما هو تراتبي وشوفيني وذكوري مسيطر. وبحاول المنقبون المعاصرون في مناجم الماضي، أن يروا بعض البصيص في كفاح العرب عبر قراءة بذور النور العقلانية المنتجة في حقول اللاهوت. لقد حاولت الأمم الاسلامية عبر الأوعية المذهبية أن تتحرر، وكانت الفرق الدينية تحاول بأدوات الفكر الديني الخروج من سطوة المذهب المركزي المسيطر، وحاول الفلاسفة المتنورون أن يزحزحوا تلك المركزية الشمولية المذهبية الاقطاعية، عبر تخفيف مراكزها ومن أجل تعدد اقطابها، ومن أجل وعي موضوعي بقوانين المادة والطبيعة، فكان كل هذا النشاط العظيم كفاحا داخل العمر المعتم، ونضالا ضد الأساطير بأدوات أسطورية، وصراعا ضد الظالمين بحديد قيودهم، وجاء المتصوفة ليسبحوا في البحر حتى قاعه المعتم، فكافحوا العقل المذهبي الرسمي الشمولي الظاهر، بلا عقلانية باطنية، فسياساتية، أسلمت الوطن العربي في خاتمة المطاف الى سلطات الدراويش والدولة العلية المعلولة.

٣- وعندما بدأ رجال الدين النهضويون المسلمون والعرب في القرن التاسع عشر كفاحهم المتصدي للسيطرة الأجنبية المحقة وللتخلف المزمّن، جعل كثير منهم الدين مرة أخرى أساسا لعملهم السياسي، ومنذ ذلك الحين وضع الأساس الحديث لمشكلاتنا الراهنة. إن شعارات النهضة ومقاومة الاستبداد والدعوة للحكم البرلماني واصلاح التعليم ونشر المعارف الخ.. كانت خطوات ايجابية في سبيل النهوض العام للأمة العربية غير المستقلة والمتداخلة مع بقية الأمم الاسلامية، ولكن بقيت الشعارات الدينية - النهضة غير مدركة لطبيعة

بقتل عثمان بن عفان، ثم بالحرب مع أو ضد علي بن أبي طالب، ومن هنا توسعت الخلافات والصراعات الطبقية التي نموحت من خلال الوعي الديني، الذي تحول إلى وعي مذهبي. لقد حاول عمر بن الخطاب أن يقيم توازنا اجتماعيا، وأن يوزع غنائم البلدان المستغلة بشكل متساو على الفاتحين العرب، إلا ان التناقضات العميقة فجرت الصراعات الدموية وطلعت الارستقراطية العربية الباذخة لتشكّل ملكا عضوضا جيّر مختلف المفردات الفكرية والأدوات السياسية لحكمه الطويل.

٢- لقد قام النظام الإقطاعي - العمودي، بعد سيطرته على ملكية الأرض والفلاحين، بتفصيل بدلة دينية - مذهبية على مقياس امتيازاته ومصالحه، مواصلا استلام ملكية البشر، من اسلافه الفراعنة والأكاسرة والقباصرة، محافظا على التركيبة السياسية الاجتماعية المتحجرة: سيطرة مطلقة للحكام، سيطرة شاملة للذكور، استغلال لا يرحم للمزارعين والعبدة(١).

لقد انجرت القوى المعارضة، بحكم شروط الوعي والوجود الاجتماعي، إلى استخدام ذات العباء الدينية في تبرير اختلافها وصراعاها مع الحكم الديني والمذهبي المركزي، فابتكرت مذاهبها الأخرى، لتعكس مصالح جهاتها وأممها وجماعاتها، ورغم انها لوحت بالعدالة وتحقيق المساواة، وخدمة المناطق والأقاليم المختلفة، وحققت انتجازات ملموسة وقتية في سبيل ذلك، إلا أن الأغنياء الكبار والمتسلطين ما لبثوا أن سيطروا على شبكة انتاج المذاهب كذلك، وضخوا السلطة والثروة إلى خزائنها، فغدّت الحروب المذهبية الدامية المستمرة تعبيرا عن حروب اجتماعية يتم اختفاؤها، ولاتجد الأدوات السلمية والقانونية لكي تظهر وتنبلور وتحل. ان المعارضين العرب بلجروهم إلى الدين وتفسيره مذهبيا خسروا عملية التغيير العميقة الشاملة، وصمروا الدولة التي أرادوا انقاذها. لقد غدا الكفاح من أجل العدل والمساواة ملتبسا بالخلاف الطائفي الفقهي، وصار انفصاليا، مناطقيا، مما أدى الى تمزيق الدولة العربية - الإسلامية، وتحطيم بناءها الاقتصادي وشبكتهما الانصالية المادية والفكرية. لم تكتف الطبقات المهيمنة، في كل المذاهب المنقسمة المتعادية، وعبر كل الأبنية

ووجدت أن من مصلحتها الإبقاء على الوعي المحافظ تثبيتاً لنفوذها.

كما أن القوى الاستعمارية والعربية التابعة واصلت تعميق وتعزيز دور المؤسسات المذهبية، فكانت تركيبة التخلف شرطاً من شروط ديمومة الشهب الأجنبية والدخلى.

إن القوى الحليفة النامية حينذاك، بتركيبها الإقطاعية والبرجوازية المتناخلة، لم يكن من برنامجها إنتاج أدوات نظرية وسياسية لبناء مجتمعات ديمقراطية علمانية. وقد وجدت مصلحة في إبقاء التركيبة القروسطية، مع إجراء إصلاحات اجتماعية وسياسية مهمة عليها، وكان اغفالها لأفكار المتنورين العرب العلمانيين، خاصة فى مسائل فصل الدين عن السياسة والدولة، تعبيراً عن وشائجها القرباية مع تلك التركيبة المتخلفة.

٤- إن عجز الطبقات الرأسمالية - الإقطاعية عن قيادة معركة الاستقلال الاقتصادى والسياسى وتحقيق (العدل)، قد هياأ الفرص لبروز القوى الاجتماعية الوسطى والصغيرة للتصدي لهذه المهمة، ولاستقطاب الحماس وتوظيف المعاناة الجماهيرية لأجل تشكيل خطوط سياسية نظرية تسريعية وشمولية تتجاوز الليبرالية والتحديث الديمقراطى. وإذا كان ذلك لم يتبلور بصورة سريعة عند القوى القومية واليسارية، واحتاج لسنوات أخرى ليتشكل بصورة أحزاب قومية ويسارية شمولية، فإن الأصوليين الإسلاميين كانوا أسرع فى التقاط المنحى الفاشى الذى كان مخيماً على العالم. إن رفض الأصوليين الإسلاميين لاتجاه الليبرالية الإسلامية الذى تشكل لدى الأفغانى وكوكبته، والذى شرع لحرية الاختلاف والتعدد، وأسبقية العقل على النفس، بدأ يتصاعد ويتبلور لديهم حين رأوا التحديث الرأسمالى يقوم بهدم جوانب من التركيبة الإقطاعية المسيطرة على المسلمين، وهزعزع بعض أشكال وجودها بمظاهر الحداثة المنتشرة وغير الدعوات الرافضة للخلافة وأفكار فصل الدين عن المؤسسات السياسية.

وقد كانت الأشكال المذهبية - السياسية تعبيراً عن التركيبة الاجتماعية، التى صار الغرب الرأسمالى نفياً لها، بنموذج التحولى للاقطاع المسيحى، وفصله عن

الجسم السياسى الدينى المحافظ الكبير الذى راحت تستثير نشاطه، ليفرقها فى النهاية بشيكتها الطائفية الواسعة، ويجذوره الممتدة قروناً مديدة. إن الأفكار الحالمة لم تكن على ذراية بحجم وعمق التركيبة الاجتماعية السياسية الفكرية المحافظة، والتى راحت تستعيد سطوتها على الحياة العربية، عبر تغذية القوى الاستعمارية لها، والتى وجدت فيها أرضية أساسية لتحزيق الأمة العربية، والتى تم فتيتها سياسياً وإدارياً، وغذيت تنوعاتها الإقطاعية والمثالية والمذهبية والمناطقية، وتم ربط اقتصادها المنتج للمواد الخام بالدول المسيطرة، وهيمشت قواها الاقتصادية والثقافية التصنيعية. ورفضت قوى علمانية تنويرية صغيرة مسار الانبعث الدينى - القومى المتضافر، طارحة استيراد النموذج الحداثى الغربى، ولكن ظلت طاقاتها العقلية الهامة والمفيدة، معتمدة على تشكيل الانتاج الثقافى، غير المترابط مع الوعي السياسى وإنتاج الممارسة الثورية^(٢٧). ولقد تلاقح هذان الاتجاهان الرئيسيان فى بعض الخطوط الصغيرة العابرة، حين استعارت بعض القوى القومية بعض الجوانب العلمانية، وبشكل محدود. ونظراً لانزالية الاتجاه الثقافى العلمانى عن الممارسة الكفاحية الوطنية، بدا وكأنه مرتبط بالسلطات الأجنبية، ونموذج لتبعية فكرية للغرب. إن الاتجاه القومى الدينى فى عملية تغلغه بين الجمهور العربى، اعتمد النفعية والعقوبة، ووجد أن استغلاله لمشاعر المؤمنين، وتنشيطه لبعض المفاهيم الدينية الشعارية قد وسع شعبيته، مما أدى إلى إحقاقه عن تعميق الوعي العلمانى فى صفوفه، وتركيزه على الجانب الدينى.

ولاشك أن تسييس الاسلام بشكل وطنى وقومى قد أدى إلى توحيد بعض الشعوب العربية ضد الاستعمار، وعبر عن علمانية محدودة، وبين أن البعد عن الشبكة الاجتماعية المحافظة، هو يطور لنمو ديمقراطى هام، ولكنه نمو لم يكتمل، ليس لأن تلك الشبكة ذات قرون من التأهيل فى البنى الموضوعية والفكرية للمعرب فحسب، بل لأن القوى التحديثية العربية لم تواصل مهماتها المعاصرة، وعجزت عن تغيير نظم الامتيازات، وكانت هى جزءاً من القوى المستغلة للجماهير،

وريفية عرية شديدة التخلف، عبرت عن الوعي الإقطاعي المذهبي التقليدي للإسلام، الذى ظل مسيطرا بشكل كلى على الجمهور، مانعا إياه من أى بصيص حضارى فى تلك المناطق المحسومة بالسيف والرمال. لقد أعطى مثل هذا الوعي للإسلام فى مراكزه البدوية الحصينة، موديله القمعى والمتخلف الى الوعي الأصولي المسيس للإسلام المستيقظ فى المدن العربية، والذى أفاق على دوى المارشات العسكرية الفاشية، وحرب الرأسمالية اللاعقلانية الهمجية ضد الرأسمالية الديمقراطية، ليأخذ الأزياء الموحدة والطوابير العسكرية وسلطة الدكتاتور المطلق وإرادة القوة، مدمجا معها سيادة النص الحرلى على التأويل الانساني، معتبرا المرحلة الإقطاعية العتيقة نموذجه الأمل.

وستعبر القسمات الأصولية الأولى حيثثذ عن المسار المناكس للعصر الديمقراطي، فعلى هذا الوعي أن يدافع عن تركيبة اجماعية منهاره، وأن يحتفظ بأبنيتها السياسية والاجتماعية والفكرية، مع القبول بأجزاء أساسية من العلاقات الرأسمالية الاقتصادية، واضفاء طابع دينى شكلى على الأجزاء الأخرى.

إن ما أكدته المرحلة الليبرالية العربية من سيادة للأمة، وقدرة الشعب على إعادة النظر فى مجمل البنية الاجتماعية المتوارثة، وعصرنة ومقرطة كافة القوانين والمادات والأفكار العتيقة، يتم منعه ايدولوجيا، لتقف الأصولية ضد حكم الشعب، ومن أجل استمرار البنية التقليدية فى المرحلة الرأسمالية. لقد تم رفع مصالح الارستقراطية الذكورية المتزمتة، الاجتماعية والطبقية، الى مصاف المقدس والأزلى، والذى لايجوز لهيضة العرب الجديدة أن تمسها وتعيد النظر بها. إن مرحلة التداخل والتعايش بين النظام التقليدى، والنظام الرأسمالى، قد وصلت هنا إلى نقطة الانفراق، وتم وضع العصر الحديث، عبر الوهم الأيديولوجى، بشكل مضاد كليا للمرحلة القديمة، والتي ينبغي استعادتها بالقوة(٤). إن أساس المشروع يعتمد على حكم الإرهاب الشامل، وذلك بتحويل هذا الفهم المضاد للمقتل وتطوير الحياة الى دكتاتورية واسعة كلية تعقل الأفراد والجماعات فى مختلف تجليات وجودهم الملبسية والديكورية والفكرية.

الدولة، وبالعائله للطبقات الإقطاعية المتحركة فى ملكية الأرض والبشر والعقل. ولم يكن الغرب نفيا نظريا لتلك البركبية، بل كان تدخلا عمليا لموضع حد لأكثر اشكاليها تطرفا كملكية الرقيق والاتجار به والسخرة، وقد وضع تلك الحدالة الجزئية رهن التجسيد الملموس، تمريرا لتغفل امتيازاته. وحين تشكلت ونمت البرجوازيات العربية - الإقطاعية فى حوض هذا التحويل التابع، قامت بإنجازات نهضوية مهمة، وكان الإسلام الليبرالى شكلا لنموها وتجليها، لكن تلك البرجوازيات كانت ضعيفة التكوين الصناعى، ذات جذور إقطاعية واسعة، فدخلت فى علاقة تناغم مع البنية المحافظة العتيقة(٥).

إنها لم تستطع إنجاز المجتمع الليبرالى بشكل شامل، فإن الثنائية الصراعية بين الإقطاع والرأسمالية فى عمق وجودها، كانت جزءا من امتيازاتها وأفكارها. ولقد غدت الحدالة الرأسمالية هى هذه الأحزاب والسياسات والكليات الجديدة، ولكن الجسم الإقطاعى بقى هو الملكية الواسعة للأرض وللغلاحين والنساء ولأفكار وللحياة الشعبية.

٥ - كان التغيير الليبرالى العلمانى الواسع يتطلب تحولا صناعيا - علميا - اجتماعيا، لم تستطع نصف الرأسمالية هذه أن تحققه، أو أن يسمح لها الاستعمار المسيطر أن يحققه.

ومن هنا تزايد التناقض بين التكوين الحديث الليبرالى غير الواقف على قاعدة صناعية - اجتماعية قوية، والحياة الشعبية المستغلة، وغدا النموذج الليبرالى فاقتدا لمعقولته السياسية مع تزايد الصراع. وقد جاءت الحرب العالمية الثانية لتيسرع فى ذلك، فصارت الأفكار النجولية البنيية، أو فيها بعد القومية - واليسارية، هى المستقطبة لقطاعات الرأى العام المؤثر. إن ردود الفعل الأصولية الأولى ضد الحدالة المقصحة المترافقة مع غزو استعمارى، كما تميزت فى الوهاية والسوسية الخ... ارتدت طابعا وطنية مقاوما، ولكن ذلك المظهر عبر عن مضمون إقطاعى، يهيمن بقوة على البنى الاجتماعية ويمنع تجديدها إلا فى سياق تعزيز سيطرته المتشددة. إن ردود الفعل هذه، والتي كانت فى مناطق صحراوية

إن هذا الأسلوب الدكتاتوري، يستهدف جعل التركيبة الاجتماعية المحافظة خارج العقل والزمن، متحدة كليا بالغيب، ومصانة بعنف شامل، ومع هذا، فسنجد هذه الرؤية نفسها في تناقض مزمن بين إعادة تفسير الدين رأساليا، وبين الحفاظ على التركيبة التقليدية. إن التفسير الرأسمالي يقود إلى إعادة بلورة بعض المفاهيم بشكل حديث، في حين إن الحفاظ على التركيبة يؤدي إلى العنف والتشدد. إنها لا تستطيع أن تتخطى عن أسسها الأيديولوجية الشمولية الإقطاعية، لكنها تضطر لرسملة العديد من تصوراتها، في حين إن بعض القطاعات القاعدية التي استبناها هذا الخطاب العنفي المضاد للحداثة، تقوم بإنتاج شعارات أكثر تطرفا وعناء للحداثة، فتصير أكثر عنفا ولؤهايا. إن الموديل الحديث من السلفية الذي انتج في مصر، سيؤثر وينمو بالتطورات المحافظة في بقية الدول العربية والإسلامية، كما أنه سيغذي مناطق أخرى يليات الأيديولوجية الشمولية الدينية ويتناقضاتها المختلفة.

٦- كانت البرجوازيات العربية تعمل بعد انهيار الدولة العثمانية واستعمار الدول العربية للخروج من علاقات الإنتاج الإقطاعية المسيطرة في القرون السابقة، طالعة من ملكية الأرض والمعار نحو التصنيع والمصنع، ومن إنتاج النص الديني إلى إنتاج العقل التابع والمؤول للدين. لقد تنامت شعارات التحرير الوطني وتحققت تعددية سياسية وتشكلت حركات اجتماعية مهمة، لكن النظام التابع، ذا البنية الرأسمالية الضعيفة، والعلاقات الإقطاعية المتحركة في أغلبية الأرض الزراعية والمستوى الأكبر من البنية الاجتماعية - الذهنية، عجز عن الرسملة والمقرطة الواسعة للحياة. ولقد تشكلت قوى قومية وطنية ضد تلك البنية الرأسمالية ووجهت قواها وخطتها لإلغاء تلك الأنظمة إلغاء عسكريا. عيفا. لقد اعتمدت القوى القومية والشيوعية على التسريع الكبير للمتطور، وسيق المراحل، وتجاوز التكوينات الرأسمالية الليبرالية الجينية التي تشكلت بصعوبة على مدى قرن النهضة السابق. ولم يكن لدى هذه القوى تصور واضح لطبيعة البنى الاجتماعية المراد تشكيلها، معتمدة على بعض المطالب الاجتماعية والسياسية

لقطاعات من الجماهير، وعبر تسييس نخب معينة مثقفة وشعبية، ودفعها في صراع طويل، للاطاحة بالتحالف الرأسمالي الإقطاعي المهيمن. إن الرافد القومي من الحركة الاجتماعية العربية اعتمد على توجيه النخب السياسية - العسكرية نحو انبعاث الأمة واستعادة نهضتها ووحدةها، معتمدا على الترابط بين القومية والدين، باعتباره حلقة أساسية في ذلك النهوض^(٥). إن الأمة في هذا الوعي تغدو جوهر مافارق للتاريخ، مثلها مثل مفهوم الأمة لدى الأصوليين، وهو جوهر غير مرتبط بضرورة اجتماعية وتاريخية محددة، وعبر تكوينات اجتماعية متناقضة. لم يأخذ هذا الوعي إن القبائل العربية ووحدةها كانت شكلا جينيا لتكون الأمة العربية، وهي وحدة دينية قبلية تمت بسرعة، واندمجت بعملية فتوح واستيلاء على أراض عربية أخرى تحررت، وعلى أمم مختلفة تعربت، وعلى أراضى أمم غير عربية ظلت تابعة. وعبر هذا التداخل والتناقض بين الأمم، قامت الأمة العربية، ولمصلحة الاستقرارية العربية، بقيادة واستغلال بقية الأمم التابعة، التي ولدت وتمت وطورت في كفاحها ضد التبعية الإقطاعية العربية المركزية، أفكارا وملهاج مستقلة مضادة للدولة، فظهر الصراع القومي والاجتماعي عبر أشكال دينية، فككت الدولة العربية الواسعة.

إن الأمة العربية باستيلائها على أراضى الأمم الأخرى عبر الدين، اعطت الأمم الأخرى فرص الاستيلاء على أراضيها بنفس الدين. وإذا كانت قوح الأمة العربية، قد جاءت في أزمنة وأوضاع كان النظام الإقطاعي العالمي في بدء تشكله، فإن الأمم البدوية الطرفية التي استولت على الأرض العربية بعد قرون، جاءت في مرحلة الانهائك النهائي للنظام الإقطاعي الإسلامي المركزي، وفي بدء تحول قسم من البشرية إلى العصر الرأسمالي. وإذا كانت الأمة العربية قد أسهمت في إثراء تطور الأمم الأخرى غير العربية عبر نقلها إلى مراحل اعلى، مثلما استفادت هي من تجربة الأمة الفارسية التي تطورت بالاحتكاك معها، فإن الاسم البدوية قد حافظت على أسوأ أشكال النظام الإقطاعي، عبر تحوله إلى إقطاع عسكري. ولم تفهم الحركة القومية في بدء تشكيلها، إن الدولة

الشمولية السابقة قد قضت على امكانية نمو البرجوازية العربية النهضةية إبان العصر العباسي، التي أنهكت وسحقت داخل الأقبية الاقتصادية السياسية الفكرية للنظام القروسطي، وإن استعادة الدولة العربية الإسلامية القديمة، لا يؤدي إلا لتشكيل نظام استبدادي نصف رأسمالي نصف إقطاعي، يعيد انتاج الهياكل الطائفية والدكتاتورية العميقة الرابضة في البنى الاجتماعية التقليدية التي لم تمحقر عبر البنية الرأسمالية الليبرالية. إن النزعات القومية بعدم نقدها العصر الوسيط نقلاً ديمقراطياً علمانياً حاسماً وعميقاً، احتفظت بالتركيبية التقليدية المحافظة، ودمجها في رؤيتها القومية الانبئانية التي ازدحمت بالمفردات الرومانتيكية، التي تخفي التناقضات الاجتماعية، في سبيل تشكيلة قومية صلبة وعنيفة. إن استلهامات القومية من الوعي الألماني القومي، تعبر عن إعادة انتاج تجربة الأمة الألمانية الممزقة قبل وحدة القرن ١٩، من خلال الأداة اليسارية العسكرية، ثم امتداداتها الهتلرية في القرن العشرين، داخل تجربة الأمة العربية الممزقة والمراد توحيدها وتطورها عبر التسريع العنيف. ويمثل ذلك رفضاً للتطور الرأسمالي الليبرالي، وإلغاء للتطور الموضوعي للحياة العربية، والقفر عليه بإرادة نخوية، عبر نشاط الحزب الطليعي الرافض للتضادات الاجتماعية والموحد لها بإرادة شمولية قوية. وقد تجسد هذا بتوجهها إلى المؤسسات العسكرية وجعلها القوة المهيمنة على الواقع، فأعادت انتاج النظام الشمولي بتركيبية جديدة، تتجمع فيها علاقات رأسمالية نامية وعلاقات إقطاعية.

٧- وكما رفضت الاتجاهات القومية المرحلة الرأسمالية الديمقراطية في التطور العربي، ومثلما فعلت الأصولية الدينية برفضها جوانب أساسية من هذه المرحلة، كذلك فإن التيارات الشيوعية قامت بالقفز فوق التشكيلة الرأسمالية.

لقد غدت الرأسمالية في وعي (الماركسية - اللينينية) طريقاً مسدوداً يجب تجاوزه، عبر الانتقال إلى الاشتراكية. لقد كانت الماركسية العربية تستورد

الخطوط العامة للتفكير من خارج الوضع الموضوعي للأمة العربية.

فلم تتوجه هذه الأحزاب إلى التعاون الاستراتيجي مع البرجوازيات العربية لأجل تشكيل أنظمة ديمقراطية علمانية، تحقق عملية الثورة الوطنية الديمقراطية، بل قامت بالقفز على الشروط المادية والذاتية، في كفاح يتسم بحرق المراحل، واعتماد الإرادية الثورية الذاتية المليئة بالتضحية غير الصبورة، وكان من جراء هذا إقامة أحزاب شمولية ذكورية، تسيطر فيها إرادات الزعماء المطلقي الصلاحية، وتستغل كافة الشعارات المادية والدينية لتحقيق عملية التسريع الثوري، التي تتجه إلى دولة شمولية بالضرورة. إن الجذر الديني ينفور في الشعارات الشيوعية العربية، عبر تشكيل وعي غيبي مستقبلي، تتحقق فيه الجنة الشيوعية الخالية من الطبقات، في الغد المبهم والكلّي غير المنظور للانسانية، فتتم التضحية بالأجيال الحاضرة ويتم العجز عن حل المشكلات العميقة الراهنة، عبر قفزة تسريعية نحو الغد. ويبدو الطابع الديني في الشعارات الشيوعية كذلك عبر النظرة التقديسية لوطن الاشتراكية الأول والمكتسب الشيوعية، وعدم القدرة على معالجة فصل الدين عن السياسة والدولة.

٨- لقد تحققت نتائج مهمة من هذه التجارب القومية والشيوعية عبر نهوض القوى الشعبية وتشكلت تجارب اجتماعية مهمة، إلا أن معاناة الواقع الموضوعي، والقفر على التطور الرأسمالي، دمرت في النهاية الكثير من المكتسبات الكفاحية التي تحققت على مدى عقود سابقة. إن التجربة القومية والشيوعية في استلهامها التجارب الفاشية أو الشيوعية، ونقل نموذج حكم الحزب الواحد، وفرض قيادته على المجتمع، وإبعاد القوى البرجوازية العربية، ساهمت في إشاعة مناخ شمولي، وألغت الجوانب الليبرالية والديمقراطية التي تحققت في الحياة العربية.

لقد تحولت النقابات والجمعيات والثقافة إلى أدوات للحزب الواحد، بدلاً من أن تخدم طبقاتها وفئاتها، وتنمي تطورها العصري. وفي سبيل تحقيق هيمنتها تصارعت الاتجاهات القومية والشيوعية بضراوة في الواقع

وفكرنا حانا مع هذه الأنظمة.

ورغم التباينات السياسية والاقتصادية والفكرية بين النظم العربية المختلفة وتلك، إلا أن ثمة تشابهات هامة بينها، فالدولة كانت استبدادية شمولية في مختلف تجلياتها الوطنية أو التابعة، ويلعب المصدر التشريعي الديني، بدرجات متفاوتة مرتكزا أساسيا في تشكيل الوعي العام والحكم. أي أن الدول العربية المختلفة حافظت على بنى إقطاعية قوية في أنظمتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وقد يصل ذلك إلى تحول البلد إلى قلعة يحكمها ملك مطلق، يصادر المجالات والأفكار الجديدة، أو إلى جمهورية تسمح بجوانب من الحداثة لكنها لاتصل إلى العظم الاجتماعي للنظام^(٧).

ورغم أن التحديث الرأسمالي كان يجرى على الجانبين التابع والوطني، إلا أن الرملة لم تقم بإعادة تشكيل الأبنية الاجتماعية، وبناء صناعة واسعة في هذه الأنظمة، وظل فائض كبير فيها موجها للاستهلاك الترفي ولصناديق النقد الغريبة.

وكان النمو الرأسمالي يقترب من البنى التقليدية السياسية والاجتماعية، عبر تفكيك الأسر الأبوية الكبيرة والقبائل، وتحورت أقسام من نساء المدن، وطرح قضية مساواة المرأة بالرجل في كافة شؤون الحياة، وصارت مسألة تحرير المرأة قضية محورية لإحداث تحول نوعي عميق في العلاقات الاقتصادية والاجتماعية. وفي هذه الحقبة وصل مشروع رأسمالية الدولة الوطنية إلى الأزمة العميقة، بسبب عدم تجلر التطور الرأسمالي الشامل واتساعه، وسيطرة الدولة الدكتاتورية على الفائض الاقتصادي وإهداره، وقادت التحولات الاقتصادية وهبوط أسعار المواد الخام الزراعية إلى تضخم المدن بالمهاجرين الريفيين المقتولين من أراضيهم وعوالمهم. وتواكب تآكل الأبنية الفكرية والسياسية للجماعات القومية والشيوعية مع وصول نموذج التسريع الشمولي الحداثي إلى مأزقه الاقتصادي والسياسي، وأدت الصراعات الجائبة والحروب والمغامرات العسكرية أدوارها الأخيرة في تقويض هذه البنى.

وفي هذه الأثناء كان النموذج المحافظ يتصاعد في الحياة السياسية والفكرية العربية، عبر استمرار العلاقات

العربية، من أجل الوصول أو البقاء في الحكم، وفي سبيل ذلك ألغت أسس الدولة العصرية. إن الاستخدام النفعي الانتقائي للشعارات القومية والدينية والشيوعية في عجينة شمولية، قد حافظ على البنى التقليدية الأساسية:

سيطرة الدولة المطلقة - سيطرة الدين التقليدي على الوعي والحياة - سيطرة الذكور واضطهاد النساء - سيطرة الأغنياء المتحكمين في أجهزة الدولة وذهاب الفائض الاقتصادي إليهم - سيطرة القبلية والعشائرية والطائفية الخ... إن استمرار بقايا المرحلة الإقطاعية في تجارب الأحزاب القومية والماركسية، بعدم كفايتها من أجل المقرطة الشاملة للمجتمعات العربية، وترسيخ التطور الرأسمالي بكافة جوانبه، قد جعلها موضوعيا تواصل إبقاء مجتمع الاستبداد الشرقي، مشكلة قشرة «تقدمية» فوقية تآكلت هي الأخرى.

٩- بدءا من الخمسينيات، من القرن العشرين، بدأت إجراءات إصلاحية ضد الإقطاع في مجال الملكية الزراعية بعدد من الدول العربية والإسلامية، ورغم أنها إصلاحات لتحديد حجم الملكية الكبيرة، ومن أجل ادخال تطور رأسمالي في الأرياف، إلا أن هذه الإجراءات أثارت الحركات الدينية المناهضة عن الإقطاع، وبدأت تعمد تنظيم صفوفها وبرامجها، منتقلة إلى الرد الاستراتيجي الشامل ضد الإصلاحات الرأسمالية على صعيد الملكية وبعض الجوانب الاجتماعية^(٨).

كذلك فإن بعض دول الجزيرة العربية لعبت دورا كبيرا في الدفاع عن النظام الإقطاعي، وللوقوف بوجه التطورات التحويلية الإصلاحية. ورغم أن الزراعة محدودة في منطقة الجزيرة العربية، إلا أن سيطرة الدولة على القطاع البترولي أعطى للأسر المالكة امكانات مالية كبيرة، وامتدادات واسعة في قطاعات المقارن والتجارة ورأس المال المالي والخدمات. لكن هذا النمو الرأسمالي القاعدي الواسع، غير التصنيعي بدرجة كبيرة، لم يخلخل التركيبة الإقطاعية على مستوى البناء الاجتماعي والايديولوجي والسياسي، ويلعب «الدين» هنا المفصل على مقاص هذه السيطرة، دروا محوريا في اخفاء التناقضات وتوحيد الشعب بالقوة. كذلك جاءت حركة التحرر العربية حينئذ، لتشكل تضادا سياسيا

الاقتصادية في الريف، ونقض قوانين الإصلاح الزراعي المطبقة سابقاً، وتصادد دور بعض دول النفط المحافظة في السياسة العربية، وغذى صرفها الأموال الهائلة على تنامي الجماعات الأصولية، وكذلك بسبب تفجر الثورة في إيران وسيطرة قوى الإقطاع الديني على مسارها السياسي، ومساعدة الاستعمار الأمريكي والرجعية الدينية لتسلم قوى الإقطاع المذهبي السلطة في أفغانستان، إن كل ذلك قد جعل عودة المد المحافظ اليميني يغذى الاندفاع الأكثر صوب الماضي، فالتسريع هذه المرة نحو الخلف لا للامام. لقد استطاع المدى اليميني المحافظ أن يشكل هجوماً عاماً واسعاً على قوى الحداثة العربية لمنع تنامي عمليات التطور الرأسمالي والديمقراطي في الأبنية الاجتماعية والسياسية.

وتعيش أقوى وأغلب قوى هذا اليمين على علاقات ما قبل التطور الرأسمالي، إما باقتطاع مباشر من أرزاق وأموال المؤمنين بها، وإما باستخدام جهاز الدولة لسرقة المال العام، وقد يتدخل هذان الأسلوبان في العديد من التجارب والأوضاع. وجاءت هذه الأموال الكثيرة لتدعم الجماعات الدينية، وشركاتها المالية. لقد تبادلت الرأسمالية المتخلفة، على مستوى العلاقات الاقتصادية، والاقتصاد، على مستوى الحياة الاجتماعية والوعي، تدخلهما ووجدتهما. فسيطرة المصدر الإقطاعي على هذا المال، يجعل المحافظة على يناهيه السلطوية والمفاهيمية ضرورة أساسية، لإعادة انتاج المستثمر. كما إن توسع السيطرة الدينية على المنتمين لهذه الطوائف التابعة، يندو مصدر أرباح مستمرة. من هنا يغدو الحفاظ على التركيبة الاجتماعية والسياسية المحافظة ضرورة لاستمرار الاستغلال الموسع للجماعات. إن تشجيع بعض الأنظمة العربية والإسلامية للجماعات الأصولية، دفع وعى المنطقة للارتداد السريع نحو الماضي، لتطبيق النموذج المثالي النقي، وأدى إلى إبراز آليات المنظومة الاقتصادية الحقيقية، عبر تشكل الفرق المذهبية، وأفكارها التي تواصل التشديد مع تنامي عملية التطور الرأسمالي، وبدء تفكك الدول الوطنية دينياً، وتدفق العنف بكل أشكاله.

١٠- تعود بنى العنف العربية المعاصرة بجذورها

العميقة إلى تكوينات الدولة الاقطاعية العربية - الإسلامية، حيث تم بناء واستمرار الدولة، أو معارضتها، عبر العنف. وإذا كان العرب قد عرفوا العنف على أساس صراع القبائل على الموارد، فإنهم واصلوه عبر أشكال الصراع السياسي في العهد الإسلامي. وتشكلت سياسة القوى المسيطرة عبر حروب الفتوح، واستثمار غلال وخزائن البلدان المفتوحة، ثم لمواصلة تحصيل الخراج، وجلب العبيد والجواري، ولتضخيم قوى المعارضة الدينية غير المركزية، وللسيطرة على القوى الشعبية. وقد تم استخدام مختلف وسائل العنف للحفاظ على الامتيازات في الملكية والحكم والاستثمار. فكانت أشكال التعذيب وأدواته كثيرة كالجند والرجم وقطع اليد وقطع الأيدي والأرجل معاً، الصلب وقطع الرؤوس والأوصال والسلخ والأعلام حرقاً، والتشخيص وقرض اللحم وإخراج الروح من دبر وقلع الأنف والتعذيب الجنسي الخ (٨). لقد استخدمت هذه الوسائل كافة القوى السياسية الحاكمة والمحكومة، بحيث إن المناخ العنفي القهري يشكل جذور الحياة السياسية والاجتماعية العربية المعاصرة. وحين جاء الاستعمار كان عنفاً ساحقاً ضد الحياة العربية، وقام بتشكيل سلطانه عبر العنف، ورد عليه العرب بكفاح وطني وقومي واسع، عبر حروب التحرير والثورات. وحين تشكلت بعض الأبنية الرأسمالية الملكية الليبرالية قامت بإرساء بعض أسس دولة القانون الحديثة، وتم استبدال أشكال العنف القروسطية البشعة بعقوبات معاصرة وأشكال حديثة. إلا أن هذه الأشكال المتحضرة نسبياً، لم تستطع أن تعالج جذور العنف والتفاوتات الطبقة الصارخة في البنى الاجتماعية. فالعنف ضد الطبقات الشعبية والنساء والأقليات القومية والمذاهب غير الرسمية استمر بقوة. وفي فترة صعود التيارات القومية - اليسارية اعتمد العنف كسياسة منظملة لانتزاع الحكم وثبتيته. كانت القوى القومية سبابة في اللجوء إلى الحكم عبر الانقلابات العسكرية، وتشكلت كإرادة شمولية قهرية ضد المسار الديمقراطي السلمي. وقد أجمعت لجنة الثنائية المطلقة في تبرير هذا العنف، فهناك معسكران: معسكر العملاء، ومعسكر الوطنيين. فمهما كانت بعض الجوانب الديمقراطية في أنظمة التبعية فهي

عملية وشريرة. ومهما كانت الأنظمة العسكرية والشمولية وقهرية فهي وطنية طيبة. وهذه الثنائية الإطلاعية ستستمر مع الجماعات الشيوعية، حيث المعسكرين المتقابلين: معسكر البروليتاريا، ومعسكر البرجوازية. ولن يكون ثمة جديد في ثنائية الدينين المطلقة حيث معسكر المؤمنين يقابل معسكر الكفار. إن هذا الوعي التضادي، المشكل على أساس جذور دينية حيث التفاوت المطلق بين «الإله» و«الشیطان»، يغزو العالم فيه بلونين لا ثالث لهما، ولابد أن يسلم الخصم في الجهة المضادة تسليمًا أو يلغى جسداً. لقد استخدمت الأنظمة والجماعات الحديثة المختلفة العنف ضد بعضها البعض عبر هذه المناظير الضيقة، ملغية الهوامش البسيطة لمصر النهضة، ومزحجة مفردات دولة القانون، مدمرة بعضها البعض، ومجمعة بنية التحديث الرهيفة العربية. ولقد وفقت الأصولية فوق هذا التراث العربي القديم والمعاصر الحافل بالعنف، وأطلقت أدواته إلى أقصى حد ممكن، وهو عنف يشند في نظرها إلى امتلاكها الحقيقة المطلقة، ولديها النصوص الواضحة التي تدعوها للعمل وتحقيق نموذجها وسيطرتها. فلقد تشكلت في مناخ جعلت فيه قادة التحول التحرري العربي كفاراً، وصورت فيه كل مسار الأمة البطيء الصعب والطالع من إخلالها القروسطية، ومستنفعات التعذيب والجلد والرجم، باعتبارها هو الكارثة، وكونت لها نموذجاً خيالياً من الماضي، هو عصر ضئيل الإسلام، انشقت منه المشكلات والصراعات والمظالم. وهو نموذج تم تقديسه لقرون طويلة، ومنع النظر العقلي فيه لدى كل التيارات العربية.

فتربت هذه الجماعات على عنف يرمي ضد الحداثة والتطور والديمقراطية، وصار النموذج الماضي معنى للتطبيق الخرفي بالقوة في كل مكان. وشجعت الأموال والمناخات المحافظة والارتدادات عن التحديث، هذه الجماعات التي تحولت إلى عصابات مسلحة للانقضاض على حاضر ومستقبل الأمة.

لقد كان العنف بفتح جميع السلاح والارهاب هو مخطوئته العادية في سيطرة أي جماعة أصولية. إن الأصولية نظام شامل للعنف. عنف ضد الحداثة، عنف

ضد المرأة وتحورها. عنف ضد الفنون. عنف ضد الشعوب وتقدمها. عنف مدمر مجاني. عنف طائفي تعصبى. عنف لعرقله المسار التحديثي والانتقال إلى المجتمع الرأسمالي بكل مستوياته.

١١- فقدت البرجوازية العربية نصف التحديثية، نصف العلمانية، زخمها الاقتصادي والفكري والسياسي، وجاءت قوى اجتماعية بعد الحرب العالمية الثانية من البرجوازية المتوسطة والصغيرة، لتواصل عملية التجديد بأدواتها العسكرية، وقد انهار عملها التغييري وانضحت الأزمة بقوة في بداية السبعينات. ومنذ ذلك الوقت بدأت القطاعات ما قبل الرأسمالية ودول النفط والقطاعات البرجوازية الكبيرة القديمة والجديدة، بتشكيل الواقع العربي. أما بقية الأنظمة العسكرية فقد تحولت إلى أنظمة استبدادية فاسدة، وبدأت تعاني من مجموعة من الأزمات العميقة الشاملة، فتراكم العجز المالي بسبب سرقة المال العام، وتفجر الحروب مع الجيران أو بسبب الصراعات الداخلية. وجاء انهيار الاتحاد السوفيتي والمعسكر الاشتراكي ليعمق أزمة هذه الأنظمة، والجماعات المؤيدة أو التابعة لها. فهذه الأنظمة والجماعات لم تستطع أن تستوعب النموذج التحولي الديمقراطي الرأسمالي في دول المعسكر الاشتراكي، لتنتقل إلى رأسمالية ديمقراطية. فأسس الدولة الاقتصادية - الاجتماعية العربية لم تزل بعد أسس نصف إقطاعية - نصف رأسمالية. ولم تصل إلى مستوى الدول الاشتراكية السابقة، التي أعادت تشكيل بنائها في ظل تسريع رأسمالية الدولة الخاص بها. وعلى العكس فإن معظم دول رأسمالية الدولة العربية «الوطنية» أوصلت مجتمعاتها إلى إعادة بحث للهيكل التقليدي والطائفية والقبلية، وأدى نمو دول النفط في الجزيرة العربية وخارجها إلى تشجيع نموذج رأسمالية الدولة الشمولية ذات الأجزاء الإقطاعية. وعبر كل هذا عن عدم قدرة الأمة العربية، بهيكلها الانتاجية - الاجتماعية - السياسية - الأيديولوجية للانتقال إلى المرحلة الرأسمالية الصرفة.

إن الأنظمة العربية المختلفة بعجزها عن تغيير السوق الوطنية تغييراً رأسمالياً شاملاً، عبر إلغاء شامل للأقطاع سواء في ملكية الأرض أم في ملكية النساء أم

فى الأفكار والنظم السياسية والحقوقية، هيات الشروط الموضوعية والذاتية لمصعود قوى اليمين المتطرف بطرقه الفاشية، لاستلام السلطات فى أغلب الدول العربية. وفى هذا المناخ التحولى الانهيارى، اتضح عجز الأنوات السياسية العربية الوطنية والتقدمية، عن المراجعة العميقة لأدواتها الفكرية والسياسية، وعدم مقاومتها لمسار الارتداد الرهيب فى الوعى والحياة.

انها عبر ميراث الدكتاتورية الضارب فى وعيها وعملها، لا توجه الكفاح إلى بؤرة المرحلة وقضيتها المحورية، فالكفاح ضد الدكتاتورية مهما كانت مدنية أم دينية، فى السلطة أم خارج السلطة، فى الحكم أم فى المعارضة، هو الكفاح المحورى الذى يبعد القوى الوطنية العربية عن الانتهازية والانتقائية والعفوية. إن الكفاح من أجل الديمقراطية، هو كفاح ضد الجماعات الأصولية والسلطات الشمولية معا، وهو كفاح لتحرير القوى الشعبية من كافة أشكال الهيمنة. إن الدول الدكتاتورية والجماعات الفاشية وأوهام الشعب وسيطرة الذكور المطلقة على النساء، وتذليل المنظمات السياسية والجمهورية لمصلحة الأنظمة الدكتاتورية، الخ... كلها ينبغى أن تواجه بنضال ديمقراطى واسع وعميق ومتنوع. إن الكفاح من أجل الديمقراطية هو كفاح من أجل العلمنة كذلك، ففصل الدين عن السياسة المعارضة والحاكمة، هو مقرطة سياسية واجتماعية عميقة، وحين يتم الفصل بينهما يتحول الكفاح الديمقراطى الى شعارات سياسية انتهازية.

١٢ - يطرح الواقع العربى الراهن أفقا عاما عريضا لحل المشكلات العميقة المتراكمة عبر الحقب السابقة، وعبر التقارب بين مختلف القوى الليبرالية والديمقراطية، المهددة من قبل الأصوليات الدينية، والمجمدة أو المضروبة من قبل الأنظمة الحاكمة. إن الأهداف العامة هى استعادة مطالب التطور الديمقراطى العربى، التى تم القفز عليها عبر مراحل التسريع الأمامية السابقة، أو المواجهة من قبل مشاريع التسريع الماضوية الديموية الراهنة. وهى تحرير المرأة، وتحرير الدولة من الدين، وتحرير الدين من سيطرة الاقطاع، وتشكيل وتعميق الحريات وتجزير المسار الصناعى الوطنى والعربى

الخ... إن الخط الأساسى لهذا المسار العربى المتلون حسب مستويات تطور البنى الاجتماعية، هو فى تشكيل تحالفات ديمقراطية واسعة، تعزل القوى الدكتاتورية وتهزمها. إن الدول والجماعات السياسية نصف الدينية التى تريد مقاومة التيارات المتشددة، الداعية الى اقصى تطبيق حرفى للدين، وأوسع اعتقال للانسان، تجابه بالمزيد من المشكلات وفقدان المصداقية، كما تؤدي عملية الاستغلال البرجماتى للدين الى اعطاء فرصة لمزيد من نمو التيارات الأصولية. إن السلطات العربية التى تقاوم الجماعات الدينية من خلال الدين، تنجس الى الحقل الايديولوجى للجماعات المتطرفة، وتنزلق تحت ذات المظلة الفكرية، عبر تنامى لغة المزايدة حول الدين وتمثيل المؤمنين. إن هذا الانزلاق من قبل الأنظمة الرأسمالية العربية المتخلفة، يشبه انزلاق الجماعات الحديثة السابقة نحو الشبكة القرية العميقة للاقطاع، ولهذا فإن الأنظمة العربية تقوم بتقويض أساسها الفكرى الهش، وحينئذ فإن المعركة تنتقل الى مسألة السيطرة على الحكم (٩). إن السلطات العربية بتعبيرها عن قوى برجوازية كبيرة أو برجوازية عسكرية بيروقراطية وعن ملاك الأرض الكبار، تعبر عن استمرار التركيبة المزدوجة بين الاقطاع والرأسمالية، وبين العصر الوسيط والعصر الحديث، فتضع كل قدم فى عصر، مواصلة رحلة الانشراح العربية. إن هذه الأزواجية هى المدمرة، فلا بد من اقتلاع جذور الاقطاع الاقتصادية والاجتماعية وفصل السياسة عن الدين، وتحرير الدين من الاحتكار الاقطاعى القروسطى له، وتشجيع برجزة الاسلام، والقيام باصلاحات عميقة فى التركيبة الاجتماعية التقليدية، عبر المساواة بين الرجل والمرأة، وجعل الدولة لا دينية، ومساواة كافة المواطنين أمامها. إن ذلك لا يتشكل دون نضال واسع من قبل القوى الحديثة العربية الديمقراطية، وهى تقوم بتجديد نفسها ديمقراطيا، وعلمانيا، وتوجيه القوى الشعبية والبرجوازية الصناعية خاصة، والنساء والمثقفين. إن إعادة ترتيب الأولويات السياسية والاجتماعية يقضى ضروريا لمواجهة انتكاسة التطور، فلم يعد أساسيا تحرير الشغيلة، بل تحسين ظروفهم وتطورهم الفكرى والسياسى، وغداً تحرير المرأة والدين والعقل

ركيزة أساسية لإعادة تشكيل البنى. ان التعاون الواسع بين العمال والبرجوازية الصناعية، سيغدو مهما لتشكيل قوة مشتركة تؤسس رأسمالية حديثة. ولا يجب ان يتوجه النضال المطلبى وتطوير حياة العمال الى تجاوز الرأسمالية. ان توسع الأشكال الطفيلية من رأس المال، وتفاقم السياسة الليبرالية الجديدة الموجهة ضد الشغيلة، وتدفع الشركات المتعددة للجنسية وعمليات القفز فوق الأطر الوطنية والقومية كلها مشكلات كبيرة، ولكنها لا تقود بالضرورة الى تجاوز للرأسمالية بصيغ متسارعة، بل ان تدعيم رأسماليات عربية صناعية - زراعية - علمية هو الأمر الذى يضع القواعد المادية لتغيير التراكيب التقليدية المحافظة فى المجتمعات. إن الدفاع عن الطبقات الشعبية ومصالحتها فى الحياة والتقدم، يترافق مع الكفاح من أجل الديمقراطية والعلمنة، عبر الصراع ضد مختلف تجليات الاستبداد القديمة والحديثة.

خلاصة:

حين بدأ انهيار الدولة العثمانية، وتغلغل الرأسمال والسيطرة الأوروبية، بدأ النظام الإقطاعى العربى المجزأ فى الانهيار التدريجى البطيء، عبر مستويات عدة، وعبر مناطق وبلدان وأزمنة متفاوتة.

لقد كانت المراكز المدنية الأساسية هى البقع الأولى فى هذا الغروج الحديث، ثم تبعها الأقاليم القريبة فالأرياف والمناطق الصحراوية، التى جاءت كحلقات أخيرة من انهيار الإقطاعى والنمو الرأسمالى، وعبر فترة زمنية امتدت من أوائل القرن التاسع عشر حتى أواخر القرن العشرين.

ولكن انهيار الكلى على مستوى الملكية وعلى مستوى البنى الاجتماعية والسياسية لم يتم حسمه حتى هذه السنوات الأخيرة من القرن العشرين، ويبدو أنه بحاجة إلى عقود أخرى من القرن الواحد والعشرين.

لقد حدث تباين وتداخل بين بنيتين متصارعتين مختلفتين: بنية تقليدية أقل لها كل مفرداتها الاقتصادية والاجتماعية والأيدولوجية، والتى لم تخترق إلا فى جوانب معينة، وخاصة فى الاقتصاد. وقد عبرت عن هذه البنية الأصوليات الدينية المختلفة. وثمة بنية رأسمالية حديثة تنامت عبر جوانب عدة، ولكنها لم تحسم

انتصارها الكلى على البنية القديمة. وعبرت عنها مختلف التيارات السياسية الحديثة. وكما أن البنية الاجتماعية القديمة راحت تتخلخل وتتساقط أجزاء منها، فإن مفرداتها الفكرية والسياسية راحت تتآكل هى الأخرى، بفعل تيارات التحديث المتتالية، التى تكونت كحلقات مرتبطة بنمو الجماعات وصراعاتها، وبتشكل قاعدتها الاقتصادية غير الحاسمة. ومع تعرض النظام التقليدى للانهيار التدريجى، بدأت قواه بمقاومة واسعة، تجسدت بإحياء وتنشيط الهياكل العبادية والمؤسسات الدينية والقبلية. وبدأت الاحتجاجات الأولى ضد الإجراءات الاجتماعية الحديثة المتخذة ضد الاقطاع الزراعى والأسرى، تتحول الى منظومة إيدولوجية - سياسية، تختبئ وراء المقولات الدينية المقدسة لدى المؤمنين بها، وتستثيرها بقوة سيطرة على الناس ووقفا لمسار التحول الديمقراطى ولتحلل سيطرتها على شبكاتها الطائفية - البشرية. وراح الاختيار الحاسم بين بنية تقليدية وبنية رأسمالية صاعدة يتحول الى مجابهة عميقة وواسعة ودامية، وكلما ازداد التطور الرأسمالى عمقا ازدادت نزعات الارتداد والمقاومة، خاصة مع تفاقم المشكلات المعترية على التطور الرأسمالى الدولى البيروقراطى الفاسد أو الرأسمالى الفوضوى. لقد قاد الكفاح ضد الرأسمالية والحدائق الى عصاب فكرى وسياسى، مع تشكل الحركات الأصولية، التى وضعت التركيبة القديمة المحافظة فى مجابهة لانقبل المساومة ضد التركيبة الحديثة، محولة المجابهة الى حرب أهلية عربية حقيقية أو مضمرة.

أما أشكال التداخل والتلاحق المختلفة التى أبدتها وكرستها معظم الاتجاهات السياسية العربية بين الإقطاع والرأسمالية، خاصة مع تعثر هذه الرأسمالية ومشكلاتها الكثيرة المؤلمة، فقد غدت لا مبدئية ولا أخلاقية ولا عملية. إن أشكال التلاحقات بين العصرين وبين البنيتين، غير المبدئية والثقافية، قد عرقتها الأصولية بقوة شديدة مركزة على تهافتها، جاعلة من هذه المبدئية الارتدادية الظلامية قوة حماسية كبرى، ونشيدا عسكريا قروسطيا لاحتلال المدن المتذبذبة. إن ارتباط النمو الرأسمالى بسيطرة الدولة الشمولية سواء كانت وطنية أم

لحمامات دم غزيرة، ويؤدي لانهيارات الوحدات الوطنية
وتفجر الحروب المذهبية.

إن المبدئية والتماسك الفكري والأخلاقي غدت
أساسية في الصراع ضد التيارات السياسية التي تمتثل
لدين لأهداف أنانية ومتخلفة، ولم يعد من المقبول
التلاعب بمشاعر المؤمنين، غير انتهازية وانفصالية
المواقف، وبعدم كشف الحقائق الموضوعية عن التاريخ
والواقع لهم، استخراجا لعلمانية شغبية كاذبة صارحت
كثيرا لوقف تقدم الهيمنة الدينية الاقطاعية الشاملة على
كل شعرة من جلودهم، إن تكوين البنى الحديثة
الديمقراطية صار هو الخط الاستراتيجي الذي يشكل
العمود الفقري لتحالف علماني عربي واسع النطاق،
يستهدف وقف تقدم الشموليات الارهابية الجديدة،
وهزيمتها، إن وطننا كبيرا ينتظر جهودا جريئة وكبيرة لكي
يطلع من مستنقع الدم المعد بجهل وقسوة. إن نظرة
نقدية عميقة، علمانية اصبحت ضرورة لإعادة تشكيل
وعينا بالتاريخ وبالواقع المعاصر.

تابعة، قد أوقف التطور وعرقله بسبب الفساد وتحجيم
الرأسمالية الصناعية، وضرب الحريات المختلفة. وجاء
تصاعد دور بعض دول الخليج العربية، وليران، عبر
رأسمالية الدولة الغنية المحافظة، ليعزز الارتداد
الماضوي، ثم وصلت الرأسماليات العربية الدولية غير
الديمقراطية والهيجنة الى أزمة واسعة مع بداية
التسعينيات. لقد وجدت الجماعات الأصولية في هذا
المنامخ المحافظ والمأزوم رأسماليا وحداثيا، العاجز عن
خلق الرأسمالية مع ادعائه الانتساب إليها، القدرة على
الادعاء بأنها مؤهلة لإنقاذ الأمة. إن سيطرة الدول على
أجزاء مهمة من الاقتصاد، وضعف مستوى البنى
الصناعية - العلمية، وسيطرة القطاعات الزراعية والرعية
والحرفية (وهي القاعدة المادية للماضى) وتوجه
الرأسمالية العربية نحو القطاعات المالية والتجارية وأرسال
الغواص المالية الهائلة الى الغرب واستنزافها بشتى
الأشكال، وهرب الأزمات العسكرية والاقتصادية، وتضارب
التيارات الحديثة العربية، إن هذا جعل إمكانية تشكيل
أنظمة شمولية باسم الدين أمرا فعليا. إن ذلك يفتح الباب

الهوامش

- (١) «إن .. غياب الملكية الخاصة للأرض، واحتكار الدولة، أى قمعها، لبيع الأرض، والاستئثار بالفائض الاقتصادي، وضع الأسس الراسخة للاستبداد السياسي، ووضع في أيدي الحكام وسائل إضافية للقمع والطغيان» عبد الله حنا، النهضة والاستبداد، ص ٣١، دار الأمل، دمشق. الطبعة الأولى.
- راجع: سوسيلوجيا الفكر العربي: محمود إسماعيل، الجزء الثاني والثالث.
- (٢) «ولمت السعيد، حسن البناء، دار الثقافة الجديدة، مصر ص ١٣-٥٠. الطبعة الخامسة.
- (٣) «ارتفع نصيب الرأسماليين المصريين في الشركات، حيث بلغ في منتصف الثلاثينيات ٧٤٪ مقابل ٥٣٪ للجانج، ونظرا لتخوفهم من إيداع فراكومات أموالهم في المصارف، فقد اتجهوا الى توجيهها لشراء أراض زراعية بالريف»، د. محمد حافظ دياب «سيد قطب: الخطاب والأيديولوجيا». ص ٢٦، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى.
- (٤) المصدر السابق، الفصل الثاني، ص ٧٩-١٠٩.
- (٥) الفكر العربي وصراع الأعداء، د. محمد جابر الأنصاري، ص ٣٦٣-٤٤١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى.
- (٦) «المادية والفكر الديني المعاصر» فالح عبد الجبار، ص ١٩٢، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية، بيروت.
- (٧) المرجع السابق ص ٢١٠.
- (٨) فصول من تاريخ الإسلام السياسي، هادي العلوي، ص ٢٨٥، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية، بيروت، الطبعة الأولى.
- (٩) «هم يمارضون المجتمع المدني، هم يولجئون كل ما ينه مصر عبر قرن ونصف القرن من الزمان من دستور وقانون وضعي، وفكر ليبرالي، وحرثات وديمقراطية نسعي كل نكتشل، هم ضد العقل والعلم والثقافة وحرية الرأي، هم ضد الفن والأدب والموسيقى، وكل ما أبدع المصريون طوال تاريخهم الحديث». د. رفعت السيد، «الإرهاب إسلام أم تأسلم»، ص ٢٦٢، دار سينا للشرق.

تجديد الفكر العربي: الرؤية والموجهات

زكي نجيب محمود وهوية الثقافة العربية: إشكالية التحديث

عبد الله إبراهيم*

١- مدخل

يعني هذا البحث، تجديدياً، بـ «الاستراتيجية» التي يقترحها د. زكي نجيب محمود لتجديد الفكر العربي وتخطئ مدونته المعروفة «تجديد الفكر العربي» نموذجاً للإستطلاع والتحليل، على الرغم من أنه نشر أفكاره حول هذه القضية في أكثر من كتاب وبحث، بل كانت أحد شواغله الفكرية الأساسية في المرحلة الثانية من حياته الفلسفية.

إن البحث في الموجهات التي يصدر عنها في رؤيته، ونية الكتاب المذكور، وجملة الاقتراحات التي يقدمها في هذا الشأن، تكشف طبيعة رؤيته وتصوراتها لتجديد الفكر العربي، الأمر الذي يلزمنا، الحفر في كل ذلك، بغية تجديد تلك «الاستراتيجية»، كونها تدرج في سلسلة إسهامات، تهدف إلى المشاركة في تجديد معالم «الهوية الثقافية». يازاء تجددين كبيرين.

أولهما: ما انجزه اليان من الماضي، وثانيهما: ماوفد علينا من الغرب، وهو أمر يتصل بشذائية تفرده في تضاعيف ثقافتنا الحديثة بصورة متواترة، وهي «الإصالة والمعاصرة» التي أكد زكي نجيب محمود أنه أسهم في تحديد أفاقها، وشغله فكراً، إلى أن خلص منها إلى أنه: «يريد لوطنه أن يعاصر الحضارة القائمة، معاصرة

لايكفيها أن تشتري معالم العصر من أصحابها بل أن تصنف المشاركة الفعلية في صنعها وفي تجديدها وتقدمها المستمرين» (١) وينقر إن قضية «الإصالة والمعاصرة»، شغلت آخرين قبله، إلا أن «اليقين المؤكد هو أن أحداً آخر لم يبدل مثل ما بديل من جهد لترسيخ هذه القاعدة، ولم يبلغ أحد من سعة التحليل لما ينبغي أن يؤخذ به ليتحقق لنا إدراك معناها إدراكاً شاملاً بتفصيلاته ودقائقه، مثل مايلفه هو من تحليل» (٢)، وينعطف إلى تجديد دلالة «الإصالة»، ليؤكد أنه يريد بها «تلك الجوانب الثقافية التي نبتت أساساً في تربة الوطن، وابتدعها عقولنا نحن ومشاعرنا نحن، وقراءنا نحن ابتداء» (٣)، ثم يخلص إلى التركيب المنشود بقوله: «ومن هذا «الأصيل» وذاك «المعقول» المشعور» يجب أن تنسج حياتنا الجديدة لجمةً وسدي» (٤)، وذهب إلى أنه «لا يعرف أحداً قبله قد رسم الصورة على نحو مارسمها هو» (٥)، ويمكن توصيف جهده إجمالاً، بأنه بحث في ماهية الهوية الذاتية ثقافياً وحضارياً، ومحاولة لبلورة رؤية، هي في واقع الحال خلاصة موقفين، ينتظران منذ بدء عصر النهضة العربية: في علاقة متوترة كما أشرنا إليها من قبل، وأنه يسعى لأن تكون الهوية الثقافية والحضارية أصيلةً من ناحية، ومعاصرةً من ناحية ثانية.

(*) باحث عراقي، أستاذ المناهج النقدية الحديثة في كلية الآداب: جامعة السليح من أبريل - ليبيا.

ولا يتم ذلك، الا بالتمثل الفاعل والحيوي والجاد لكل من الموروث القديم ومعطيات العصر الحديث، ويمكن ارجاع الجذر الفلسفي لهذه الرؤية بكاملها الى استراتيجيّة «الجدل الهيجلي». اذ التركيب الجديد هو خلاصة تقيضين، وان كان زكي نجيب محمود، لم يشر فيما نعلم، الى هذا الموجه العام، وسيكشف لنا، استنطاق مدونته والاستقراء لمظاهر «الفكر العربي» موضوع طروحه عن «التجديد». ان الامر هو خلاصة «فروض عقلية»، أوجدتها شواغل العقل نفسه في المذاهب التي وجهت رؤية زكي نجيب محمود وأعلن اتصاله بها، والتبشير بمضامينها ورؤاها، أو المذاهب التي لم تظهر الى سطح اهتماماته وان كانت مكينة في نسيج تفكيره.

يؤكد زكي نجيب محمود، ان للفلسفة طريقين للنظر الى الموضوع، احدهما يجعل طريق المعرفة بادئا من داخل الانسان، متجها الى خارجه والاخر يجعله بادئا من خارج الانسان متجها الى داخله. واذا كان المثاليون والعقليون انصار الطريق الاول، يرون انه لا بد من اصول ومقولات مجبولة في فطرة العقل على اساسها يمكن استنباط دقائق المعرفة، كما تستنبط الرياضة من مسلماتها دون حاجة منا الى اللجوء الى مشاهدات خارجية، فإن التجريبيين العلميين، انصار الطريق الثاني «يرون أن لا معرفة مالم نبدأ بتحصيل معطيات حسية تجيبنا عن طريق الحواس: مرئيات ومسموعات وملبوسات إلى آخر ما قد تخصصت حواسنا في نقله إلينا عن طريق الحواس: مرئيات ومسموعات وملبوسات إلى آخر ما قد تخصصت حواسنا في نقله إلينا عن طريق العالم الخارجي، عالم الأشياء» (٦) وما يمكن ملاحظته هنا، ان ثمة دعوى أولى، وبازائها يوجد نقض لها، وأنه من الطبيعي ان يظهر في تاريخ الفلسفة من يعني باستنباط تركيب جديد، هو تأليف للتقيضين المذكورين من جهة، وهو مختلف عن كل منها من جهة أخرى، وهكذا ظهر «من الفلاسفة من يحاول الجمع بين الطريقين في عملية المعرفة، ليقول إنه لا بد من مقولات العقل ومبادئه الى جانب معطيات الحواس لكي يتم تحصيل المعرفة» (٧)، وقد شغل زكي نجيب محمود كثيرا بتوصيف هذه الطرق (٨).

في ضوء هذه الخيارات، ينبغي تفصيلى جذور

الموجهات التي تنظم رؤية زكي نجيب محمود، لموضوع الفكر العربي ولقضية تجديده. ومعروف أنه أخذ أولا بـ «المذهب التجريبي العلمي» الذي اصطلح عليه بـ «الوضعية المنطقية». التي اتصل بها، متأثرا وداعيا، فسعى، كما يقول الى «نشرها ودعمها بكل وسائل النشر والتدعيم» (٩)، ومر زمن طويل، قبل أن يكتشف ان «من أعطى مزالق الفكر ان أقيّد نفسي في حدود اطار مذهبي، تقيدا يجعلنى أرجع في كل اموري الى مبادئ مذهب معين، ولذلك كان التطور الطبيعي في حياتي الفكرية أن اتخذ اتجاهها هو في حقيقته «منهج للتفكير» لا «مذهب». يورط نفسه في مضمون فكري بذاته» (١٠) بل إنه، بفعل التطور الفكري والانتقال بين المذاهب، لا يتردد في نقد مسيرته الفلسفية، التي شهدت في بعض مراحلها تعصبا لمذهب على حساب آخر، فيقول «كنت لسنوات طوال مخطئا بين مخطئين لأنني بدوري كنت أتعصب لتيار فلسفي معين، على ظن مني بأن الاخذ به يقتضي رفض التيارات الأخرى، لكنني اليوم مع إيماني السابق بأولوية فلسفة التحليل على ماعداها من فلسفات عصرنا، أؤمن كذلك بأن الامر بين هذه الاتجاهات الفلسفية، إنما هو أمر تكامل في نهاية الشوط» (١١).

نريد مما أوردناه، ان نشير الى السمة «القلقة» في مسيرة زكي نجيب محمود، بين «الثبات» و «التحول» بالمعنى النسبي، ونريد بعد ذلك، القول انه «نبذ»، المذهبية، كما يقرر هو، واخيرا، فإننا نهدف الى الوصول الى مدى تمسكه بـ «الاجراء المنهجية» الدقيقة، فيما سيتعرض له من «موضوعات» وهو ينادي بـ «تجديد الفكر العربي»، بعد ان اكد تمسكه بـ «فلسفة التحليل» التي من أول شروطها: الدقة في التحليل بعد تحديد المفاهيم وضبطها، وهو أمر يلزمنا ان نخرج بايجاز الى فهم زكي نجيب محمود للغة ووظيفتها في التفكير والتحليل، لنكمل بذلك القاء الضوء على «رؤيته» و «منهجه» في القضية موضوع بحثنا هنا. قبل الوقوف على تجلياتها في المدونة المختارة. لأن رؤيته ومنهجه لصيقان بمسيرته الفلسفية عامة.

أكد زكي نجيب محمود كثيرا على أهمية اللغة واستعمالها ووظائفها في التفكير والبحث والخلق الادبي، وحدد لها استعمالين، احدهما: «حين تستخدم لـ

«تشير» برموزها الى أشياء العالم الخارجي»، الآخر: «حين تستخدم في غير هذه العملية الاشارة، كأن يراد بها اثارة عواطف السامع أو إقامة بناء ذهني صرف تنسج اجزائه من داخل، ولكنه لايعني شيئا من خارج» (١٢) ان هذين الميدانين الرئيسين في استخدام اللغة، يفضيان الى ضربين من المعرفة. الأولى: المعرفة التجريبية اذ تمنح الحواس أولوية مطلقة سعيا وراء التطابق بين الواقعة الخارجية واللفظ الداخل عليها. أما الثاني فهو: المعرفة العقلية، اذ يمنح الحدس والادراك الداخلي، أولوية مطلقة، كونه يهدف الى بناء تصورات ذهنية مجردة، لاتعني بأى نوع من أنواع التطابق مع الواقع الخارجي. إن تحليل حقوق استخدام اللغة، يقتضي تحديدا لدلالة الألفاظ، وبخاصة دلالة «المفاهيم»، لأنها تمارس دورا فاعلا واساسيا في نظم المعرفة. كما انها تتصل بأواصر شديدة القوة بالإجراءات التحليلية في ميادين الفكر عامة.

اذا افلحنا في توصيف «المنظور العام» و «الاجراءات المنهجية التحليلية» كما اكدها زكي نجيب محمود، فيما يخص اهتماماته الفكرية، فإنه لا بد من الوقوف على قضية اخيرة، قبل الانصراف الى الاستنتاج والتحليل، أقصد الى المراحل الزمنية التي تضبط علاقتها بالتراث والفكر العربي، لتبين لنا، جوانب موقفه حول الموضوع الذي شغل به كثيرا، واستأثر باهتمامه.

مرت علاقة زكي نجيب محمود بقضية «الهوية الثقافية» بمرحلتين: مرحلة أولى قبل منتصف الخمسينيات من القرن العشرين، ذهب فيها الى «وجوب الأخذ بما أخذ به الغرب حتى ساد الدنيا بعلمه وصناعته وقوته» (١٣)، وفي هذه المرحلة تكشفت، بصورة واضحة، مؤثرات النزعة التجريبية العلمية في فكره ودعوته وأعقبها، مرحلة ثانية، أكد فيها الى ضرورة «إبراز الصيغة الثقافية المطلوبة اذا ما تحققت لامة العربية نهضتها، وهي صيغة لا بد لها أن تحصر على مقومات الهوية العربية كما عرفها التاريخ والريادة للعربي، على أن تدمج في تلك المقومات صفات تقتضيها حضارة هذا العصر، اذ هي حضارة تميزت من سابقاتها بسيادة العلوم الطبيعية وتقنياتها في المقام الأول» (١٤). ويقتضي تفصيل الفكرة الاخيرة شيئا من التوسع، فما يذهب اليه، في امر دمج «ماضيها الثقافي بحاضر الدنيا» لايعني،

حسب رأيه، اغراق الخصوصية العربية في بحر الغرب «فالفرق واضح بين مشاركة العربي مشاركة ايجابية في بناء عصره - وفي تقويمه ايضا - وبين ان يحمو العربي عرويته، فاذا قلنا اختصارا، ان حضارة عصرنا، كما هي قائمة عند بناتها في الغرب، تقوم على ركيزتين، بالعلم في صورتها التقنية «التكنولوجية» من ناحية، والاخلاق الدائرة حول المنفعة من ناحية ثانية، فان العربي الجديد مدعو للأخذ بالركيزة الأولى بلا تحفظ ولا حذر، وللحفاظ - في الوقت نفسه - على موقفه الاخلاقي الاصيل، الذي هو موقف يدبر الاخلاق على ما «يجب» فعله، اما التزاما بما يمليه عليه الدين اذا كان هنالك ما يمليه بالنسبة الى الظروف المعينة التي يجد نفسه فيها وإما التزاما بما يوجبه التكافل الاجتماعي كما يقرره اصحاب الرأي الراجح في الامة. اذا لم يكن في شرع الدين توجيه يتصل بالمشكلة القائمة، وهذا الالتزام في حالته بغض النظر عن «المنفعة» كما يريدها الغرب في نظره، أى ان تكون منفعة تقاس بالسلع المنتجة أو بالمال المكتسب، وربما كان اقرب الى الصواب، ان نقول ان المطلوب من العربي الجديد في مشاركته البناء لعصره، ان يوسع من معنى «المنفعة» التي هي ثنائية الركيزتين في هيكل الحضارة القائمة، بحيث تشمل الجوانب النفسية للانسان، من حيث هو انسان يحيا وجدانه الديني العاطفي مع حياته المنتجة في معامل العلم وازوقة المصانع» ثم يمضي زكي نجيب محمود، في كشف معالم تصوّره لهذه الاشكالية. مؤكدا «وجوب النظر الى ماضينا كما هو مرسوم فيما ورثناه عن السلف فنجد طريق السير واضحا، فأولا وقبل كل شيء آخر، يجب ان يكون واضحا بأن التكرار للماضي في جملته انما هو تخطيط المجانين ... فلنصمم أذننا عما يقال عن ادارة ظهورنا للماضي على هذه الصورة الرعناء، وثانيا تجب نظرة مضادة يريد لنا اصحابها أن نحيط بكل ما ورثناه بهالات التقديس، وهي نظرة إن تكن أقل جشونا من سابقتها، فهي تظل مع ذلك في دائرة الجنون». ومن المقدمتين المذكورتين، تلزم نتيجة هادية وهي «ان نأخذ من ماضينا ما يخدم حاضرا فلا هو انكار له ولا هو تقديس بل الامر أمر حياة لا بد لها من مواجهة ظروفها الراهنة، ثم لا بد لها في الوقت نفسه ان تجعل نفسها حلقة في سلسلة الحلقات التي هي تاريخها، والا

حكمت على نفسها، بأن تكون حاضرا لقيطا مجهول الابوين» (١٥) وخلاصة ما يريد، تضافر «عاطفة» الانتماء الفعالي الى الماضي و«عقلانية» المشاركة في هذا العصر، بما يفرضه من شروط التحديث والتجديد والتطوير في شتى ميادين الحياة. و«وجوب الدعوة الى هوية عربية أصيلة تتبنى اضافة الجدالة كما هي متمثلة في صورة العلم الجديد وتقنياته، مشاركة في ابتكار، وليس اكتفاء بشرائه من أصحابه» (١٦).

هذا هو الإطار العام، كما انتهى اليه زكي نجيب محمود في ترتيب علاقته بالتراث العربي، وتجديد مظاهره الفكرية، وهو أمر يفيدنا كثيرا في ضبط تلك العلاقة، كما عبر عنها في كتابه «تجديد الفكر العربي». وهو ما سنقف عليه في الفقرة الآتية.

٢ - استنطاق المقدمة

أول ما ينبغي ملاحظته، عنوان المقدمة «تجديد الفكر العربي» ذلك أن المؤلف بخلافاً لمنهجية البحث التي يتبناها وهي الدقة العلمية والوضوح، لم يحدد بكوني العنوان، وهما «تجديد»، «الفكر العربي» وتحديد دلالة العنوان، يحول فوراً على مقاصد المؤلف، ومن ثم فإن غياب ذلك التجديد، أحل بشرط أساسي من شروط التحليل، فضلاً عن ذلك، فإنه لم يفسر حدود موضوع البحث بدقة، فيما يخص الموروث الفكري في جوانبه الفلسفية والكلامية والدينية والأدبية والعلمية، إنما اقتصر الأمر على وفقات عاجلة لنصوص مختارة من سياقاتها الخطابية في مصادرهم أولاً، ومن الدائرة الفكرية التي تنتظم بها ثانياً. ولم يعم زكي نجيب محمود بتصنيف مادة البحث، إنما اقتصر الأمر على ملاحظات عامة تنصب في مجملها حول «موضوعات» منتخبة لبعض المواقف والإيضاحات المتناثرة، للتدليل على وجهة نظر معينة، سلباً أو إيجاباً، وكل هذا لا يثير الاستغراب، ذلك أن مقدمة الكتاب، تكشف لنا، الكيفية التي جعلت زكي نجيب محمود، يلتفت الى هذا الموضوع دون أن يستمد له، ودون أن يستأثر باهتمامه، وهو أمر يتناقض وما كان أكده من كون قضية الفكر العربي، كانت أحد شواغله منذ زمن طويل.

يقول المؤلف في مقدمة الكتاب كاشفاً الاسباب الكامنة وراء ذلك، «لم تكن قد أتت لي بكتابات هذه الصفحات في معظم أعوامه الماضية فرصة طويلة الامد

تمكّنه من مطالعة صحائف تراثنا العربي على مهل، فهو واحد من الوف المثقفين العرب، الذين فتحت عيونهم على فكر أوربي = قديم أو جديد = حتى سبقت الى خواطرهم ظنون، بأن ذلك هو الفكر الانساني الذي لا فخر سواه، لأن عيونهم لم تفتح على غيره لتراه» (١٧)، وبعد أن يثبت هذه الحقيقة المهمة، يمضي قائلاً وليست هذه الحال مع كاتب هذه الصفحات أعواماً بعد اعوام : الفكر الاوربي دراسته وهو طالب والفكر الاوربي تدريسه وهو استاذ، والفكر الاوربي مسأله كلما أراد التسلي في اوقات الفراغ» (١٨)، ولقد أفضى هذا الانشغال الجلي بالفكر الغربي الى نتيجة غاية في الخطورة، يؤكد بها المؤلف، بقوله إنه بسبب ذلك الانشغال، وهيمته ذلك الفكر «كانت اسماء الاعلام والمذاهب في التراث العربي لا تجيء الا اصداً مفككة متناثرة، كالأشباح الغامضة يلوحها وهي طافية على أسطر الكتابين» (١٩).

قول أن نمضي في عرض المقدمة واستنطاقها، لابد من تثبيت الاسس الآتية:

١ - لم تتوفر الفرصة المناسبة لزكي نجيب محمود كما يطالع على التراث العربي الذي هو حاضنة الفكر العربي المراد تجديده.

٢ - انشغاله حد الاستفراق بالفكر الغربي.

٣ - وأفضى كل ذلك، الى أن ما كان يعرفه عن تراثه ما هو الا اصداً متناثرة مفككة لا روابط بينها. ولقد ادى كل ذلك الى نتيجة إيجابية، نجد اثرها واضحاً في متن الكتاب، وهي عدم التمثيل الحقيقي للمتنوع الاساسية في الفكر العربي، بل وعدم العناية بها، الا شذرات متناثرة، يماثل الوصف الذي قدمه المؤلف، وأنه من الأهمية بمكان أن نضع هذا الامر في اعتبارنا قبل ان نمضي رفقة المؤلف وهو يقدم كتابه. إذ، حالما ينتهي مما اورده، يلتفت الى توصيف مقارنته لفكر العربي، واصفاً نفسه بصيغة الغائب: «ثم اخذته في أعوامه الاخيرة صيحة قلق، فلقد فوجئ وهو في انضج سنه، بأن مشكلة المشكلات في حياتنا الراعنة، ليست هي : كم اخطينا من ثقافات الغرب، وكم ينبغي لنا أن نزيد، إذ لو كان الامر كذلك لكان، فما علينا عندئذ الا أن نضاعف من سرعة المطابع ونزيد من عدد المترجمين، فاذا الثقافات الغربية قد رصت على رفوفنا بالآلاف بعد

فيما يسمى بـ «تواضع العلماء» بمواجهة الاشكاليات الفكرية الكبرى، الا أن زكي نجيب محمود، بدوافع الدقة والوضوح والموضوعية، يؤكد أنه «ممن يلزمون الكاتب بحرفية ألفاظه» (٢٢). ولذلك، ينبغي علينا مجاراةه فيما يذهب اليه، لنخرج بما يلي:-

١ - إنه كان «ناثما» لم «استيقظ» فجأة، بعد أن فات الاوان أو كاد.

٢ - إنه أحس بـ «الحيرة» ترققه، بازاء قضية لم ينتبه اليها الا بعد فوات الاوان.

٣ - وكل ذلك جعله «يطفق» وخلال مدة قصيرة في «ازرداد» التراث «ازرداد العجلان». إن دلالة «طفق»، «ازرد» و «عجلان»، في سياق ورودها غايبة في الاهمية. انها تحيل تماما على ذلك الجائع الذي يقبل على وليمة، مدفوعا بالجوع والسجلة، فيزدرد ما تصله يده، وتتكون النتيجة ختما خطيرة: وهي عدم تضمين ذلك الزاد، ومعنى في ميدان موضوعنا، عدم تمثيل ذلك التراث تمثلا فاعلا.

٤ - ثم شبه عمله، بما يقوم به السائح العجلان في مدينة كبيرة مثل باريس، اذ هو ينتقل مسترخيا، ليس بهدف الفهم والتأمل، انما فقط ليتمكن من رؤية أكبر عدد من «الاشياء» البارزة في المدينة، ذلك انه سيكون بـ «تأنيب الضمير» ويبحث عن الاستلوب المناسب ليربح به ذلك «الضمير». وليس أمامه الا الاطلاع على «المظاهر» البارزة، ليستكين الى نفسه، فتعنا ايها، بأنه أدى ما ينبغي عليه أن يؤديه منذ زمن طويل، إن هاجس «تأنيب الضمير» هنا، مهم وجوهري، ولا بد من أخذه كاملا بالاعتبار، لان المؤلف يصور نفسه كمن اقترف ذنبا وهو يسعى لا يخطا عن «البراءة»، انما يجد في طلب «المغفرة».

٥ - ولكل من: «اليقظة المتأخيرة»، «الحيرة المؤرقة»، و «الحجولة الزائدة»، «البعيد السريع» و«الاحساس بالذنب» رآح صباحبنا «يلقي النظرات الحسلي هنا وهناك» و «يسب صمخاتفت الفرات عبا سريعا».

إن السؤال الذي تفرضه «قراءة» العنقودية، كما عرفنا لها، هو: ما القضية التي يمكن لنا ان نخصمها معن يقارب موضوعا إشكاليا واسعا ومعقدا وشاملا مثل «تجديد الفكر العربي». وهو يقرب اليه بالكيفية التي

ان كانت تُرصد بالمعنى، لكن لا، ليست هذه هي المشكلة، وانما المشكلة على الحقيقة هي: كيف نوائم بين ذلك الفكر الوافد الذي بغيره يقلت منا عصرنا أو نقلت منه، وبين ثرائنا الذي بغيره تقلت منا عروبتنا أو نقلت منها؟، إنه لمحال ان يكون الطريق الى هذه المرومة هو ان نضع المنقول والأصيل في تجاوز، بحيث نشر باصابعنا الى رفوضنا فنقول: هذا هو شكبير قائم الى جوار ابي العلاء، فكيف اذن يكون الطريق؟ (٢٠).

ولزمنا الامر هنا ان نشدد على مجموعة من «القواعد» التي يمكن استنباطها من «الفقرة» الفائتة، ذلك، أنها تصف مباشرة الاستراتيجية التي تنظم موقف زكي نجيب محمود من الفكر العربي الذي جعله موضوعا لمدونته.

١ - «الصنوعة القلقة»، وبعبارة أخرى «الاثناء المفاجيء» الى وجود اشكالية كبيرة لم تكن بالحسبان، ولم تعد العدة لها.

٢ - إن تلك «الصنوعة القلقة» قد جاءت في آخر المطاف، بعد تشبع الباحث بالفكر الغربي بحثا وتفكيريا وممارسة.

٣ - وتتمثل تلك الاشكالية بـ «المرومة» بين فكرين، لكل منهما خصائصه وظروفه.

٤ - وبخيرا، لم يطرح بعد زكي نجيب محمود الى الان، قضية «التجديد» انما هو يبحث في «المرومة» التي بدت عصبية تماما، الامر الذي دفعه لطرح سؤاله حولها: «كيف يكون الطريق؟». وكل هذا يقضي الي ما يمكن وصفه بأنه «أخطر اعتراف» لمن اتدب نفسه لـ «تجديد الفكر العربي». بقوله:

«استيقظ صاحبتنا .. بعد أن فات أوانه أو أوشك، فإذا هو بحس الحيرة ترققه فطلق في بضعة الايام الأخيرة، التي قد لا تزيد على المبعة أو الثمانية، يزرد تراث آباءه، ازرداد العجلان، كأنه سائح مر بمدينة باريس، وليس بين يديه الا يومان، ولا بد له خلالهما أن يربح ضميره، بزيارة اللوفر، قراح يعدو من غرفة الى غرفة، يلقي النظرات العجلى هنا وهناك ليكتصل له شيء من الزاد قبل الرحيل وهكذا أخذ صاحبتنا .. يسب صمخاتفت الفرات عبا سريعا» (٢١).

يمكن ان اول وعلية فهم هذا الكلام على أنه يفسر

وصفها بنفسه؟. اننا نعلق الجواب، لانه ليس من مهمات هذا البحث، اصدار «حكم قيمة» بشأن موضوعه، انما هو يهدف الى توفير «ظروف منهجية» تمكن النصوص التي يشتغل عليها، ان تكشف عما تنطوي عليه، وتسفر عما تضمره دون تعسف. وهو أمر يهيء لنا امكانية الانتقال الى معالجة «متن» المدونة في الفقرة الآتية:

٣ - استقطاق المتن

يتركب كتاب «تجديد الفكر العربي» من قسمين، عالج المؤلف في أولهما موضوعات تخص الثقافة العربية وما تواجهها من عقبات وانفصال عن العصر وما تصطرع حوله من قضايا دينية وفكرية، وعالج في ثانيهما موضوعات أخرى منها ضرورة التحول من الفكر القديم الى الفكر الجديد، ودرس اللغة من ناحية كونها وسيلة تعبير واداة تفكير، وعرج الى الماصطلح عليه بـ «فلسفة عربية مقترحة». ودعا الى «المواومة» بين ثنائيات يراها اساسية في التراث مثل: ثنائية السماء والارض، ثنائية الطبيعة والفن. ووقف ايضا على مجموعة من القيم التي مازالت تنطوي على اهمية في التراث القديم. وختتم كتابه بالحديث عن «الانسان» نموذج في التراث، وكيف يواجه الطبيعة الآن.

أول ما ملفت الانتباه عدم ترابط الموضوعات في سياق طرحها ترابطا منهجيا انما هي موضوعات متناثرة منتخبة من التراث في شؤون كثيرة. مما يعني أن المؤلف لم يحدد مادة البحث قبل الاقتراب الى تحليل شامل لها. فاقصر الأمر على وقفات محكمة بالسرعة التي اشار اليها المؤلف في المقدمة، بيد أن الامر الذي يلزم الوقوف عليه، ويتصل مباشرة بأهدافنا هنا، هو مدى «جوهريّة» فكرة «التجديد» التي يدعو اليها زكي نجيب محمود. هل توصل اليها خلل استقراء لمتون الفكر العربي، أم أنها فكرة مجردة فرضتها قضية ثقافية تتصل برود الافعال فيما يخص الهويات الثقافية في العالم المعاصر؟. إننا لو رجعنا الامر الاول، سنجد أن تلك المتون التي ينبغي تجليدها مضامينها ورؤاها غالبية فعلا عن متن الكتاب الذي جاء لـ «تجديدها» ومن ثم فلا معنى لقضية لا موضوع لها، ونكشف المساجلة التي تتردد في تضاعيف الكتاب، أن الامر لا يعدو كونه «هماً» ثقافيا، اقتضته ردود الافعال، وفرضه «الاحساس

بالذنب». وسنجد أن زكي نجيب محمود، بتوجيه من الرؤية الهيغلية لمفهوم الجدل، يقترب الى موضوعه بوصفه فرضية عقلية ممكنة منطقيا، فالفروض، كما يؤكد هي «ممكنتات يتصورها الانسان ليستنبط منها النتائج» (٢٢٣). ولما كان الجدل الهيغلي يقوم على اساس القضية ونقيضها وتركيبهما الجديد، فإن ابرز ما يلاحظ هو أن الفروض التي تتردد في صفحات الكتاب، انما هي تتصل بجمهور ذلك الجدل وترتب في ضوء فعاليتها، دون أن تشير اليه.

يؤكد زكي نجيب محمود، أن سؤال البحث في «تجديد الفكر العربي» لازمه طويلا، وظل هاجسا يراوده (٢٢٤)، وأنه لا يذكر في حياته الفكرية أن سؤالا قد ألح عليه، كما ألح عليه السؤال الخاص بالبحث عن «طريق للفكر العربي المعاصر، يضمن له ان يكون عربيا حقا ومعاصرا حقا» (٢٢٥)، ولم تشغل قضية «أصالة» ذلك الفكر الذي يتصف بها، من جهة، و«معاصرته» التي ينبغي له أن يتصف بها من جهة أخرى، حسب، انما شغله فوق ذلك، كيفية اظهار «الأصالة والمعاصرة» في «مركب واحد» (٢٢٦)، ويوضح خلفية البحث في ماهية ذلك السؤال، وطموحه في «الوصول» الى مركب جديد واحد، قائلا «بدأت بتعصب شديد لإجابة تقول إن لا أمل في حياة فكرية معاصرة إلا اذا بترنا التراث بترأ وعشنا مع من يعيشون عصرنا علما وحضارة ووجهة نظر الى الانسان والعالم، بل إنني تمنيت عندئذ أن نأكل كما يأكلون، ونجد كما يجدون، ونلعب كما يلعبون، ونكتب من اليسار الى اليمين كما يكتبون على ظن مني أنهذا أن الحضارة وحده لا تتجزأ، فإما أن نقبلها من اصحابها- واصحابها اليوم هم أبناء أوروبا وأمريكا بلا نزاع - وأما أن نرفضها» ويسوغ موقفه هذا، بأنه يعود الى الامامه بالثقافة الغربية وجهله بالتراث العربي «جهلا كاد أن يكون تاما» الا أن هذا الموقف سرعان ما تغير الى النقيض، ويصف ذلك بقوله «ثم تغيرت وقتي مع تطور الحركة القومية، فما دام عدونا الألد هو نفسه صاحب الحضارة التي توصف بأنها معاصرة، فلا مناص من نبذه، ونلذها معا. واخذت انظر نظرة التعاطف مع الداعين الى طابع ثقافي عربي خالص، يحفظ لنا سماتنا، ويرد عنا معاشنا أن يجرنا في تياره، فإذا نحن خبر من اخبار التاريخ» (٢٢٧)، ومن خلاصة هذين الموقفين

مثل قضية «التجديد» وما تثيره معالجة فكرية لها تصدر عن فرض عقلي خارجي مستوحى من منظومة الجدل الهيغلي ومفتاح هو الآخر مستعار من مفكر ترتب رؤيته ضمن دائرة الفكر الغربي، نقول، بغض النظر عما تثيره هذه المفارقة: فرضاً وموضوعاً ومعالجة، بسبب من اختلاف الرؤى والموجهات والأهداف التي تنظم أركان الاشكالية، فإنه من اللازم أن نمضي مع زكي نجيب محمود، في «استراتيجيته» الهادفة إلى تجديد الفكر العربي.

يقول ينبغي أن «نأخذ من تراث الأقدمين ما نستطيع تطبيقه اليوم عملياً، فنبضاف إلى الطرائق المستحدثة الجديدة» (٢٣٣). إن السؤال الذي ينتظر جواباً، هو: ما السبيل إلى دمج التراث العربي القديم في حياتنا لتكون عربية ومعاصرة في آن واحد؟ وجاء «هربرت ريد» ليقول له، إن الأمر يتمثل في طرائق السلوك المعاصرة. وواضح أن زكي نجيب محمود، في تصديه لهذه الاشكالية، يرتب افكاره طبقاً لفروض عقلية مجردة، وفروض السؤال وجوابه تأخذ في تفكيره مظهر الهم المجرد المحكوم بدائرة الفرض والبرهان المنطقي، ويكاد هنا، في هذه القضية يهتدي بالتفكير الرياضي الذي يقوم على التسليم بمقدمات تؤخذ على أنها مسلمات صالحة، ثم يمار إلى الاستدلال عليها عقلياً للبرهنة على ما تنطوي عليه تلك الفروض. إثر الانتهاء من عرض الاطار العام الذي ترتب فيه قضية التجديد وما تستدعيه من حلول عقلية ينتقل المؤلف إلى ما يراه «عقبات على الطريق» ساعياً إلى تحنيد «الصعاب» التي تعترض مسار التجديد، ويذهب إلى أنها عقبات ثلاث «نعمل فيها كأبشع ما نستطيع فعله كل ما في الدنيا من اغلال واصفاد». ويمضي إلى النتيجة الآتية: «إنه من المبعث أن يرجو العرب المعاصرون لأنفسهم نهوضاً أو ما يشبه النهوض، قبل أن يفكروا عن عقولهم تلك القيود لتتطلى نشيطة حرة نحو ماهي ساعية الي بلوغه لأنه لا بناء إلا بعد أن نزيل الانقاض، ونمهد الأرض ونحفر للأساس المتين القوي المكين» (٢٣٤). وستضرب صفحاً، عما يبدو من تناقض بين «طرائق السلوك التي يمكن نقلها عن الاسلاف العرب» وبين ازالة «الانقاض» و «تمهيد الأرض» وحفر الأساس القوي المتين. ونورد مايراه عائقاً امام أي ضرب من ضروب التجديد...

المتناقضين في «عقل» زكي نجيب محمود، نشأ موقف جديد مفاده البحث عن «تركيبية عضوية يمتزج فيها تراثنا مع عناصر العصر الراهن الذي نعيش فيه، لنكون بهذه التركيبية العضوية عرباً ومعاصرين في آن» (٢٣٨)، وبشخص السؤال مرة أخرى: «ولكن كيف؟». أي ما السبيل الموصل إلى هذا الموقف الجديد، وتحديداً إلى هذه التركيبية العضوية؟ لقد ظل ذلك عصياً، بالنسبة له، فالفروض المجردة لا تتوافر لها دائماً الحقائق التي تبرهن عليها، ولذلك يصف حاله: «لقد تعاونني أثناء محاولاتي الفكرية أمل وبأس فكثيراً ما كنت أخرج مخرجاً يؤدي بنا إلى حيث نريد أن ننهي إلى المزيج الثقافي الذي تكون فيه الأصالة، وتكون فيه المساهمة للعصر الراهن، ثم سرعان ما يختفي هذا القيس العابر لبند أمامي الطريق، ولذلك كثيراً ما وقعت في أقوال متناقضة نشرتها في لحظات متباعدة» (٢٣٩)، ولم يستطع أن يفلح في وضع تصور مناسب يحل تلك الاشكالية، أو يحل جانباً منها، إلى درجة شكك فيها بمشروعية السؤال عن جدوى تجديد الفكر العربي «تعاونني أمل وبأس» ذلك أنني لم أقع على المفتاح الذي أفتح به الابواب المغلقة، بل ركثيراً ما شككت بأن يكون السؤال المطروح نفسه غير مشروع، وإن علة الحيرة كلها والاضطراب كله، هي أننا نسأل سؤالاً هو بطبيعته لا يحتمل الجواب» (٢٤٠). وواضح أن زكي نجيب محمود لم يقف حائراً بازاء المشكلة، فقط، إنما كان يتصور فيما يبدو أن الأمر اشبه بالابواب المغلقة، ولا بد من مفتاح يستعمله لفتحها، وهو أمر يذكر - في هذه المرحلة تحديداً - بالتفكير الخرافي الذي يقرن الحلول بوسائل سحرية. وبالطبع لم يستطع يفكرنا أن يعثر على ذلك المفتاح السحري، إلى أن أقدمه له مفكر غربي ليعالج به الابواب المغلقة على قضيته. يقول «فجأة وجدت المفتاح الذي اهتدي به - لقد وجدت في عبارة قرأتها نقلاً عن «هربرت ريد». إذ وجدته يقول «إنني لعل علم بأن هنالك شيئاً اسمه «التراث» ولكن قيمته عندي هي في كونه مجموعة وسائل تقنية يمكن أن نأخذها عن السلف لنستخدمها اليوم ونحن آمنون بالنسبة إلى ما استحدثناه من طرائق جديدة» (٢٤١). ويؤكد زكي نجيب محمود قائلاً: «إنني وجدت في هذه العبارة مفتاحاً للموقف كله» (٢٤٢)، وبغض النظر عما يثيره أمر فكري

١ - كونُ صاحبِ السلطانِ السياسي هو صاحبُ الرأي الأول والأخير.

٢ - ضغطُ السلفِ الفكري على الخلف.

٣ - الإيمانُ بقدرة بعض الناس على تعطيل قوانين الطبيعة عن العمل كلما شاؤوا ذلك.

وبالحال هذه الحقائق، مؤكداً أنه لا بد من فصل السلطة السياسية عن السلطة الفكرية، ولا بد أن يكون صاحب السلطان السياسي، مجرد صاحب «رأي» وليس صاحب «الرأي» كله وهذا يقتضي فصلاً بين سلطة السلطان ورأيه، بحيث لا يمنع سلطانه حرية آراء الآخرين التي لا توافق رأيه، وبدون ذلك، فإن حلقة التفكير تسمى بمسار دائري لا يفضي إلى نتيجة، ويرى، فيما يخص ضغط السلف أنه لا بد من التخلص من ذلك الدوران حول أفكار القدماء و«مأقوله» وما أعادوه ألف ألف مرة ولا أقول إنهم أعادوه بصورة مختلفة، بل أعادوه بصورة واحدة تتكرر في مؤلفات كثيرة. فكلما مات مؤلف، لم يبق له مؤلف آخر، وأطلق على مؤلفه اسماً جديداً - فظن أن الطغيان يصبح أضعف كثيرة إذا تعددت له الأسماء» (٢٥)، أما بعبارة العائلي الأخير، فإنه يدعو إلى ضرورة أن تُخل العقلية العلمية بدل التفكير السحري، ومن ثم، فلا بد أن تظهر فينا العقل في ميدان الممارسة الحياتية، وأن تبحث أسس التفكير السحري، فإذا أظهر البعض أنهم بذلك التفكير، قادرون على تعطيل نواحيس الطبيعة، فإن سيادة هذا الضرب من التفكير سيقتود إلى سيادة الاستثناء الغامض والسحري والخرافي على ما هو علمي وعقلي، الأمر الذي يشجع أصحاب الأمر والسلطان، على ممارسة مماثلة، فيها تحد للقوانين وتعطيل لها «في أي وقت أرادت لهم أهواؤهم أن يعطلوها» على غرار «أصحاب الكرامات» وغيرهم ممن يظهرون قدرات غامضة وخارقة لتعطيل «قوانين الطبيعة».

ما الأمر الذي نُخلص إليه مما يرى أنه لا سبيل إلى «تجديده» بدون تقويضه وإجتنائه، إنه «احتكار الحاكم لحرية الرأي» و«سلطان الماضي على الحاضر» و«تعطيل القوانين الطبيعية بالكرامات». هي عوائق إنسانية فونما رعب، إلا أن مغالبتها السريعة، وعدم تقبلي مظاهرها وتجلياتها في الثقافة العربية الحديثة وتخصيب البحث في آلية تشكّلها بوصفها جزءاً من

«مفاهيم» الحاضني من تجانب وجزءاً من «تفكير» السلف من جانب آخر، واختيار عدم السعي لـ «تفكيك» نظمها الداخلية بما يبطئ فعاليتها السلبية الحاضرة ممارسة وسلوكاً في ميدان حياتنا. كل ذلك، أُنقذ آثاره هذه العوائق وتشخيصها كثيراً مما كان ينتظر أن يقدمه زكي نجيب محمود في هذا الشأن. وما أن ينتهي من ذلك، حتى ينصرف إلى الحديث عن «ثقافة في تراثنا لا نعيشها» ويضع تمييزاً فاصلاً بين ما للسلف من مشكلات وبين ما للخلف منها. فإذا كانت مشكلة السلف هي «علاقة الإنسان بالله» وبالرسول وبالرسالة (٢٦)، وإن تلك العلاقة خست، واستقرت ممثلة بالإيمان في النفوس، وأصبحت جزءاً من السلوك الحياتي، فإن مشكلة «الخلف» اليوم هي «علاقة الإنسان بالطبيعة، بالصناعة، وبزميله الإنسان» (٢٧)، وبسبب من ازدواج هذه العلاقات في التفكير، وما يترتب عليه من ممارسات وأفكار ورؤى ومواقف فإن المثقف الواعي في المجتمع العربي الحديث يعيش غربته مزدوجة: غربته تأتيه من الماضي، وغربته تندفع إليه من الحاضر، فلا هو قادر على تكيف ما يصله من الأسلاف مع حاضره، ولا هو في الوقت نفسه بقادر على المعنى إلى نهاية الشوط مع أفكار الحاضر، بسبب تسهيج العلاقات المتداخلة في وعيه ولا رعيه معاً. وحاله حال من بعد بمثابة حلقة تصل قطبين متنافرين قوين، وليس له إلا التمركز بين تلك الاقطاب، فإذا أراد المثقف، أن يتجاوز هذا الجذب الرمزي، فليس أمامه سوى نقد الماضي ذلك أن التراث بمفهومه العام، بحسب زكي نجيب محمود لا يعني بمقاصد الإنسان المعاصر، بل «إن التراث كله بالنسبة إلى عصرنا قد فقد مكانته لأنه يدور أساساً على محور العلاقة بين الإنسان والله، على حين أن ما نلتهمسه اليوم في لهفة مؤرقة هو محور تدور عليه العلاقة بين الإنسان والإنسان» (٢٨)، وهنا يلزمنا ملاحظة عدم الانسجام بين تراث «قيد مكانته». لأنه شغل بعلاقة «الإنسان بالله» وهي قضية، أصبحت تندرج في أفكار الماضي، وبين تأكيد المتواصل على ضرورة «دمج التراث العربي القديم في حياتنا المعاصرة». على الرغم من أن مشكلة الحياة المعاصرة، كما يراها، تتحدد بطبيعة علاقة «الإنسان بالإنسان»، أقول، على الرغم مما يبدو من تباين في الأمر فإن زكي نجيب محمود لا يتردد

في الاعلان صراحة بقوله « إني لأقولها صريحة واضحة: إما أن نعيش عصرنا بفكره ومشكلاته، وإما أن نرفضه ونوصد دونه الأبواب لعيش قرائنا .. نحن في ذلك احرار، لكننا لا نملك في ان نوجد بين الفكرين » (٣٩).

ان التناقض المزيج في الاختيارات، كما تم استنباطها وعرضها من المدونة قيد البحث، يعطل في واقع الحال، فعالية أي اجراء حقيقي لتجديد الفكر العربي كما عرضها وناقشها زكي نجيب محمود، فهو في الوقت الذي يقيم فرضا عقليا حول مشكلة واقعية تتصل بالحياة والممارسة مثلما تتصل بالفكر، ويقوم بوضع مسلمات مثل قضية الأخذ من الماضي، ودمج الأفكار، ثم يبحث هنا وهناك عما يمكن ان يهتدي به لتثبيت اركان تلك الفروض، ينتهي بتهديم كل شيء حينما يقرر عدم امكانية توحيد اطراف الأفكار التي يعمل على تجديدها واستحالة الموازنة بين الماضي وعلاقاته والحاضر وعلاقاته، وصولا الى دمج « الاصالة بالمعاصرة » كما كان قد اشار الى ذلك كثيرا. وإذا مضينا مع الأمر الى خلاصته، فإن « الترقية الجديدة » التي هي خلاصة نقيضين، كما دعا اليها لن تكون موجودة، بسبب تناقض التسيج الداخلي للمسلمات والبراهين التي تقوم عليها.

٤ - نتائج

إن الذي نخلص اليه من خلال مقاربتنا لمشروع زكي نجيب محمود في تجديد الفكر العربي، يمكن حصره بما يأتي:

١ - ان فكرة التجديد غير قائمة على استعراض معاني لمظاهر الفكر العربي وانظمته العقلية واللغوية والدينية، وهو امر يتضح من غياب المتن التي تشكل اذا صُنِّفَتْ وحللت لب ذلك الفكر.

٢ - ان فكرة التجديد عامة، كما طرحها زكي نجيب محمود في هذا الكتاب وغيره، تنهض على مبسوسة من الفروض العقلية المجردة التي تتصدر عن صراع الأفكار والنظم الثقافية في العالم الحديث. والانشغال قبل كل شيء باستنباط نتائج مرتبطة بقصورات ذهنية.

٣ - هيمنة استراتيجيات الجدل كما طرحها هيجل، في صراع النقيضين والتركيب الناتج عنهما مع ملاحظة اساسية، وهي أن ما يمكن تشخيصه هنا هو اضطراب

الركائز التي تمثل كل نقیض، بما يفضي الى تركيب لا يتصف بالجدلة التركيبية، انما جاءت جملة تصوراتها اقرب الى « التوفيق » بين منظومتين ثقافيتين متباينتين. وثمة فرق واضح بين « تركيب » جديد هو نتاج جدل فعال وحيوي وبين محاولة « توفيق » عامة تقوم على تكوينين مختلفين. ويلج زكي نجيب محمود على قضية « التوفيق » لا قضية « التركيب » وعلى « الاختيار » و« الانتخاب » لما يراه مناسباً من هذا او ذاك، دون امكانية الوصول الى تركيب متطور فعال، ويصف ذلك بقوله متسائلا: « كيف التزم النظرة العلمية الصارمة لأسائر عصري. وان اطل مع ذلك تواقا الى غيب الشهادة، يتحقق لي منه الخلود والدوام، لا اطل محتفظا بهذه السمة العربية في نظرتي؟ مرة اخرى اقول: انني لا ادعي ان مشكلة التوفيق هنا هي من الهنات الهينات، بل ... تتطلب منا التفكير الطويل والمعمق، ولاني لأرجح ان يكون الحل في أن نعيش في عالمين متكاملان ولا يتعارضان، بشرط الا نسمح لأحدهما أن يتدخل في مجال الآخر، في أحدهما نعيش حياتنا العلمية بكل ما تقتضيه، ولكننا بل أن نقول: ان هذه الحياة العلمية حسنا في دنياها، يجب ان نقول: إنه الى جانب هذه الحياة العلمية، حياة اخرى فيها الاماني وفيها المثل العليا وفيها المرفأ والملاذ، فإذا كنت في الساعات العلمية من حياتي أحصر النظر في الظواهر وحدها، لاستخراج قوانينها برغم تغير تلك الظواهر، ففي الساعات الوجدانية من حياتي اخلع عن نفسي عباءة العلم، وأسلم نفسي للتمني والرجاء، وبغير هذا الفصل العاد بين العالمين، يستحيل علينا التوفيق بين علمية العصر وصوفية الاصل الموروث » (٤٠).

٤ - إن زكي نجيب محمود، خلافا لدعوته في تحليل دلالة الالفاظ والمفاهيم التي هي جزء من فلسفة التحليل التي يعتد بفعاليتها، لم ينصرف اهتمامه في هذه المدونة لتجديد معظم المفاهيم التي تردت في تضاعيف المدونة وفي مقدستها مفهوم « التجديد » ومفهوم « الفكر العربي » الأمر الذي ادى الى عدم ضبط المقاصد التي يهدف اليها.

٥ - ان مشروع زكي نجيب محمود، يندرج ضمن المشاريع الفكرية التي تهدف الى البحث في مفهوم « الهوية الثقافية ». وشأنه شأن أي مشروع آخر لا يشترط

ومناقشة، اتفاقاً، واختلافاً، بهدف تخصيص البحث في قضية تستأثر بالاهتمام في عالم أصبح سؤال الهوية فيه يتقدم الاسئلة الأخرى.

فيه تقديم تصور متكامل لما يهدف إليه، وفضيلته أنه مشروع مفتوح على الماضي والحاضر، الأمر الذي يشرع الأبواب أمام الجهود الأخرى للاشتباك معه حواراً

الهوامش

- (١) زكي نجيب محمود، حصاد السنين، دار الشروق ص ١٣٢.
- (٢) حصاد السنين ص ١٣٣.
- (٣) حصاد السنين ص ٣٤٥.
- (٤) زكي نجيب محمود، من زاوية فلسفية، دار الشروق ص ٦١.
- (٥) من زاوية فلسفية ص ٦١.
- (٦) انظر، حياة الفكر في العالم الجديد ص ٢٠ وما بعدها، وتجديد الفكر العربي ص ٣٦٥ وما بعدها، ومن زاوية فلسفية ص ٦١ وما بعدها.
- (٧) وثقافتنا في مواجهة العصر ص ٨١ وما بعدها.
- (٨) من زاوية فلسفية ص ٦١ وانظر تأكيده انه من اصحاب «المذهب التجريبي العلمي» - من زاوية فلسفية ص ١١٥ وانه من اتباع «مذهب التحليل المنطقي» - وثقافتنا في مواجهة العصر ص ٥٠.
- (٩) زكي نجيب محمود، مجتمع جديد او الكارثة، دار الشروق ص ٢٤٠.
- (١٠) زكي نجيب محمود، هموم المثقفين، دار الشروق ص ٤٥.
- (١١) من زاوية فلسفية ص ٦٣-٦٤ وانظر تأكيده المتواصل على هذه القضية ص ٩٦-١٠٨ و ١٠٩-١٢٠.
- (١٢) حصاد السنين ص ٣٤١-٣٤٣.
- (١٣) حصاد السنين ص ٤١٢.
- (١٤) زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق ص ٥.
- (١٥) تجديد الفكر العربي ص ٥.
- (١٦) اورد ذلك في سياق رده على عثمان امين، انظر من زاوية فلسفية ص ٧٢.
- (١٧) تجديد ص ١٩١.
- (١٨) قارن ذلك بما اوردته في المقدمة حول «الصحة القلقة» ص ٥.
- (١٩) حصاد السنين ص ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٣٩، انظر على التوالي ص ١٠، ١١، ١٣، ١٤، ١٥، ١٦، ١٧.
- (٢٠) زكي نجيب محمود، وثقافتنا في مواجهة العصر، دار الشروق ص ٥٩-٦٠. وقارن ذلك بما ورد في كتاب «تجديد الفكر العربي» ص ٥٨-٥٩ اذ يقول «انك في يومنا هذا لا تأخذك العجب أشد العجب، اذا ما اتيت لك ان تجالس طائفة من رجال العلوم الطبيعية، لتستمع الى ما يدبرونه بينهم من احاديث عن تصديق واثمان اذا ما فتح لهم موضوع الخوارق والكرامات، انهم عندئذ يقبلون وهم في نشوة السعادة والرضى ان يحكي عن اصحاب الصلاح والطيبة والتقوى كل الخوارق التي تطل اي قانون شئت من قوانين الطبيعة، كان الله تعالى يرضيه ان تكون سنته في كونه لهم وعيها، ان هؤلاء العلما هم في مآملهم لا يقبلون الا ان تكون قوانين العلم حاسمة صارمة، فما الذي يصيبهم اذا ما تركوا معاملهم وعادوا الى منازلهم يسرون؟ ايتروك عقولهم مع معارفهم البيضاء في حجرات المعامل، ليمودروا الى منازلهم وقد فرغت رؤوسهم الا من الخرافة والسلام النقد وسرعة التصديق؟ أثقل عليهم عبء العقل، فيلقون به آناً بعد آناً ليسبحوا في ظل الخرافة الندي الطري الممتح اللذيذ...؟».

أهل الكهف والحداثة المعاصرة

مهدى بندق*

١-١ ممارسة نقدية ذاتية:

لمنطق داخلي يهزم الموت والتباعد والفوارق الاجتماعية . وهل ثمة صبي مرهق لم يجلد «عميرة» على صورة في خياله لأنثى مثل كليوباترا أو أيزيدورا أو لوكريشيا بورجيا، بينما هن جميعاً رمم في القبور؟
لكن تلك كانت مرحلة «الجنس» المجرد، مرحلة لا تلبث حتى تترك مكانها لحالة جديدة هي الإيروسية Irotism تلك التي يعرف فيها الفتيان فتيات من لحم ودم، فكان منطقياً أن تنسحب عروس الخيال «أهل الكهف» ليحل محلها أعمال مثل «مهديا» وأنتيجون» و«فيدرا» و«أندروماك» و«نورا»... الخ هؤلاء الإناث المتمردات اللاتي يعشن في الزمن الموضوعي، الزمن النسبي، فيشع سحرهن من كونهن بشراً ولسن مجرد أفكار وسخيلات.

وأما حين بلغ الفتى من العشرين فقد عرف عاطفة الحب، الحب الحقيقي الذي يقود إلى الزواج ويهدي إلى حقيقة الإنباغ في السلوك الاجتماعي والممارسة السياسية وتجارب الأدب والنقد، وخلال السبعة والثلاثين عاماً التالية كانت شجرة الحب في قلبه قد أعطت بعض ثمارها متمثلة في العمل الدؤوب القاصد تشكيل مستقبل هذه الأمة (سواء كانت هذه الثمار ناضجة أو ما زالت نيرة) حماية للأبناء وللأحفاد من

ربما كان من المناسب، أو من قبيل التطلع (الحكم في ذلك عائد إلى المتلقي) أن يبدأ كاتب هذه الصفحات بنفي صفة الناقد المتخصص عن نفسه اكتفاء بإثبات صفة الأصلية ككاتب مسرحي، كواحد من أفراد «القبيلة» التي أسسها توفيق الحكيم، فلقد ولد هذا الكاتب المسرحي - الذي سينقض على تراث والده ثائراً غاضباً فيما بعد - في ذات العام الذي بلغ فيه الحكيم الثالثة والأربعين، وحين أدرك الفتى عامه الثالث عشر كانت «أهل الكهف» قد بلغت العشرين، عروساً ييضأ ناعمة الإهاب ناعسة الأهلأب.

فرعاه مقبلةً عجراً مدبرة لا يشتكي قصر منها ولا طول فكان طبيعياً أن يقع صريع غرامها ذلك الفتى حين قرأها لأول مرة متمثلة إياها - في وعيه المراهق - كأنتى أبليية تستسلم دون شروط المركزية Phallocentrism، وكيف لا وما هي ذى الأميرة برسكا تتبع إلى القبر ميشلينيا الذي تفصل بينه وبينها ثلاثمائة عام كاملة ! فلماذا إذن لا تتبع صورة ابنة الجيران البيضاء الطويلة البدينة فتى الثالثة عشرة إلى كهف استمنائه؟! الصورة إذن هي الفاعلة، وليس الواقع الصلب إلا وهماً بصرياً، في مقدور المرء أن يخضعه

(*) ناقد وكاتب مسرحي وشاعر مصري.

٢-١ ممارسة نقدية موضوعية :

لذا يرجع اختيار هذه المسرحية لتكون نموذجاً لفكر وفن الحكيم إلى عوامل ثلاثة رآها الباحث حرة بالالتفات من وجهة نظر النقد الحدائى المعاصر .

فأما أول هذه العوامل فلعله اختيار الحكيم نفسه لهذه التيمة الميثولوجية محاولاً إضفاء طابع عقلانى وتاريخى عليها، وكأنه - متأثراً بيونج Young تلميذ فرويد النخبى - أراد توظيف الأسطورة (باعتبارها نتاج لا شعور جمعى) لصالح شعبه أو بالأحرى طبقة الاجتماعية التى وجدت نفسها فى صراع مع عصر تغلغلت عنه وعن معانيه ومفرداته وزوجوه ومادته .

أما ثانياً هذه العوامل فيعود إلى أن الحكيم كان أولاً أديب مصرى يذكر أن التراجيديا هى الفن التنظيف الذى لا يتعامل مع الأشرار والسفلة ولا يهتم بصغائر الأمور بل ولا يهتم حتى بالموت (حيث يمتيره حادثاً طبيعياً فى الحياة) وكل ما يسمى إليه هذا الفن هو « تلك اللعبة الجمالية، تمارسها الإرادة مع نفسها... » (١)

وأكد أنصوره (أى توفيق الحكيم) وقد راح يسأل نفسه ذات السؤال الذى أرق ككتاب التراجيديا العظيم سوفوكليس واسخيلوس وهوربيدوس : هل هناك حرة فى كون تحكمه الضرورة وتحركه المصادفة العمياء ؟ فتكون الإجابة نعم إذ لا ضرورة إلا وتواجهها حرة . وأباه ذلك أن ثمة مناطق فى الكون (مثلاً ما قبل ظهور الهوى) وفى النفس البشرية (مثلاً عالم الحلم والأساطير) تتوقف فيها القوانين وينقلب الزمن بما يؤكد أن الضرورة ليست مطلقة وأن انكسارها ممكن، ولكن الكارثة كائنة فى أن هذا الممكن ليس متاحاً أمام الأبطال التراجيديين إما لأن الآلهة لا تريد لهم النجاح أو بسبب نقص مركب فى طبيعتهم لا ذنب لهم فيه .

ويتعلق ثالث هذه العوامل بكاتب هذه الصفحات حيث يتلظى قلقاً بينما يراقب تيمة جديدة (قديمة) تنبجس بقوة فى وجه مجتمعتنا الحالى ، ألا وهى استقطاب الغالبية العظمى فيه لفكرة تقول إن الجمود هو الأصالة ، وإن محاولة لإرجاع عقارب الساعة إلى الوراء هى محاولة شريفة ، وفى نجاحها نجاتنا من بدع العصر وشططه وكفره والحاده !

الوقوع أسرى نظام عالمى تجائر أو قوى محلية ظلامية ترتد بهم إلى كهف الماضى حيث الموت قايح منتظر . ولأن المستقبل حلقة متصلة بالحاضر، فلقد صار ضرورياً - من أجل فصل القمح عن الزوان - أن يعيد الفتى الشيخ النظر فى منبع لونه الأدبى الخاص، وأن يقوم بالحفر عند جذوع الإبداع المسرحى الوطنى ليحلل ويراقب ويراجع مصير الفتنة الأولى بغرض الثخيرة منها انطلاقاً إلى المستقبل، لا سيما حين تكون الفتنة تلك حسنة خلاصة مثل مسرحية أهل الكهف، وحين يكون عرابها عملاقاً ذكياً مثل توفيق الحكيم .

محال إذن - فى ملة الكاتب واعتقاده - لإزاحة الذات الفاعلة عن النص سواء كانت هذه الذات هى المبدع توفيق أو دارسه كاتب هذه الصفحات، تماماً كما أنه ليس من الفطنة (لمن لديه مشروع حضارى جاد) عزل النص عن ظروف إنتاجه، لأنها ظروف فاعلة فيه وعى ذلك مبدعه أو جهله، وما محاولة البنيوية اللغوية وضع اليد على « الموضوع » لاحتياسه فى شبكة نطاقه المحايث إلا إعادة إنتاج لفلسفة الوضعية Positivism التى استهدفت - فى الحقيقة - إبعاد الواقع بكل تراه وتعدد مستوياته، لحساب الأوضاع القائمة (المجتمع الرأسمالى) وتثبيتها وتثبيط أى مجهود يرمى إلى تغييرها . وليس هذا غرض الباحث بحال من الأحوال .

من هنا فلقد رأى كاتب هذه الصفحات أن كل محاولة مخلص لإدراك الواقع فى حركته وصيرورته إنما تفرض على الواقع - ولو بشكل مؤقت - شكلاً، وهذا يعنى أن يدرسه كبنية Structure فإذا كان هذا الشكل فنياً فلا ريب أن الفن فيه مرتد إلى الواقع ليعيد صياغته من جديد . بيد أن هذا الإدراك أيضاً - ومهما يدعى المياد والموضوعية - إنما هو نتاج لبنية اجتماعية لا تسمى ذاتها فى البداية (رغم ممارستها لوظائفها) مثلما لا تسمى الآلة ذاتها وهى تمارس وظيفتها فى نفس الوقت . غير أن البنية الاجتماعية هذه سرعان ما تفرض من داخلها عنصر إدراكها ممثلاً فى الفيلسوف أو الأديب المبدع . وبهذا يصير إدراك الواقع صورة « للواقع » صنعت بأدوات الفيلسوف التجريدية أو رسمت بريشة الفنان وليس بكاميرا المصور الفوتوغرافى الخرساء الصماء .

ومن الواضح أن هذا العامل الأخير هو عامل موجه لاعتماد منهاج صارم لا غش فيه يرى أن تجربة الأديب أو الفنان ليست تجربة منفصلة عن مجتمعه أو معبره عن ذات متعالية Transcendental حسب المفهوم الكانتي (Kant) وفي نفس الوقت فإنها - أي تجربة الأديب - ليست مجرد انعكاس ميكانيكي للواقع، وإنما هي إنتاج جديلي يعبر من ناحية عن «رؤية للعالم» مصورها الذات الجماعية، ومن أخرى يعبر عن قدرة تلك الذات الجماعية على توليد فرد متميز يكون قادراً - بدوره - على صياغة رؤيتها للعالم صياغة جمالية مبدعة.

٣-١ مدخل للمساءلة العامة:

بهذا المنهاج الذي يربط بين النقد الأدبي وبين النقد الثقافي العام طرح كاتب هذه الدراسة عدة أسئلة تتعلق في قسمها الأول بالوعي القومي (البورجوازي) هل كان وعياً متقدماً ناضجاً راصداً للعالم في ديناميكيته وتطوره أم أنه وقع في شرك التخلّف والجمود حال أن قدم للأمة كاتبة الذكي المبدع توفيق الحكيم؟ فإذا كانت الأمة الحالية العالمية (التي بدأت ١٩٢٩) قد ألقت بظلالها على مسيرة الثورة الوطنية (التي بدأت عام ١٩١٩) فيضلاً عن عامل القصور الذاتي الذي صاحب نشأة ونمو (وشلل) الطبقة المهيأة لقيادة الأمة إلى التحرر والاستقلال والتنمية (وهي طبقة البورجوازية المصرية) فلقد صار واجباً علينا أن نرصد ملامح أزمة الوعي لا في ميوتواها المجانيث آنذاك بل وفي عمقها التاريخي أيضاً لنستدل على مكونات بنية هذا الوعي: بؤره ومحيطه، إمكانياته وحدوده.

وأما القسم الثاني من تلك الأسئلة فهو الخاص بدراسة وعى الكاتبة (الحكيم) هل كان ابناً باراً بطبقته يعيش أزماتها السياسية والاجتماعية في إبداعه الخاص؟ وكيف كانت تحليلاته الجمالية؟ وهل حاول بهذه التحليلات أن يفتح نفرة في جدار الأزمة ليفلت من بنية البصر التي استولت على الطبقة في ظرف موضوعي لا دخل لفرد أو أكثر في ظهوره وهيئته؟

إن محاولة الإجابة عن هذه الأسئلة لتقتضي من الدراسات أن يوضح على طائفة البحث صورة للإطار التاريخي الذي ساهم في تشكيل الوعي الجمعي، ذلك

الوعي الجمعي الذي قدر له أن يجابه زخم الأزمة بكل توافرها الفكرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية. وغير بعيد عن هذا الإطار التاريخي علينا أن نضع على نفس الطاولة عناصر الإبداع الفني للمسرحية في علاقتها - أولاً - بالجنس الأدبي الذي تنتمي إليه (وهو هنا فن التراجيديا) وثانياً - في علاقتها بالمناخ السوسيوقفائي الذي ظهرت فيه وثالثاً - في قدرتها (أو عدم قدرتها) على الإشارة للتوجهات المستقبلية في بنية الوعي سواء عند الطبقة أو لدى المبدع ذاته في حال انقلابه على طبقته مثلما فعل تولستوي بمثالية ذاتية أو جوركي بواقعية ثورية.

١-٢ البنية السوسيوتاريخية للبرجوازية المصرية:

دعنا نكرر السبب الذي من أجله اختار الباحث هذه المسرحية بالذات، والسبب الذي دعاه لاختيار هذا المنهج البنوي التوليدي لدراستها (دون قطع للحوار مع الخطابات النقدية الموازية) إنه سبب يتعلق بالحاضر والمستقبل (نفس الهم الذي دفع الحكيم إلى كتابة أهل الكهف) ومن حيث إن الحاضر والمستقبل ليسا إلا عنصرين من ثلاثة عناصر يتكون منها الزمن البشري، فلقد كان ضرورياً طرح سؤال أولي عن سبب تغلب العنصر الثالث (الماضي) على بنية الزمن هذه في وعى الطبقة وفي وعى توفيق بحسبانه العامل المسيطر والسهم الأكثر فاعلية، وباعتباره النيمة التي تتمحور حولها الأمة والكهف الذي يسرع إليه أبنائها يحتمون به في مراحل الأزمات الكبرى.

للإجابة عن هذا السؤال لا بد من إعمال آلية الحفر الأركيولوجي بحثاً عن المنابع التي خرجت منها هذه البنية بعلاقتها تلك، عندئذ سوف نلاحظ أن الوحدة القومية إنما قامت منذ البداية على أساس ما يعرف بالنمط الآسيوي للإنتاج، حيث يتمثل هذا النمط في اعتماد السكان على ماء النهر الواحد لتلبية أغراض الزراعة والاقتصاد القائم عليها، ومن ثم اعتماد الاقتصاد القومي على وجود حكومة مركزية قوية يوكل إليها حل منازعات المنتجين الزراعيين، فلا تلبث هذه الحكومة المركزية إلا قليلاً حتى تصبح جزءاً لا يتجزأ من العملية

الإنتاجية بل تصبح مركزاً لها طافحة على الأطراف الاجتماعية استبدالها السياسي، مستعينة على ذلك بما خلطته المرحلة الطوطمية بعقائدها القائمة على الترتيب الشاقولي للكون، وهكذا يغدو الفرعون (صاحب البيت الكبير) هو الكائن الأعلى يليه الكهنة وقادة الجيش ثم رجال الإدارة ونظروهم في الهيئة الاجتماعية بالثروة والمصاهرة: الضباط والتجار والفلاحون الأثرياء ثم تأتي بعدهم مرتبة الملاك الصغار والصناع المهرة وتحت هؤلاء جميعاً يأتي الأجراء ثم أشباه البروليتاريا... (٢١)

ولم تكن العلاقة بين هذه المكونات للبنية الاجتماعية تتسم بطابع الصراع بل كانت تقوم - في أغلب فترات التاريخ - على التوافق والرضا فيما يشبه فكرة «الاستصحاب» المنطقي بين الضرورة «الإنتاجية» وبين الحرية «القانونية» (تلك الحرية التي تمتع بها الشعب جميعاً لاسيما في الدولة القديمة) وفي هذا السياق الحضاري المتميز لم يعرف بمصر نظام متكامل للمعبودية فأسرى الحروب الأجانب في عصر الفتوحات الكبرى ما كانوا ليستعدون بل كانوا يعاملون معاملة حسنة ويتم تسليمهم إلى بلادهم فور توقيع معاهدات الصلح... (٢٢)

ومع ذلك ثمة ما يشير إلى ظهور نوع من الرقيق في بعض المراحل، غير أن أشباه العبيد هؤلاء كان لهم حق التملك وحق توريث ممتلكاتهم لأحفادهم بل وحق الزواج بسميدات من الأحرار، فكان طبيعياً ألا يحتل تشغيل العبيد - والحال كذلك - مركزاً حيوياً في اقتصاد البلاد... (٢٣)

ولئن ظلت البنية الاجتماعية قائمة على مكوناتها تلك طوال العصور إلا أن العلاقات فيما بينها كانت تخضع لقانون التغير الدائم بطبيعة الحال. ففي أخريات الدولة القديمة وبدايات الدولة الوسطى - ودع عنك فترة الفوضى بينهما - اضطرت الحكومات المركزية للاعتراف بدور أكبر للأشرف لحكام الولايات الذين تحولوا بالمجتمع إلى نظام شبه إقطاعي Semi Feudal فكان منطقياً أن يأخذ المسار المصري درياً غير الدرب الكلاسيكي الغربي، درياً يظهر فيه نظام شبه عبودي فنظام شبه إقطاعي إلى نظام شبه بورجوازي حتى إذا بلغ

محطة التحديث Modernity لمعاصر في القرن التاسع عشر رأينا طبقة البورجوازية الصناعية تولد من بطن الإقطاع (كاتبه شرعية له) وتتمو في مدن متصلة عضواً بالريف لا في مدن مواجهة Opponent لكيانه تتحدى شرعيته .

ولهذا لم تكن البورجوازية المصرية الحديثة في حاجة إلى رفع شعار Laise faire, Laise passer من حيث عدم وجود أفتان Helots أصلاً، ولم تكن بحاجة للثورة على الإقطاع استخلاصاً للسوق الاقتصادية منه لأن السوق نفسها كان مسيطراً عليها من دولة الاحتلال (بريطانيا) فكانت المواجهة محتومة إذن بين المكون الوطني بقيادة البورجوازية الناشئة وبين المحتل الأجنبي بكل ما يحمله الاحتلال من صلف واستعلاء وأيضاً ما يرمز إليه من قيم وأدبيات حديثة، بعضها مطلوب للنهضة وبعضها متجنب خوفاً من الذوبان وفقدان الذات. مع ملاحظة أن كلمة (الذات) دال على عدة مستويات في الوعي أساسها المادى الخوف من ضياع السوق إلى الأبد من يد الرأسمالية الصناعية الوطنية الناشئة.

في الحلقة الأولى من مسلسل الثورة الوطنية حققت البورجوازية المصرية بقيادة حاكمها محمد علي باشا انتصارات خاطفة على دولة الاحتلال (الخلافة العثمانية) وتحلّت الدول الغربية الأكثر تطوراً والأشدّ نهماً صراعاً على السوق المصرية والمنطقة العربية المحيطة بها والدائرة الأفريقية الملامسة لبطنها، بيد أن هزيمة ١٨٤٠ كانت حداً فارقاً لطموح البورجوازية المصرية تجنبت بعده الأسرة الحاكمة (مركز البنية) الدخول في صراعات مسلحة مع الغرب، بل سعت إلى الاحتماء به لحسم صراعاتها الداخلي مع بورجوازيته الوطنية (الخديو توفيق ضد الثورة العربية) ومع تكرار الهزيمة العسكرية وقعت البلاد في قبضة الاحتلال البريطاني لتدخل بذلك في كهف مظلم امتد نومها فيه قرابة الثلاثين عاماً أو يزيد.

وحين استيقظت مصر على حلقتها الثورية الثالثة عام ١٩١٩ لم يكن مستغرباً أن يقف الشعب كله وراء قيادته البورجوازية (المتعلمة المثقفة) إنما كان المستغرب أن تقف تلك القيادة موقف العداء من الطبقة العاملة الثورية بحق .. (٢٤) ولم يكن مستبعداً أن يصبح

كيف تعمل قوتنا، وغاية من حيث إنها حافزة للضعف والهزيمة على ألا يستسلما للنتيجة الحالية المؤقتة... (٩)...

فهل ثمة تشابه بين هذا الفكر التأملي الذاتي وبين الديالكتيك Dialectic الذي اكتشف هيجل قوانينه وطبقها ماركس وانجلز على المادة وعلى الأحياء وعلى التاريخ الإنساني؟

لنقرأ ما كتبه انجلز في ديالكتيك الطبيعة حيث يعزو تجريدية قوانين الديالكتيك وعموميتها وشمولها إلى التاريخ الطبيعي وتاريخ المجتمعات البشرية لا إلى تأمل فيلسوف أو اقتراحات مفكر:

«إن هذه القوانين ليست إلا القوانين العامة في الطبيعة والمجتمع، ويمكن اختصارها في هذه القوانين الثلاثة الرئيسية:

- * قانون التحول من الكمي إلى الكيفي.
- * قانون تصارع الأضداد.
- * قانون نفى النفي.

وقد اكتشف هيجل تفصيلاً عن هذه القوانين الثلاثة في نموذج المثلثي كمجرد قوانين للفكر... وهنا يقع الخطأ في كون هذه القوانين قد أدخلت بأسلوب تعسفي على الطبيعة والتاريخ بدلاً من أن تكون ثماراً لهما واستنتاجاً من الحركة فيهما... (١٠)

إن الفارق بين الحكيم وبين إنجلز على المستوى الإدراكي هو ذات الفرق بين وعي البورجوازية المصرية ونظيرتها الأوروبية، فلقد حصلت البورجوازية المصرية على وعيها هذا من تراث أساسة النقل وقوامه التسليم بكمال الكون ولباته وغاياته، وحتى لو بدا عيباً في بعض تجلياته عندئذ يرمى القصور إلى العقل وليس إلى الكون. أما البورجوازيات الغربية فقد حصلت وعيها، وبالأحرى راحت تبنيه بناء في حركة متصاعدة بالتوازي مع ثورة البخار والاكتشاف الجغرافية وتشديد المصانع وتكديس الاختراعات وإزاحة الفكر اللاهوتي بعلوم الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا والكسملوجيا فضلاً عن العلوم الإنسانية، فلا غرو إذن أن يتحول الوعي البورجوازي الغربي في مرحلة من مراحلها إلى الثورة حتى على ذاته (هنا نذكر فيورباخ وماركس وانجلز وبلينخانوف كمفكرين بورجوازيين ثوريين) وبالمقابل يظل الوعي

الأزهر مركزاً للثوار، وإنما كان مفترضاً أن تقف الكنيسة القبطية (بالنظر إلى عقيدتها الصارمة في فصل الدين عن السياسة) موقف الحياد. لكن أحداً لن يستطيع تفسير هذه المتناقضات إلا إذا وضع أمام عينه الخريطة الطبعية عندئذ سيدرك أن البورجوازية المصرية إنما كانت تسعى للفوز بالكمكة كاملة لنفسها حارمة منها الطبقات الشعبية. وأما مشايخ الأزهر (وأغلبهم كانوا من كبار الملاك الزراعيين)... (٦) فقد راودتهم المخيلة التاريخية في الانتصار على الغرب بتدكرات صلاح الدين والظاهر بيبرس، وأما آباء الكنيسة القبطية (ومعظمهم صاروا من كبار الملاك العقاريين)... (٧) فقد عادت بهم نفس المخيلة إلى مؤتمر نيقية عام ٣٢٥ ومؤتمر أنسوس عام ٤٤٩ يوم أن حققوا انتصارات فكرية وعقائدية باهرة على ذلك الغرب المتفطرس المعتمد على آليات القوة العسكرية بالدرجة الأولى.

وبين عداء البورجوازية للقوى الصاعدة في المستقبل (قوى اليسار الاشتراكي) وبين تحالفها مع المؤسسة الدينية بفرعها الإسلامي والمسيحي راحت ملامح الأصولية تبرز في الوجه البورجوازي : ملامح التسلط، والرجعيات، والعصب، والنوستالجيا، والجمود الفكري على عكس ما كان متوقفاً من طبقة ثورية مفروضة أنها تسعى إلى التحديث بالسباحة مع تيار الزمن وهدفه المستقبل.

تلك إذن كانت عناصر بنية «الحدالة» المحاصرة في وعي طبقة البورجوازية المصرية حين كتب الحكيم مسرحيته التراجيدية الرائعة «أهل الكهف»، فهل آن الألوان لكي نحلل بنية وعي الأديب فنناظر ببناها وبين وعي الطبقة السائدة آنذاك، لنخلص من هذا التحليل إلى المسرحية ذاتها؟

٢-٢ فينومينولوجيا الوعي عند الحكيم:

يصف توفيق فكره بالتعادل فيقول: «إن معنى التعادل هنا هو التقابل، والقوة المعادلة هنا معناها القوة المقابلة والمناقضة...» (٨)، ويقول أيضاً في نفس الموضوع: «إذا توقف التعادل نموت، الحركة بين كفتي ميزان هي الحياة، هي جوهر التعادلة... والتعادلة تقريرية وغائية في نفس الوقت. تقريرية من حيث إنها تبين لنا

البيروقراطية المصرية ساكناً لا يتصور شكلاً للعالم غير ما يعيش فيه الآن (هنا نذكر لطفي السيد وهيكمل والعقاد... وتوفيق الحكيم) وشكل العالم هذا وإن بدا قائماً في الحاضر إلا أنه نتاج لحاضر أو هو مراوحة الألفة بينهما، أما المستقبل فهو ما كان الوعي البيروقراطي المصري يخشاه ويغر منه فرار السليم من المجدوم (ونحن نتحدث عن فترة الثلاثينيات التي كانت تنذر بسقوط الرأسمالية في كل مكان وصعود الأنظمة الشمولية سواء كانت شيوعية أو فاشية) وآفة ذلك أن مآثرة البيروقراطية كطبقة تظهر في أعقاب الإقطاع - في أي مكان في العالم - إنما هي مطالبها بالديمقراطية، الديمقراطية التي تنسب السيادة إلى الشعب وليس إلى كائن متعال مفترض.

فيما كان الدين هو أيديولوجية الإقطاع فإن الديمقراطية هي أيديولوجية البيروقراطية لكن الديمقراطية معناها تسليم السلطة إلى الأغلبية، والحكيم يعني هذا جزئياً ويسجله بوضوح في كتابه «تحت شمس الفكر»:

«ما معنى الديمقراطية إذا لم تكن هي تمكين طبقات الشعب كلها من الدفاع عن نفسها بنفسها تحت قياد المجالس النيابية؟... لكن أحزابنا لا تمثل في حقيقة الأمر غير طبقة واحدة هي طبقة الملاك» (١١٠)

ونقول يعني ذلك جزئياً لأنه لا يتحدث عن تسليم السلطة لحزب الأغلبية (والأغلبية هنا هي طبقات العمال والفلاحين والبيروقراطية الصغيرة) بل يتحدث فحسب عن تمكين هذه الطبقات من الدفاع عن مصالحها بممثلين برلمانيين ولهذا فإننا لا نعمل كثيراً على صحة الحكيم «المثالية» عندما يقول: «لكن كانت حركة الإصلاح الاجتماعي في مصر قد تأخرت حتى اليوم لذلك سببه تقصير الكتاب والأدباء، إني أنهم يعمل في الأدب المصري بهذا الحجم» (١٢٠)

ذلك أن حركة الإصلاح الاجتماعي ليست متعلقة بالدرجة الأولى بجهود الأدباء والكتاب - رغم أهمية دورهم بالطبع - بل تتعلق بدرجة النضج السياسي والتطور الاقتصادي للطبقات ذات المصلحة في الثورة أو الإصلاح. ولهذا فإن الحكيم الذي يذهب إلى أقصى التطرف الكلامي في تحميل نفسه وزملائه الأدباء

المسئولية إلى حد التجريم نراه على المستوى العملي يتجاني استخدام مصطلحات الفكر اليساري: الصراع الطبقي، البروليتاريا، الاشتراكية... الخ وحتى حين يشير إلى بعض رموز الفكر الاشتراكي الغائب من أمثال برنارد شو وماركس ويلز ويوستلي فإنه يفعل ذلك متجنباً حتى تسمية الاتجاه السياسي الذي يمثلونه

وحين يشير الحكيم إلى المادية فإنه يشير إليها من موضع المعتد الرافض دون أن يلتفت إلى كونه يتحدث عن المادية الميكانيكية، مادية القرن الثامن عشر كما يمثلها هولباخ:

«لقد أحباب العصر الحديث فعلاً بأن الإنسان وحده لا شريك له في هذا الكون، وإنه إله هذا الوجود، وإنه حر تمام الحرية، وبهذا الجواب الذي قضى على تعاليم الأديان ختم العصر الحديث على نفسه بطابع المادية، وعلى رغم بقاء الدين في كثير من البلاد المتحضرة ماضياً في دعوته، محافظاً على مظاهر قوته، إلا أن الناس جميعاً حتى المتمسكين بالطقوس وروح النصوص قد سيطرت عليهم النزعة المادية...» (١٢٠)

لقد أحمدا من قبل إلى أننا نستخدم منهج البنيوية التوليدية في هذا البحث ولكن بنقطة بينة وبين منهج أخرى حين تدعو الحاجة إلى ذلك، والظن أن استخدام الفكيكية هنا Deconstructionism قد يكون مناسباً لقراءة النص المختار والمتناقض في آن مع النص المعلن في كتابات الحكيم الفكرية. يكتب الحكيم في موضع آخر من التعادلية ما يشي بأن الرجل إنما كان ملزماً للعلاقات القائمة بالضرورة ما بين الأديب وثقافته عصره فيقول: «إن فكرة أبي العلاء أو شكسبير عن الإنسان هي في نفس الوقت انكسار لما كان سابقاً في عصر كل منهما من ثقافة ومعرفة. ولن يصل الأديب أو الفنان إلى تحديد موقف الإنسان في زمانه وعالمه ومجتمعهم، إذا انقطعت صلة الأدب أو الفن بالعلوم والأفكار المحيطة به...» (١٢٠)

هذا النص الهام يكشف في الحقيقة عن تناقضين لا عن تناقض واحد، يبدو أولهما في الإقرار بأن لا شيء يمكن أن يقوم وحده في فضاء خاص به (وهكذا تقوم الصلة ما بين الأدب والفن وبين العلوم والأفكار

اجتلاب أشكال فنية من مجتمعات أخرى، أشكال مابئة التجهيز، هي حديثة عند أصحابها من حيث مكابذتهم في الوصول إليها، وهي شبه حديثة أو حديثة محاصرة عند غيرهم ممن استوردوها جاهزة دون معاناة ودون دوافع حقيقية!

كان توفيق الحكيم كاتباً عظيماً بقدر ما كان نبياً من أنبياء البورجوازية المصرية، فلقد تطابقت بنية وعيه - بشكل مذهل - مع بنية الوعي الطبقي عند البورجوازية المصرية، فراح يقدم لها ما تحتاج إليه من عزاء ومن تعبير في قوامه الإشفاق على الذات، وربما كان هذا ما يفسر شهرة الحكيم وانتشار مؤلفاته، وليس في هذا ما يعيب الرجل بالطبع، فخير مجد في ملتي واعتقادي تقويم أعمال كاتب بأسلوب ينتزعه انتزاعاً من سياقه الاجتماعي والتاريخي، بل إن كل ما يسمى إليه هذا المبحث هو تحليل أعمال الرجل وإضاءة مصادره الأيكولوجية وتأويل فكره وإبداء تأويلاً يأخذ في الاعتبار أن أنطولوجيا الكاتب (أي تكوينه) ليس منبت الصلة بأنطولوجيا الأمة، ومن حيث أن الأنطولوجيا في الحالتين مفضية بالضرورة إلى واقع يستجيب قابل للتغيير حال فهمه الفهم العلمي.

في هذا الصدد لا يرى الباحث فيما استعمله الحكيم في أدبنا العربي (كتأنيده للتراجميديا أعني) إلا وجهاً إيجابياً من وجوه الثقافة المتغيرة حتى وإن اعتبرت هذا الوجه عيوب ونقص، حتى وإن بدأت الكتابة هذه كتجمل من تجليات التقليد والاتباع إذ يكفيها أنها بدأت وفقدت بهذه البداية الباب أمام إبداعات تتلافى النقص والعيوب في المستقبل.

بيد أن هذا النهج الهرمونيوطي لا يفرها بالباعه إلى نهاية مداه فنغفل عن تحليل أول تراجميديا مصرية بغير المنهاج الذي اخترناه، أعني المنهاج البنوي التوليدي، فإلى أهل الكهف.

٣-٢ أهل الكهف - تراجميديا مصرية...

كتب توفيق الحكيم ذات يوم يقول،
«جملني على كتابة أهل الكهف الرغبة في كتابة
مأساة مصرية..» ذلك تعلم أن أساس المأساة الإغريقية هو
القدر... المأساة عندى أساسها الزمن... (١٨)

المحيط، وفي نفس الوقت يتم تجاهل الصلة ما بين العلوم والأفكار وكذلك الفن والأدب وبين التطور المادي للمجتمعات البشرية مثلاً في وسائل وقوى الإنتاج والعلاقات الرابطة بينها لحساب بناء مثالي فوقى Supper Structure تبدو فيه العلوم والأفكار والفن والأدب وكأنها تتطور من تلقاء نفسها دون أى تأثير بالبنية التحتية للمجتمع البشرى.

أما التعارض الثاني فيمكن في أن الحكيم - برغم إدراكه النظري للمصلحة العلائقية بين الأدب وعلوم العصر - لم يدرك أن أدبه كان بعيداً بالفعل عن فكر علوم عصره: النسبية والكوانتم في الفيزياء، اللاماركية والداروينية في البيولوجيا ثم المادية الجدلية والبرجماتية والوضعية المنطقية والظاهرانية في الفلسفة.

لقد أشرنا في الفقرة (١-٢) من هذا البحث إلى أن عنصر الماضي هو العنصر الغالب في بنية الزمن سواء برعى الطبقة البورجوازية أو في وعي الحكيم، وهذا يعني أن الوعي - باعتباره العنصرانياً أنطولوجياً - لا مندوحة «قاصده» إلى شيء محدد، وحين تكون الأزمة يكون القصد هو التطلع إلى حل ما، فإذا لم يكن الحل واضحاً أمام الوعي (أي في المستقبل) انقلب الزمن وعاد الوعي للنظر إلى الوراء (الماضي) وتكرر هذه العملية خلال الأزمان التاريخية فإن الوعي الجمعي يقر لبيته - خاصة حين تفل البنى الاجتماعية ثابتة نسبياً - أن «القصدية» لا تتوجه إلا للخلف والوراء، للشباب القديم واليقين الإيسيمى الموروث، مستخدمة آلية النقل ومخاللة التقليد والاتباع حتى لو كان هذا تقليدا للغرب.

«نعم لا بد أن نساير الغرب ولا فكيف نهض؟ لا بد أن نكتب في كل المذهب من الكلاسيكية ورحتي الأبسورد، لا بد من فتح جميع التوافد على كل التيارات، الفن في العالم يحضى في كل الاتجاهات فلماذا لا نفعل مثلما يفعلون؟ أجل كتبت يا طالع الشجرة حتى لا يقال إننا متخلفون عن مسرح العبث... (١٧)

وتلك قصيدة وعي أغلقت أمامه سبل الإبداع وغام أمامه المستقبل فدار حول نفسه في دائرة المحكان فلم يجد إلا مركزية فاستبداداً فثورة فإخلاقاً يقود المجتمع للتصليم بالمركزية مرة أخرى، فهل ثمة سهيل غير

هذه العبارة الملتبسة تحتاج إلى تحليل نستعير له أدوات الوضعية المنطقية لنسأل: هل ثمة فارق في المدلول بين القدر وبين الزمن؟! إن الثقافة العربية الإسلامية لا تفرق بينهما، فهناك الحديث القدسي الذي يقول: لا تسبوا الدهر فأننا الدهر. وأما الثقافة الإغريقية فلقد عرفت القدر باعتباره مشيعة الآلهة. لكن عبارة الحكميم توضع بين القدر وبين الزمن حاجزاً مقترضاً. حاجز إن تلمسته يديك لم تجد إلا هواء. ولكنها الرغبة .. (تلك الكلمة التي بدأ بها الحكميم عبارته) في وضع خط مائل بينه وبين التراجيديات الإغريقية.

فهل تكفى الرغبة عند كاتب - حتى ولو كان ذكياً مثل الحكميم - لكي تولد عملاً عظيماً؟ إن منض قدما في درس أهل الكهف بحثا عن الجواب.

تنتمي الفكرة الرئيسية للمسرحية إلى عالم الحداثة حيث تفتتح بوابه الكهف - الرابطة ما بين المطلق والنسي أو ما بين الخلود والزمن المتغير - على عالم الوعي الإنساني الذي نام طويلاً وأن له أن يستيقظ لتذكرنا هذه التيمة بقليلة نيتشه «لقد نمت طويلاً، فلتستيقظ إذن، إن العالم لعميق، وأنه لأعمق مما ظن النهار»... (١٩).

إذاً كان النهار ترميزاً للوضوح والبساطة والإيمان بأن ثمة حكمة تدبر الكون، فإن هذا كله ليس إلا نوماً غير عادي. هو نوم فكري يحيط بالإنسان في راتحة النهار. بيد أن اليقظة ستكشف عن عمق مخيف لا ترى فيه الأشياء كما كانت تبدو على السطح، إنها اليقظة التي تكشف عن موت الإله (بالمعنى الفلسفي الذي أراده نيتشه) وبالتالي علم اعتباره مسغولاً، الأمر الذي يضع المصير الإنساني بين يدي الإنسان وحده. وبألها من مسغولية رهية ثقيلة، إنها جوهر التراجيديات الذي عبر عنه ريتشاردز بقوله:

«لا يستطيع كتابة التراجيديات إلا عقل لا أرى أو عقل يؤمن بالجنون إذ أن أقل إشارة إلى عزاء لاهوتي إنما هي تدمير لعمله»... (٢٠).

إن الإيمان والتسليم بحكمة الخالق نعمة بلا شك، والذين يتمتعون بهذه النعمة لا يمكن أن يروا في الوجود مأساة من أي نوع، بينما التراجيديات ليست إلا هذا الفن

الذي يعالج بكل الجدية إشكالية الحياة والموت، من خلال تصوير بطل مأساوي يتألم بغير حدود، بغير أمل من أي نوع، وفي هذا يكمن نبه الخاص.

ومظهر بطولته هو قبوله بهذا الألم بل وإقدامه على إنجاز مهامه في هذا العالم غير عابى بالأس يحيطه من كل الجهات. ينطبق هذا على أوديب وأنتيجونا كما ينطبق على ماكبت وعطيل وهاملت لأن المفارقة Paradox عندهم تتجلى في العلاقة المتوترة ما بين ذواتهم وموضوع إدراكهم (العالم) وأن يمي واحداهم العالم وعيا حقيقيا لا غش فيه، معناه اكتمال وجوده وانطفاء شمعة حياته، ولذلك يسمى هذا الموت «بالموت التراجيدي» الموت الذي لا قيامة منه أبداً، فهل كان موت ميشيلينا موتاً تراجيدياً بهذا المعنى؟! هل استطاع ذلك العاشق المؤمن أن يؤثر - أو حتى حاول أن يؤثر - في تلك الكتلة السماء المسماة الكينونة؟ نعم لقد حاول ذلك ولكن محاولته لم تكن نتاج فعل بقدر ما كانت رد فعل على النوم المفاجئ الذي أصابه وأصاب زميله ثم اليقظة المفاجئة التي هاجمتهم جميعاً دون إرادة منهم. ولولا الصدفة البحتة التي جعلت من الأميرة الصغيرة (شبيهة حتى في الاسم) بالأميرة القديمة التي أحباها في الزمان الغابر لكان رد فعله مشابهاً لرد فعل زميله اللذين استسلما للتاريخ ثانيهما بعد الأول، أما ميشيلينا فلقد بدأت معركة ضد الماضي لحظة أن شبه له أن الحب غالب ومتنصر على الزمن.

ولقد كان ممكناً أن نصدق مقولة أن الحب مستطيع أن يعلو على الزمان حال وجود هذا الحب حقيقة وليس وهماً. وآية ذلك أن انجذاب ميشيلينا إلى بريسكا الجديدة ليس إلا خيانة لحبيبتها التي ماتت بعد أن ظلت وفية لعهدهم رافضة الزواج من غيره لثلاثين عاماً أو يزيد! فهل يمكن أن نسمي علاقة ميشيلينا بشبيهة وسمية تلك الحبيبة القديمة إلا نوعاً من الإيروسية التي يجذب إليها الرجل/الذكر إلى نموذج أنثوي معين؟! إن الحب لا يتوجه إلى «نموذج» عام بل إلى فرد بالذات. فرد لا يمكن استبداله لأنه غير قابل للتكرار أو الاستساخ.

أما علاقة بريسكا الجديدة بهذا الشاب المعجز جدا ووقعها في غرامه فلا يعدو الانجذاب أيضاً إلى نموذج

جلد تحت شمسه وكأن الزمن فيه (من وجهة نظر الذات) سانكروني بشكل مطلق.

هكذا تضع المسرحية الرجال الثلاثة ورابعهم كلبهم مقابل المدينة (الحضارة التي يقال لهم إنها تغيرت) ولكن رجال الكهف - بدرجات متفاوتة - يرفضون الاعتراف بهذا التغير، ففي الاعتراف به موت لهم، ولأنهم لا ينظرون إلا لزمانهم الداخلي فإنهم يستقبلون مظاهر التغير بالفكر والازرار، وهنا نجد لمحات تراجيدية لا يكر عليها إلا الاستمساك بعالم آخر يلتقى فيه الأزواج والمحبون وتصصح الأخطاء وتجلى الغيوم!

لا يجرؤ الحكيم - رغم مخيلة التراجيديا لحسه الغنى غير المنكور - أن يخلق في عيون «ميدوزا» معلنا موت الطبقة البورجوازية المصرية (بمعنى إفلاسها سياسيا واجتماعيا) موتا تراجيديا لا قيامة لها من بعده، لا في هذا العالم ولا في عالم آخر . ولو كان قد فعل لكان قد كتب تراجيديا حقيقية وليس شبه تراجيديا Simi Tragedy ولأن التراجيديا حين نذّر بعالم يموت (وفي نفس الوقت تبشر ضمنيا بعالم جديد يولد) فإن مجتمع ما بعد البورجوازية Post Bourgeoise كان حريا بأن ترى نطفته وهي تتكون (في رحم الزمن) من عناصر ومنظمات المجتمع المدني: أحزاب بغير وصاية، وصحافة لا تطالها المصادرة ونقابات مستقلة عن السلطة الحكومية، أندية وجمعيات ثقافية تمارس الدرس الحر لكل المذاهب والتيارات الفكرية والفنية والأدبية دون تجريم أو إرهاب معنوي، سينما ومسرح يلبان الحاجات المعنوية للشعب دون رقابة بطريركية من أحد، كل هذا في إطار دستوري (لانتناقض مواده مع حقوق الإنسان) وبرعاية دولة عصرية لا تمايز بين مذهب وآخر أو فكر وفكر، أو رجل وامرأة، دولة عصرية تفصل بينها وبين الدين (كممارسة سلطوية) ولكن لا تفصل بينه وبين المجتمع كتيض من نبضاته وتشوف من تشوفات الروح فيه.

هذه الإشارة إلى التركيبة الاجتماعية في المستقبل هي ماغاب عن فكره توفيق الحكيم حيث كان وعيه دائرة مغلقة موازنة لدائرة وعى طبقته المغلقة كذلك. ومن هنا جاءت «أهل الكهف» لتكون هي بذاتها تعبيرا حقيقيا عن الأزمة وليس مجابهة لها بحالٍ من الأحوال.

ماضوى يظن أنه يمثل الحب والوفاء المفتقدين في العالم المعاصر وفي الحالتين : حالة ميشيلينا وحالة بريسكا فإن الحب نفسه - باعتباره انتقالا من مرحلة الضرورة إلى مرحلة الحرية - إنما يكر عليه بل ويتم نفيه من الحاضر الغنى بالاحتمالات لحساب الماضى المتروك.

لكن الحكمة تحاول أن تقنعنا أن الماضى يمكن أن يعود، ولهذا فهي لا تصعد بنا من الأدنى إلى الأعلى، ولا تنطلق من بداية إلى وسط فنهائية... أي أنها لا تبدأ بعناصر بسيطة لانفتحا لتعقد حتى تصل إلى ذروة الأزمة ليبدأ الطريق إلى الحل، بل نراها - أي الحكمة - تسير في دائرة، نقطة النهاية هي نقطة البداية، مما يشي بسانكرونية الزمن على المستوى الأنطولوجي، أما على المستوى الإبيستيمي فإن تصور التغير غير وارد، بل هو ليس إلا وهما، فالأميرة بريسكا الجدة تعود بالمعنى الحرفي للكلمة في هيئة بريسكا الجديدة، تعود إلى نفس المرحلة العمرية، بنفس الملامح، بنفس القوام، بنفس الصوت، بل وحاملة نفس الصليب الذهبي الذي أهداه إليها حبيبها، فليس عجيبا إذن أن يصرخ هذا الحبيب في وجه زميله الراسي:

«لم يتغير شيء يا يميلخا، ها هو بهو الأعمدة كما تركناه أمس. فيقول يميلخا في صوت كالعويل: بل كل شيء تغير، كل شيء تغير».. (٢٢).

إن الأصولي المؤمن - ممثلا في ميشيلينا ليعيد إنتاج الماضى ضاربا صفحا عن كل مظاهر التغير: الملابس، الشوارع، الأبنية، وسائل النقل والمواصلات، ما جرى من انقلاب في العقائد وما اختلفت به الأفكار، وما شأنه بشيء من هذا أو بكل هذا ما دامت بريسكا المشتهة قد ظهرت له في جسم يشبه الجسم القديم الذي هام به شغفا!؟

والحكمة الدائرية هنا ليست اختيارا عشوائيا، بل تم انتقاؤها بذكاء لتكون شكلا فنيا يحمل سمات مضمونه الأيدولوجي الرومانسي حيث الإخفاق والموت مصير إنساني محتوم، وحيث الذات غير مستقلة عن العالم وعن نسج التعاقب الدياكروني المركب فيه، وفي نفس الوقت فإنها - أي الذات - ترى العالم كتلة صماء لا

Nietzsche, The Birth Of Tragedy And The Genealogy Of Morals, Translated By Francis Wolfgang, New York (١) 1956

(٢) بالمعنى الذي أورد المؤرخ الروماني سيرنيوس توليوس - والمقصود بأشباه البروليتاريا هؤلاء الذين لا يملكون ثروة ولا مهن لهم وإنما يتعيشون من أداء الأعمال الحثيرة كحمل البضائع أو كنس الشوارع... الخ.

(٣) راجع مثلاً معاهدة السلام بين رمسيس الثاني والميتانيين عام ١٢٢٥ ق.م موسوعة تاريخ مصر هـ. ع.ك صفحة ٢٦٢.

(٤) انظر: جورج يوزر (وآخرون) معجم الحضارة المصرية القديمة - ط٢ - هـ. ع.ك ص ١٧١.

(٥) لمزيد من التفاصيل - راجل كتاب رفعت السعيد لتاريخ الحركة الاشتراكية في مصر ١٩٠٠ - ١٩٢٥ - دار الثقافة الجديدة - الطبعة الثانية.

(٦) راجع على بركات - رؤية على مبارك لتاريخ مصر الاجتماعية - مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام ١٩٨٢ من صفحة ١٥١ إلى ١٥٣.

Bear, G.A. History of landownership in modern Egypt- Ox, London 1962 (٧)

(٨) حوار مع ألفريد فرج - دليل المتفرج الذكي إلى المسرح - كتاب الهلال - فبراير ١٩٦٦ .

(٩) السابق.

Engles, Frederic, Dialectic of nature, Foreign languages publishing house, Moscow 1954 p.83. (١٠)

(١١) الحكيم - توفيق، تحت شمس الفكر - دار الكتاب اللبناني - بيروت ص ١٠٥ .

(١٢) السابق - ص ١٩٣ .

(١٣) المتعاطية - ص ٢٤ .

(١٤) المتعاطية - ص ٢١ .

(١٥) المتعاطية - ص ٦٥ .

(١٦) شجرة الحكم - ص ٢٥ .

(١٧) من «درشة» للحكيم مع كتاب هذه الصفحات - بمقهى نتر بالإسكندرية صيف عام ١٩٨٢ .

(١٨) الحكيم - تحت شمس الفكر - صفحة ١٠٥ .

Nietzsche, Thus spoke Zaradishit (١٩)

Richards, I.A., principle of literary Criticism, Harcourt, Brace, New York 1984, (٢٠)

(٢١) ولكنه - مع ذلك - موت نبيل ظالي الأئمن عظيم القيمة لأنه يؤدي إلى التأثير في تلك الكتلة المصماء الممساة الكون . لأنه موت يمد تشكيل الأمور العامة، ولهذا أطلقته الفلسفة اسم الأنطولوجى Ontology على تلك الأمور العامة، فهي الموجودات بشكل عام عند أرسطو، وهي في تعريفات الجرجاني ما لا يختص بقسم معين من أقسام الوجود (الواجب - الجوهر - العرض) وهي في الفلسفة الحديثة تقصد الأشياء بذاتها. ويعرف هيدجر بين الأنطولوجى Ontology الذي هو الأولاني المؤسس والغالب في نفس الوقت، وبين الأنتيقى Antia الذى الموجود الزائف، وربما كان الجذر اللغوى لهذا التعبير هو الذى سرب للعامة المصرية لفظة «أونطة» التي تعنى الزيف ولمزيد من التحقق في هذا البحث اللغوى - راجع لويس عوض - مقدمة في لغة العربية - الفصل (الثالث) أدوات البحث الفيلولوجى (الناشر دار سينا للطباعة الثانية ١٩٩٣ .

(٢٢) أهل الكهف - ص ٤٤ .

اللغة العامية وأنماط التحديث

نبلى حنا*

من أعلى أى تحديث ينبع من الدولة ومؤسساتها أو من نخبة المثقفين، فالسؤال الذى نطرحه الآن هو: هل لابد ان يأبى التحديث دائماً من أعلى (الدولة أو الطبقة الحاكمة) أو من الخارج (الدول المشعرة - الاقتصاد الرأسمالى والفئات المنتجة اليه) ؟ هل يمكن ان يحدث التحديث من أسفل أو من داخل المجتمع نفسه.

ونجيب عن هذا السؤال بالرجوع الى مسألة اللغة الفصحى واللغة العامية فى الفترة السابقة على عصر محمد على (عصر التحديث) اى القرنين السابع والثامن عشر، والسبب فى اختيار ذلك هو انه يقدم لنا نمطاً من أنماط التحديث يتميز بانه تحديث من أسفل لا علاقة له بالدولة أو مؤسساتها - اربط ارتباطاً وثيقاً بعامية الناس وعبر عن ثقافتهم.

ولتوصل لهما الامتناع من خلال ظاهرتين خاصتين بهذه الفترة لهما أهمية بالغة لفهمنا لهذا العصر الذى اتصف بأنه عصر الظلام وعصر الانحطاط. والحقيقة أن هذا الحكم صدر قبل ان يقوم المؤرخون بدراسته دراسة وفرة وموضوعية وقد حان الوقت لاعادة النظر فى كثير مما قيل عنه.

اول ظاهرة هى انتشار التعليم الاساسى فى القاهرة اى القراءة والكتابة ومبادئ الحساب هذا بجوار دراسة القرآن.

ارتبطت فكرة التحديث فى أذهاننا بأنها حركة تتمثل فى تطبيق الأنماط والنظم الغربية فى التكنولوجيا والاقتصاد (البنوك والمؤسسات المالية) والقوانين الاجتماعية والثقافة وأدواتها وشكل التعليم، فيكون حسب هذا الرأى - المجتمع الحديث هو المجتمع الذى يستخدم هذه الأنماط، اما المجتمع الذى لا يستخدمها فيعبر عنه بأنه مجتمع متأخر أو مجتمع تقليدى. مع ان هذه الأنماط بدأ استخدامها أثناء القرن التاسع عشر نتيجة للصد الرأسمالى الأوروبى وقد مهل مهمة المستعمر وخلق الاقتصاد التابع.

وقد ارتبطت اللغة أيضاً بفكرة التحديث ولكن من منظور آخر، فحين نعلم ان اللغة مرتبطة بالمجتمع وأنه من الممكن ان يدرس المجتمع من خلال استخدامه للغة. ففى القرن التاسع عشر بظهور الدولة القومية الحديثة بدأ الاهتمام باللغة الفصحى كأحد رموز القومية واهتم مصنفين مصرضى مثلاً بوضع المعايير فى اصول استخدام اللغة الفصحى فى الكتابات الأدبية. ويعتبر محمود سامى البارودى أول من احيا الشعر العربى بعد ركوده وانحطاطه واصبحت المدرسة الكلامية الجديدة تعبر عن فئة معينة من المجتمع وهى نخبة المثقفين.

وهذان النمطان من التحديث يتميزان بأنهما تحديث

(*) استاذة فى الجامعة الأمريكية بالقاهرة.

وذلك فى الكتاتيب التى انشئت فى جميع احياء العاصمة - فى حى الجمالية والدرب الأحمر والغورية والأزبكية... الخ. فكان يوجد فى القاهرة فى اواخر القرن الثامن عشر اكثر من ثلاثمائة كتاب يستقبل كل واحد منها بين خمسة عشر وثلاثين تلميذا (هذه الاعداد مذكورة فى حجج الأوقاف الخاصة بهذه المنشآت التعليمية) ومعنى هذه الأرقام ان حوالى ثلث سكان القاهرة الذكور - وقد قدر عدد سكان القاهرة سنة ١٨٠٠ فى كتاب وصف مصر بحوالى ٢٦٠,٠٠٠ نسمة - قد مروا من نظام الكتاب وجيلون القراءة والكتابة. وكانت اغلبية هؤلاء عندما يتخرجون من الكتاب يمارسون حياتهم العملية فى الحرف والتجارة. ومعنى ذلك ان التعليم الاساسى وصل لاعداد كبيرة من سكان العاصمة الذين لم يتخذوا العلم كنشاط اساسى وان الكلمة المكتوبة لم تكن احتكارا لطبقة معينة مثل طبقة العلماء ولكنها انتشرت خارج المؤسسات التعليمية الكبيرة مثل الأزهر الى فئات اخرى من المجتمع.

وبالرغم من ان التعليم فى الكتاب ظل محدودا بالنسبة للمواد والامكانيات إلا انه لابد ان انتشار القراءة والكتابة كان له تأثير على الساحة الثقافية والفنية. فمثلا يمكن لنا ان نرصد بين انتشار القراءة والكتابة وبين ظاهرة اخرى وهى انتقال الأدب الشفوى الى أدب مكتوب وهى ظاهرة مهمة انتشرت فى نفس الفترة. والأمثلة على ذلك كثيرة لعل اشتهرها هو عمل ألف ليلة وليلة. هذا العمل انتقل شفويا من جيل لجيل عبر العصور ثم لثناء العصر المملوكى انتقل الى الأدب المكتوب وظهرت المخطوطات لهذا العمل. وثناء العصر الذى نحن بصدده انتشرت هذه المخطوطات وازداد عددها ازديادا ملحوظا مما يدل على ان الطلب على الأدب المكتوب قد ازداد ايضا. وينطبق هذا الكلام على سير اخرى كانت فى الأصل جزءا من التراث الشفوى حتى اننا نجد كتبنا تنقل النكات والحكايات التى كانت ترد بين الناس شفويا مثل نكات جحا التى نقلها مؤلف كتاب أنيس الجليس.

ويمكننا اعتبار انتشار التعليم الاساسى كنوع من أنواع التحديث حيث ان فئات متوسطة من سكان

العاصمة - لا هى من طبقة العلماء ولا من طبقة العسكر الحاكمة - قد استفادت منه. وهذا النمط من التحديث لم يأت من الأعلى ولم يكن نتيجة قرارات صدرت من طرف السلطات الحكومية. ولكنه ظهر نتيجة لعوامل طويلة المدى مثل ازدهار التجارة الدولية بعد ظهور وانتشار تجارة البن التى احتكرها تجار القاهرة وجلبوا منها اموالا طائلة. وبالرغم من ان التعليم فى الكتاب كان يتبع نظام الأوقاف وبالتالى كان مجانا إلا أنه لولا انتعاش الاقتصاد فى هذه الفترة ماتمكنت الفئات المتوسطة من الاستغناء عن عمالة الصبيان حتى يتموا تعليمهم فى الكتاب.

أما الظاهرة الثانية - ومن المحتمل ان تكون لها علاقة بالظاهرة الأولى - فهى استخدام اللغة العامية فى عدد كبير من كتابات هذا العصر وقد اعتبر أن هذه الظاهرة تمثل عصرا من عناصر الانحطاط وقد قيل ان استخدام اللغة العامية دليل على تدهور اللغة العربية على يد الكتاب فى هذا العصر وفى الواقع ان هذه المقولة بعيدة عن الحقيقة لان اللغة الفصحى ظلت تستخدم فى بعض أنواع من الكتابات مثل كتب الفقه وكتب العلوم الدينية وتراعى هذه الاعمال الاصول فى كتابة اللغة الفصحى حسب المعايير المتعارف عليها.

اما بالنسبة للأدب والتاريخ فقد شاع استخدام اللغة العامية ومنهم تاريخ الدرداشى وتاريخ الاسحاقى وكتاب هز القحوف ليوסף الشربىنى وغير ذلك، وقد شاع فى هذه الكتابات تركيبة الجمل والألفاظ الشبيهة بلغة الحديث بين الناس. ولم يكن سبب استخدام اللغة العامية لدى هؤلاء الكتاب والمؤرخين انهم يجهلون قواعد استخدام اللغة الفصحى فنحن نعلم ان بعضهم كان ازهيا وبالرغم من ذلك اصرروا على استخدام العامية فى بعض الأنواع من الكتابات لانها تعبر عن ثقافة معينة وربما ايضا لأن الطلب على الكتب المكتوبة باللغة العامية - سواء من قبل المثقفين او من قبل هؤلاء الذين مروا من المرحلة الأساسية فى التعليم فقط - قد ازداد واثر هذا الطلب على شكل الانتاج الأدبى.

والدليل على اهمية العامية فى هذا العصر هو ظهور عدد من القواميس للعامية تشرح معانى الكلمات

السلطة للمشاركة فى الحياة الثقافية والانتاج الفنى والادبى والاستمتاع بهذا الانتاج.

وثناء القرن التاسع عشر واجهت هذه الحركة عملية بناء الدولة الحديثة وقد لعبت هذه الدولة ومؤسساتها دورا مهيما على التعليم والثقافة - والانتاج الادبى وحاولت تشكيلهم حسب رؤيتها ومتطلباتها ونتيجة لهذه السياسة اعيد تشكيل المجتمع بصورة جديدة وظهرت مجموعات جديدة من المثقفين - خريجي المدارس الجديدة وخريجي الجامعات فى الخارج - ممن ارتبطت مصالحهم بمصالح الدولة ليسيطروا على الحياة الثقافية والعلمية وانكمش الدور الخاص بتلك الفئات التى استفادت بالوضع الخاص بالفترة قبل ذلك.

المستخدمة فى الحديث بين الناس ومن أهم هذه الاعمال القاموس الذى ألفه الشيخ يوسف المقرئى المتوفى سنة ١٠١٩ هـ بعنوان «دفع الإصر عن كلام اهل مصر» وايضا «القول المقتضب فيما وافق لغة اهل مصر من لغة العرب» لمحمد بن ابى السرور الصديقى الشافعى المتوفى سنة ١٠٨٧ هـ. وتدل هذه القواميس للعامية على الاهتمام بالمستوى العلمى ومن مؤلفين من نخبة المثقفين بلغة الحديث بين الناس وهى اللغة التى تربط بين المتعلم وبين عامة الشعب.

وفى الخاتمة نقول ان هذه الحركة التى شملت الانتشار فى التعليم الاساسى والانتشار فى استخدام اللغة العامية يمكن اعتبارها كنوع من التحديث الاجتماعى حيث انها اعطت دورا اهم لفئات اجتماعية بعيدة عن





نحو تجديد إشكاليات الفكر العربي المعاصر من نقد التراث إلى نقد الحداثة

برهان غليون*

١- محورية التراث في الفكر العربي المعاصر:

شغل أمر التراث وتحقيق نصوصه وإعادة نشرها والتعليق عليها، وفي مرحلة لاحقة لانزلال مشمرة حتى الآن لدى الأغلبية الساحقة من المفكرين والمهتمين بالفكر العربي، من العرب وغير العرب، تأويل هذا التراث، القسم الأكبر من الجهد النظري المكرس للمجتمعات العربية. وكان وراء هذا الانشغال المتميز والقوي بالتراث عوامل متعددة، من هذه العوامل تغلغل فلسفة النهضة التي ورثها الفكر العربي عن الفكر الأوروبي الكلاسيكي منذ الفتحا على منجزات الحضارة الحديثة. فهذه الفلسفة تربط بقوة بين عوامل النهضة والازدهار من جهة وبحيوية الثقافة وقدرتها الإبداعية من جهة ثانية، وقد رأى المصلحون العرب على ضوء هذه الفلسفة أن السبب الرئيسي لانحطاط حضارتهم العظيمة هو جمود معتقداتهم الدينية وثقافتهم، ولأنهم نظروا إلى ثقافتهم الفاتنة نظرية سلبية فقد رجعوا إلى هذه الثقافة الكلاسيكية العربية الإسلامية وركزوا جهودهم منذ ذلك الوقت على إحيائها، وكان من نتائج ذلك بالفعل تحديث اللغة وتجديد طرائق البحث والتفكير وتطويع أنواع أدبية وفكرية جديدة لم يكن التراث العربي الكلاسيكي نفسه على معرفة بها. ومن هذه العوامل

أيضا ماساد في أوساط الأدبيات الاستشراقية الواسعة من اعتقاد قوي بأن عرب اليوم لا يملكون شيئا يستحق البحث والتمحيص، وأن فكر العرب وقيمهم وعقليتهم مطبوعة في تراثهم القديم الذي يستحق وحده اسم الثقافة ويملك وحده حق البحث والتمحيص، ومن هذه العوامل أخيرا التكاس الصراخ السياسي المعاصر على الثقافة وسمى الأطراف السياسية المتنازعة على مصادر الشرعية إلى تأكيد اعتقاداتها أو نفى اعتقادات الأطراف الأخرى عبر التراث ومن خلال تسويد التأويل الذي يخدم بصورة أفضل قضيتها.

وبالرغم من سيطرة العقيدة الماركسية التي تؤكد على الدور الحاسم للعوامل المادية والظروف التاريخية في حركة المجتمعات لفترة طويلة نسبيا على جزء كبير من الفكر العربي منذ الخمسينيات، إلا أن العقيدة القوية التي أدخلتها مسيرة الإصلاح الإسلامي الحديثة بثبتت هي السائدة، واستمر المثقفون بالاجمعال يعتقدون أن تشر الحركة الاجتماعية ويطء مسيرة التحولات الحضارية في المجتمعات العربية يرجعان إلى سيطرة التفسيرات الدينية المتحجرة وتغلغل العقلية الخرافية وغير العلمية في الثقافة العربية ورفض الجماعات العربية المتعددة الازعاء في تيار الحداثة والثقة بفعالية دينامياتها المتطورة. وقد تركل الفقد الاجتماعي سواء أجناء على شكل نقد المقاومة،

مقاومة المجتمع للإجراءات التقدمية، أو نقد الهزيمة التي أصابت الجيوش العربية، على نقد هذه التفسيرات والعقليات الجامدة والأسطورية. وأصبحت الدعوة إلى الأخذ بالعلم وتربية الناشئة على الطرق العلمية القاسم المشترك الأعظم بين جميع من يتبنون فكرة الإصلاح والثورة والتغيير بين المثقفين العرب، سواء أكانوا من الليبراليين أو التقدميين. وبشكل عام تبلور اعتقاد قوى لدى النخب الاجتماعية بأن الأغلبية الشعبية ذات عقلية محافظة مبعثها التمسك بالتفسيرات التقليدية والأسطورية^(١) للتراث، وأن الروح الموضوعية والعلمية هي من سمات النخب الاجتماعية التي تلقت التعليم الحديث وانطبعت بطابعها^(٢). وهكذا يمكن القول أن المعارك الفكرية والاجتماعية والسياسية بل والاقتصادية العربية قد أصبحت تخاض جميعا على أرضية تفسير التراث وفي ميدان التأويلات الدينية والعلمية، وتوجه إلى هذا التفسير وذاك التأويل القسط الأكبر من الاستثمارات المادية والمعنوية. ومعظم الكتاب والمفكرين الذين نالوا موقع الخطوة في الصحافة وصارت لهم شعبية كبيرة في البلاد العربية هم أولئك الذين بنوا مشاريعهم الفكرية على إعادة قراءة التراث وتفسيره وتأويله تأويلا حداثيا أو عصرياً^(٣).

السياسة والدين، وذلك بعد أن تراجع إسلام النخبة المعدل بالثقافة الغربية.

٢- إشكالية الحداثة

في اعتقادي أن طرح مسائل المجتمع العربي المختلفة، وبشكل خاص مسألة التجدد الحضاري والتقدم الإنساني عبر إشكالية التراث لا يهدف إلى تجديد الثقافة ولا إلى فهم التراث بقدر ما يهدف إلى طمس أزمة الحداثة في العالم العربي والتغطية عليها. فليس هناك في اعتقادي أي مفهوم قديم وثابت للإسلام يفسر أو يمكن أن يفسر ميل الجمهور العربي المتزايد نحو المحافظة. بل ليس هناك تفسير واحد «صحيح» للإسلام، بمعنى صالح لكل زمان ومكان، ومستقل عن شروط تحقيقه التاريخية. ثم إن إحياء التراث، وما ينطوي عليه من استعادة مفترضة للهوية الجمعية، لا يشكل بأي حال محور الدينامية التاريخية التي تحرك المجتمعات اليوم، العربية منها وغير العربية. بل لا يمكن فهم إشكالية هذا الإحياء نفسها إلا بالنظر إلى إشكالية رئيسية أخرى هي التي تعطي لتأويل الإسلام الحديث معنى وقيمة.

إن المحرك الرئيسي للمجتمعات وموجعها الأول في العصر الذي نعيش فيه هو استملاك الحداثة واكتناه سرها. ولا يمكن أن يقف أمام الدافع نحو استملاك الحديث وآلياته لا تراث الأجداد ولا التفكير في مستقبل البلاد والأجيال القادمة. وتتمثل هذه الاستملاك الذي يقى المجتمعات ضعيفة وقلقة وغير مستقرة ويرسخ لدى أبنائها الشعور بالقهر والهامشية والموت هو المنبع الرئيسي لجميع المشاكل التي تعيشها المجتمعات النامية، والمفتاح الحقيقي لكافة أزماتها الكبرى. وليس لتعثر هذه العلمية التي تعنى تحقيق تحولات اجتماعية وعلمية وتقنية وسياسية واقتصادية كبيرة وعميقة، علاقة قوية بالتراث، ولا يمكن رؤيتها وتحليلها من خلاله، سواء أنجحنا في مطابقة محتوى هذا التراث مع التفسير التقدمي للتاريخ والمجتمع أو مع التفسير الليبرالي أو المحافظ والرجعي. إن أسباب تعثر عملية التحول الاجتماعي العربي قائمة في نمط الحداثة الذي بلوره العرب أنفسهم في العصر الحديث، أي في الغايات التي رسموها لعملية التحديث والطرائق التي اتبعوها والوسائل

وقد تجدد التفكير في التراث مع تنامي مشكلة الحركات الإسلامية. وجاء التطرف الذي أظهرته بعضها وكأنه البرهان المنتظر على صحة الفرضية التي ترجع سبب تخلف العرب والمسلمين وتعثر أوضاعهم لسوء اعتقاداتهم واستمرار تعلقهم بالقيم والمبادئ والمفاهيم القديمة والبالية. وصار الصراع الفكري بين الحركات الإسلامية وخصوصها يدور في معظمه على أرضية تأويل آيات القرآن وإعادة تفسير معانيها الصريحة والتمثالية^(٤). وبينما تميل العديد من النظريات إلى جعل هذا التنامي والنمو انعكاسا لحركة إحياء الإسلام أو لصحوة المسلمين، واكتشافهم حقيقة دينهم وثقافتهم وهويتهم بعد أن كانوا مستلبين للثقافة الغربية، تفترض نظريات أخرى أن هذا التنامي ليس شيئا آخر سوى تجلي الإسلام كما هو واكتشافه على حقيقته التي لا تقبل الفصل بين

التي استخدموها لتحقيق قيم الحداثة الأدبية والمادية والعلاقة التي أقاموها بين هذه القيم ذاتها. إنه ثمرة هذه الحداثة العربية ذاتها، من حيث هي حداثة ثقافية (منظومات القيم التي تنشئها وتغذيها نشاطات الثقافة العربية الحديثة) ومن حيث هي حداثة سياسية (طبيعة السلطة وطرق ممارسة الحكم ونوعية العلاقات التي تربط بين المجتمع والدولة وبين الأفراد فيما بينهم)، ومن حيث هي اجتماع حديث (أشكال التضامن والتفاعل والتراتب الاجتماعي)، ومن حيث هي إنتاج ومرآة للثورة (طبيعة أنماط الإنتاج والتبادل القائمة ونوعية اشتغالها وتوزيع لمارها).

فالثقافة التي أوجدتها هذا النموذج التحديثي هي المسؤولة عن تطور القيم المادية الضيقة والسوقية المرتبطة بالمنفعة الشخصية والقرية وحسب الاستهلاك بما في ذلك استهلاك الألقاب الرمزية، والرغبة في التميز والتمييز بين الناس حسب أي معيار ممكن، والافتقار لأي قيم حديثة فعلا إنسانية حقيقية وشاملة مثل الحرية والعدالة والمسؤولية والإنسانية. والسياسة الحديثة التي أدخلها نمط التحديث العربي هي المسؤولة عن نمو أشكال القهر والعنف السياسي بقدر ما أتاح للنخب الاجتماعية المفتقرة للقيم الإنسانية والوطنية استغلال الإمكانيات الكبرى التي تقدمها الدولة الحديثة من أجل توفير العنف اللازم لبطس سيطرتها الآلية على المجتمع وعدم إلقاء أي أهمية لرأيه وموافقته، وبالتالي هي المسؤولة عن بناء ملطة ميكانيكية هدفها الاحتفاظ بالجمهرة الواسعة تحت الاشراف المباشر وتحجيدتها ومنعها من المشاركة في أي قرار. وشكل التنظيم الاجتماعي الذي صاغه هذا النمط هو الذي يفسر انهيار آليات ومعنى التضامن الإنساني الشامل وبروز المراتبية الجامدة وتحول الفردية إلى أنانية محضة وإزالة أي آلية للتعديل وإعادة التوازن الذاتي للنظام. ونمط الإنتاج الاقتصادي الذي قام منذ البداية على مبادئ النهب والمضاربة والتلاعب بأموال الدولة والمجتمع معا، هو المسؤول عن الفوضى الراهنة وانعدام أي ضوابط، سواء أكانت موضوعية مستمدة من مبادئ وقوانين السوق، أو ذاتية مرتبطة بمفهوم واضح وقوي للمصلحة العمومية:

بالتأكيد لعبت إشكالية إحياء التراث وتجديده دورا كبيرا في تحديث الثقافة وتجديد النظر إلى المشاكل الاجتماعية والعالمية. وكانت حركة الإصلاح الديني التي ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر وامتدت خلال الربع الأول من القرن العشرين تيارا من تيارات التحديث التي عرفتها البلاد العربية والإسلامية. وقد عنيت أساسا بتحليل الخطاب الديني سواء ما تعلق منه بالكلام أو بالفقه أو بالممارسة الاجتماعية التي كانت متماهية مع الدين. وكان أهم ما فعلته هو أنها جعلت الحداثة الفكرية والاجتماعية ممكنة. فقد ربطت بين المفاهيم الدينية القديمة وبعض المفاهيم العصرية، وحاربت الكثير من التقاليد الدينية التي تحد من الثقة بالإنسان والعقل والعلم. وهي تشكل لحظة أصيلة في الوعي العربي والإسلامي ما كان من الممكن من دونها للعرب والمسلمين فهم مجريات العصر الحديث والقبول بها والانخراط فيها. وأصيلة تعني هنا أن هذا الفكر كان يعكس تفكيراً يرفض التسليم لطرف واحد من المعادلة، ويسعى إلى الحفاظ على توازنه ورشده في بحر التناقضات والصراعات المتفجرة. فالمثربون المطالبون بتقليد الغرب في كل شيء كانوا مجرد ناقلين ومترجمين ولم يذلوا جهدا لتريض مترجماتهم للنقد الضروري لحصول الاستيعاب. وكان المحافظون بالمثل مجرد بيناوات تعيد إنتاج أفكار وتقاليد القرون الماضية.

لقد هدم الإصلاح الجدار النفسي والروحي والعقلي الذي كان يحول بين المسلمين وبين الاتصال والتواصل مع التطورات العلمية والتقنية السريعة التي تشهدا الحضارة. وبهذا المعنى فقد قام بعمل مضاعف. فمن جهة كشف للمسلمين عن جهلهم وتأخرهم وانحطاط نظمهم الاجتماعية والسياسية والعقلية والدينية، ومن جهة ثانية قرب إليهم النظم والمكتسبات الحديثة عندما أعاد صوغها بلغتهم ومصطلحاتهم وتعبيرهم. لكن فكر الإصلاح ومناهجه في العمل، وهي قائمة بالأساس على التأويل الديني، لم تكن مجدية ولا ذات قيمة في إنتاج عملية التحديث التاريخي لا في ميدان الفكر ولا في ميدان الممارسة العملية. فقد أذاع مذهب الإصلاح الديني نفسه منذ البداية بالاستقالة أمام الحداثة وما تثيره

من مسائل نظرية وعملية عميقة ومعقدة، عندما جعل
همه الرئيسي وجوه إشكاليته تقريب التراث من قيم
العصر الحديث والدفاع عن قيم الحداثة ضد طائفة
العلماء المحافظين: وما كان بإمكانه أن يتجس في
مهمته التاريخية لو ربط هذا النقد الأساسي والجوهرى
للتراث المحط والجائد بنقد ممال وموار للحداثة، ففى
هذه الحالة كان سيضعف موقفه كليا ويعلى أسلحة
جديدة لخصومه كى يحاربوه بها، ويهدد بالتالى بخسارة
رهانه.

لكن، إذا كان مثل هذا الموقف قد لعب دورا كبيرا
فى تقريب مفاهيم الحداثة من رأى العام العربى
والإسلامى، وساعد كثيرا التطبيقات المستوسطة التى
انخرطت فى الحداثة من دون تفكير على التصالح مع
نفسها والتأكد من أنها لم تخن بلطك ضميرها
الإسلامى وثرائها، كما لاحظ ذلك هاملتون جيبس(ه)،
فقد كان من دون فائدة تذكر بالنسبة لفكر حديث
بالفعل، يريد أن يقضى لمسألة الحداثة نقضا ويواجه
التحديات الكبيرة التى تثيرها وتطرحها على المجتمعات
الجديدة الداخلة فيها من دون أن تحل أى أداة للسيطرة
عليها. والواقع أن المشكلة لم تكن فى أى وقت، بالرغم
من مظاهر التعصب التقليدية، ومعارضة العلماء
المحافظين، مشكلة الحصول على خروج دينية حتى
تستطيع المجتمعات، أو بالأحرى نخبتها الاجتماعية ترك
ممارساتها القديمة وأنماط معيشتها التقليدية والاتحاق
بالأنماط الجديدة التى تنمو تحت تأثير المكتسبات
التجارية، التقنية أو العلمية. بل إن العكس هو الصحيح
، إن جاذبية الحداثة تتجاوز المعمرات الدينية والعادية
على حد سواء، فمشكلتنا هى مشكلة المجتمعات
النامية جميعا ليست فى نقى الدعوة للحداثة ولكنها
كأنت ولأنزال، فى السيطرة على هذه الحداثة، وكبح
تضام الفخج الاجتماعية عن الأخذ بما يتسجم مع
مضامينها ويدعم نفوذها وسيطرتها على حساب التمسك
الأكبر من المجتمع، وحساب تنمية شروط حياته، ولقاء
ذمه إلى ماضى الحداثة، أو العادة الرثة التى تقدم مدن
الصفائح الرمحية وغير الرمحية نموذجا حيا لها، وليس
هناك طريقة أخرى للسيطرة على الحداثة. أى عدم

السماح بتكييفها بحيث تصبح مجرد أداة بيد طبقة لغير
بقية أبناء المجتمع ووضعه فى شروط الاستبعاد، سوى
تطوير فكر نقد هذه الحداثة والكشف عن التناقضات التى
تنطوى عليها والاختلالات التى تثيرها والشراك التى تقود
إليها والمآزق والامسدادات التى تتضمنها، سواء على
مستوى الفكرة والتصورات، أو على مستوى التطبيق
الذى شهدته فى مجتمعاتنا العربية الإسلامية. واعتقد أن
مشاكلنا الرئيسية اليوم ناجمة عن الأخذ بحداثة مشوهة،
أو بمفهوم مختزل وسفقر وعديم القيمة لحداثة
استهلاكية واستعمالية لا قيمة لها ولا روح، ولا مخرج
لنا إلا بإعادة النظر فى مفهوم هذه الحداثة ونموذجها
ووسائل تحقيقها من أجل العودة إلى تاريخ يكون فيه من
الممكن لنا السيطرة على ما يهدال علينا، أى حركة
التقدم العلمى والتقى، بدل أن نكون ضحايا لها. وهذا
يقطضى قبل أى شىء آخر إعادة توجيه الأنظار نحو
ممارساتنا التاريخية المعاصرة نفسها، نظمتنا الأخلاقية
والفكرية والسياسية، أى إلى أخطائنا ونقائص تجربتنا نحن
المحدثين من الليبراليين والإصلاحيين ولوريين وماركسيين،
أى كل ما كنا قد تجاهلناه فى نصف القرن الماضى،
وهو الشروط الأساسية لتحرير هذه المحارسة من المآزق
الذى وصلت إليه والسعى إلى تطويرها. وهو جوهر ما
فصلت إليه فى جميع أعمالى السابقة.

لقد حاولت أن أبين فى كتاب (اختيالى العقل)(٦)
محدودية النهج المشوارث عن الإصلاحيين المسلمين
الذى يرى أن المشكلة ليست إلا مشكلة إزالة العزلة
والاختلاف بين مثال الإسلام ومثال الحداثة. ففى
اعتقاده هذه مشكلة شكلية وسطحية ولا تليد شيئا فى
مواجهة المسألة الكبرى والأسامية التى هى السيطرة
العقلية والعملية على آليات الحداثة. وتبنت التجربة
التاريخية على كل حال أن التقريب بين المثالين ليس
إلا رد فعل على واقع حاسل، لا استشرافا له وتنظيما
لنظرية استيعابه، فقد حصل تقريب المثاليين فى مواكبة
حركة التحديث الناشطة منذ نهاية القرن الماضى، تماما
كما أن النزوع الراهن إلى معارضة الحداثة والترات لدى
قسم كبير من الرأى العام المثقف والشعبى، وخضارة
الغرب وخضارة الشرق، يدوم فى موازاة تفجر أزمة الحداثة

واخفاق مشاريع التحديث الوطنية : قد يحل هذا التقريب بين المثاليين مشكلة شرعية التحديث، عندما يحصل، وكانت هذه هي وظيفته التاريخية، لكنه لا يشكل محركاً مستقبلاً للتحديث ولا يكمن في أساس هذه الحركة . تماماً كما أن التعميد الحالي بين المثاليين على يد المفكرين الإسلاميين لا يقود بالضرورة إلى جمود دينامية التحديث ولا يقصره.

والمقصود أن حل تناقضات الفكر لا تغني عن حل تناقضات الواقع ولا يعرض عنها، وقيل أن تطرح الحداثة مشاكل قيمية، تطرح مسائل عملية معقدة وأساسية . فالأصل هو المحاربة التاريخية، وهي لا تخضع لحركة الأفكار وحدها، ولا حتى بصورة أساسية . فدينامية الفعل ليست من دينامية الفكر ولا تتجزل إليها، ولا يتطور التاريخ عبر الفكرة، ولكن الأفكار وتصورات الناس وتأويلاتهم لاعتماداتهم هي التاريخية، أي الخاضعة لتبدل الظروف الحضارية.

وهذا يجعلني لا أرى أيضاً في الإشكالية الراهنة التي تدور حول الصراع بين الدولة الدينية الإسلامية والدولة العلمانية قيمة تذكر، بالرغم من أنها سيطرت اليوم على فكر النخبة العربية وطلعت بطابعها . والسبب في ذلك أنني أعتقد أن عصر الدولة الدينية قد ولى، ولم يعد هناك حتى فرصة أو إمكانية تاريخية لإقناع أحد بسلطة مستمدة من الدين أو مدعومة بالسند الإلهي . ولم يعد هناك إمكانية للمراعاة الكلية ولا حتى الأساسية على الأخوة الروحية لتجاوز الصراع على المصالح وبالتالي لبناء جماعة منظمة وموحدة وقابلة للبقاء في أي بقعة من بقاع العالم ، إن جميع المجتمعات القائمة اليوم قائمة بفضل وجود دولة تتمتع بإدارة تحقق بعضها من النجاح في رعاية مصالح السكان الاقتصادية والصحية والتعليمية وغيرها . وعندما يخفق هذه الإدارة في تحقيق ذلك، أو يبدو عليها الاخفاق، لا يبقى هناك أي أساس لاستمرار الجماعة أو لضياع وجهتها واستقرارها . وكل الحروب اليوم حروب على توزيع المصالح لا على تحديد الأديان أو المذاهب أو التفسيحات الدينية . وحتى الحركات الإسلامية التي ظهرت في العقدين الماضيين في البلاد الإسلامية تترك ذلك فلا توجه نقدها

للسلطات القائمة على موضوع تجاهل هذه الأخيرة لرعاية مصالح الناس الأخوية ولكن على تقصيرها في رعاية مصالحهم الدينية . وهي لا توعد السكان بملكوت السماء ولا تجتذب ولا تهم وجماهيرهم لما تحجز لهم من مكان في جنة البله الخالدة، ولكن بما تؤكد لهم من أنها الأقدر على رعاية مصالحهم الدينية وإدارة دولتهم السياسية . وهي لاتعتمد على شعارات إصلاح العقيدة الدينية بقدر ما تعيهم على شعارات تطبيق العدالة الأرضية.

بالتأكيد قد يحصل أن حزبا يدعى التشرب يقيم الإسلام أو يستلهم التقاليد والمبادئ الإسلامية يصل إلى الحكم، كما هو الحال في إيران . وقد تبرز داخل السلطة الإسلامية تيارات تنادي بإخضاع مصالح الدنيا إلى مصالح الآخرة . لكن يبقى هذا الجذب عارضا سببه انهيار صديقية العقائد التي التقدمية بعد أن ارتبطت بالظلم والديكتاتورية، وببقى التيار التيوقراطي أقلية حتى في صلب النظم الإسلامية . لكن عاجلاً أو آجلاً لا بد أن ينشأ في هذه النظم التناقض العميق بين نظرتين : نظرة محلية واقعية، ونظرة عقائدية ديمائية . والأولى هي المؤهلة حتماً للانتصار لأنها هي التي تستجيب للظروف الموضوعية والاتجاهات العميقة للجمهور العربي كما هو الحال في كل المجتمعات الأخرى . هذا يعني أن جميع الأنظمة الإسلامية التي نشأت أو يمكن أن تنشأ في العالم بسبب الأزمة التي تعاني منها الحداثة المنشوبة والردة التي ذكرتها، سوف تشهد لا محالة انقساماً، ثم ازدواجية سلطة تقودها بالضرورة نحو معركة يعاد فيها للسياسي مكانه كـمقيم رئيسي ونظام أول للعلاقات الاجتماعية والحياة الجموعية . وأفضل دليل على ذلك ما يحصل في حوض النظام الإسلامي في إيران، وهو الذي ولد من واحدة من أكبر ثورات العصر السياسية.

والمقصود بالسياسي مجموعة الغايات والوسائل التي تميز نموذج التنظيم السياسي عن نموذج الانخراط الديني الجماعي . وهذا يعني، أولاً جعل رعاية المصالح الدينية لجميع أو جزء من السكان محرك السلطة القائمة، مهما كانت أصول أو عقائد أو درجة إيمان القائمين عليها. بخلاف السلطة الدينية التي تخضع هذه

المصالح لمبدأ ضمان المصالح الأخروية، أى مصالح الدين والسلطة الدينية. وثانياً: استخدم وسائل التنظيم والتراتيب البيروقراطى وتحديد الصلاحيات من جهة والتعامل حسب ميزان القوى من جهة أخرى. وهو مانسيه الحسابات السياسية لا العقائدية. ولعل خير تعبير عن ذلك كلمة معاوية، وأول ملك فى تاريخ العرب المسلمين: لو كان بينى وبين الناس شجرة لما انقطعت، إذا شذوها أرختها وإذا أرخوها شددتها. فمن الواضح هنا أن معاوية يضع الحفاظ على السلطة والدولة فى المرتبة الأولى، وأنه يتبنى موقفاً براغماتياً لا عقائدياً يسمح له بفهم ميزان القوى والسيطرة عليه.

وهذا هو الدرس الذى تقدمه لنا التجربة الإيرانية التى كانت رائدة فى هذا المجال.

فقد لعب الإسلام السياسى فى إيران دور الحامل لثورة وطنية وثقافية معا تهدف إلى انتزاع حرية واستقلال الشعب الإيراني وإزادته من جهة وتغيير منظومة القيم التى سودتها نخبة متغربة، مرتزقة وطفيلية، أجنبية الروح والمشار، تحترق ثقافة الشعب وتكره هويته التاريخية وذاتية الحية من جهة ثانية، أى من نخبة دمرت معنويات الشعب الإيراني فى العمق (٧). وقد استخدم الإسلام للحملة الوطنية الضرورية لخلق قوى حية موحدة قادرة على إطاحة نظام الشاه المدعوم رسمياً وبقوة بالولايات المتحدة الأمريكية، ولتوليد منظومة قيم جديدة تعزز احترام الذات والثقة بالنفس وإزادة المشاركة فى المغامرة الحضارية العالمية. وبعد أن حقق الإسلام السياسى دوره وانتزع إيران من برائن الهيمنة الأجنبية والاستلاب الثقافى والروحى زاد النزوع وسوف يزداد بسرعة وقوة فى وسط الرأى العام الإيراني والمثقفين إلى العودة إلى الحالة الطبيعية، أى إلى مواجهة التحديات الفعلية التى تواجه إيران كما تواجه غيرها من الأمم الضعيفة، وهى اكتساب القيم والنظم التى تساعد على تحديثها بالمعق واندراجها فى حضارة عصرها، وهى قيم الحرية الفردية والتعاون الدولى والتنمية الاجتماعية والاقتصادية. وعادت مسألة الهوية والاستقلال من جديد إلى الدرجة الثانية من الاهتمام. وهذا هو الاتجاه الذى سوف يسود ويسمح بانتصار التيار التحررى الإيراني ضد تيار المتشددى الإسلاميين.

أما فى مصر فالوضع مختلف يتسم بالتحدى المتبادل بين السلطات الحكومية وبين الجماعات الإسلامية أو بعضها التى ليس لديها أى تأكيد شعبى وطنى ولكنها تستفيد من نفقة سكان بعض المناطق الإقليمية الفقيرة ومن أخطاء رجال الشرطة الذين أساءوا استخدام صلاحياتهم فى هذه المناطق. ولذلك اتخذت العمليات هنا شكل الاستفزازات المتبادلة بين قوات أمن وزارة الداخلية وقيادات هذه الجماعات التى تتصرف تماماً كما يحدث لعصابات خارجة على القانون فى مواجهة سلطة أمن قليلة الاكتراث بمعنى القانون واحترام الحريات والحقوق الفردية ولا تخضع فى سلوكها إلا لمبدأ فرض هيبتها وإرهاب خصومها ودفع الناس إلى التعاون معها.

٣- أزمة الحداثة ومظاهرها : الاستجداء بأيدىولوجيات ما قبل الحداثة :

هذا هو الذى يدفعنى إلى القول إن قوة الإسلام السياسى وتطرفه مرتبطان بدرجة الاخفاق الذى شهدته عملية التحديث التى عرفها المجتمع، وبالتالى بعمق هذه العملية نفسها، وهذا تماماً على عكس الأطروحات الشائعة التى تربط ظهور الإسلام السياسى بالجمود أو بالتأخر الفكرى والاجتماعى والحضارى لدى المجتمعات العربية والإسلامية وضحالة عصرنتها الفكرية. فهو فى نظرى ثمرة تحول المجتمع إلى النظم الجديدة والحديثة، وعصرنته الروحية، أى نتيجة خروجه من إطاراته المرجعية والعملية التقليدية ودخوله فى الأطر الجديدة، من دون أن تجد هذه الأطر المرجعية مكانتها الحقيقى فى الحياة العملية، أى من دون أن تتحقق الوعود الإنسانية التى كانت مرتبطة بها. فلا حصلت الحرية ولا التضامن الاجتماعى المنتظر ولا العدالة، بل ولا احترام الكرامة الإنسانية للفرد والجماعة. فالإسلام السياسى هو الابن الشرعى للحداثة الرثة والمجهضة، التى أعيد بناؤها وتكييفها بما يسمح بانعتاق نخبة صغيرة واختناق شعب كامل. وهذه العملية ليست مقتصرة على دولة دون أخرى عربية كانت أو غير عربية، مستعمرة سابقاً أو غير مستعمرة. فالمضمون الرئيسى للتاريخ الحديث عند جميع الأمم والشعوب هو انخراطها

الوطنية، سوف تتنامى أيضا وبشكل أكبر النزوعات إلى شحن المشاعر والتضامات العصبوية ما قبل السياسية. وقد حاولت أن أبين في كتابي الأخير « الإسلام والسياسة، الحالة المغدورة ٨٥٤ » العلاقة بين هذه الأزمة وتنامي العصبية المناهضة للدولة الحديثة الوطنية، سواء أكانت أصولية دينية، أو أصولية عرقية أو أقوامية أو عشائرية. واعتقد أن كل ذلك ليس إلا مظهر من مظاهر الخراب السياسي والأخلاقي والديني الواسع الذي تعيشه المجتمعات العربية نتيجة انسداد الأفاق ونفاذ إمكانيات التقدم والتراكم. فحذر جميع التوترات والنزاعات والصدامات العنيفة التي نعرفها اليوم هو توقف ديناميات التقدم والتراكم، بسبب الأزمة العالمية من جهة، وفساد السياسات التحديثية الاقتصادية والاجتماعية والعلمية الوطنية من جهة ثانية، ثم أخيرا، بسبب مبادرة النخب الحاكمة والسائدة إلى تفرغ النظم الحديثة نفسها من محتواها الحقيقي، أي من القيم الإنسانية التي كانت في أصل نشوئها وتحولها إلى نظام اجتماعي تاريخي مهمين في العالم كله.

أما اتجاه هذا الإسلام السياسي أو بعض أجنحته نحو التطرف فليس له علاقة بوجوده ولابعقليته ذاتها ولا بإسلاميته، إنما هو ثمرة عاملين، أولا: درجة الرثالة التي يتميز بها التحديث في هذا المجتمع أو ذاك، وما يرتبط بها من تفاوتات كبيرة وعميقة بين جمهور حضارة «القصبة» وباب الواد، والأحياء الفقيرة المععدة، من جهة وحضارة الأحياء الغنية والمرفهة من جهة أخرى. وثانيا: نوعية الاستراتيجية التي تتبناها السلطات الحاكمة والتيارات السياسية الأخرى لمقاومة الإسلام السياسي أو احتوائه. إنه مرتبط بطريقة التعامل مع الحركات الإسلامية من قبل خصومها ومعارضيه. وإذا كان من الصحيح أن بعض تيارات الإسلام السياسي ميالة للعنف، فذلك بسبب طبيعة قواعدها الاجتماعية وجمهورها تماما كما كانت القواعد المععدة والمحرومة لبعض التيارات الماركسية تدفعها لتبني نظرية الماوية المرفوعة: السلطة تنبع من فوهة البندقية، في العديد من بلدان العالم النامي في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين. وحرب العصابات التي كانت تشنها هذه

في عملية التحديث وسعيها الناجح أو المخفق إلى استيعاب الحداثة، سواء من حيث هي وسائل إنتاج (التصنيع) أم نظم سياسية (بناء المواطنة التي تقوم على المساواة في الحقوق، والحرية الفردية، والمشاركة العملية في تقرير مصير المجتمع)، أم من حيث قيم إنسانية داعية إلى جعل الإنسان في مركز العمل الاجتماعي والفكري والأخلاقي وتحوله إلى غاية لا إلى وسيلة لخدمة الدولة أو ضحية للنظام السياسي واستقرار السلطة وهيبة الدولة. ولاشك أن رد فعل الجماعات التي خسرت رهانها على الحداثة يختلف باختلاف ليرثها الثقافي والتاريخي وظروفها وإمكانياتها ومواردها وموقعها في الخريطة الجيوسياسية. ففي العديد من الدول الأفريقية والآسيوية كان للعقيدة الأقوامية أو الأثنية الدور الأول في التعبير عن إجهاض قيم الحداثة، وهو الذي قاد إلى حروب تصفية عرقية لاتزال مستمرة في بعض البلاد ويمكن أن تنتشر في بلاد أخرى. وفي البلاد العربية والإسلامية التي تملك بنية ثقافية وطنية أمينة، كان للعقيدة الدينية الدور الأول في ذلك، وقادت إلى تفجر حروب سياسية - عقائدية بالدرجة الأولى.

والقول إن الإسلام السياسي ظاهرة تاريخية مرتبطة بأزمة نموذج الحداثة والتحديث الذي عرفته المجتمعات العربية يعني أيضا أنه ليس له أي قاعدة في الحقيقة الدينية، أي في التراث، ولا تجلدى إعادة تفسير التراث الديني أو تأويله في صد أخطاره أو الحد من نفوذه. ومن المفروض أن يستمر، ويستمر عبره اللجوء إلى العقيدة الدينية للتعرض عن إفساد العقائد الوطنية والاجتماعية الحديثة في بناء لحمة التضامن الاجتماعي والهوية الجمعية، وذلك طالما استمرت أزمة نموذج الحداثة، ولم ينجح العرب والمسلمون في التوصل إلى طريقة يمكن فيها استيعاب المكتسبات الحديثة، العلمية والتقنية والفكرية والسياسية من دون أن يكون قتل الإنسان وسحقه هو الثمن المطلوب لذلك.

لكن اللجوء إلى الأيديولوجية الإسلامية، أي البرنامج السياسي والاجتماعي والثقافي المستمد من القيم الدينية أو المستند في شرعيته إليها، ليس هو المظهر الوحيد لأزمة الحداثة العربية. فيموازاة أزمة الدولة الحديثة، أي

الفصائل الماركسية لازال مستمرة حتي الآن في بعض المناطق.

فالأصل هو إخفاق السلطات الرسمية والقوى السياسية الأخرى في التوصل إلى حلول تمنع الانفجارات العنيفة وتتيح اجتراء المطالب المتفجرة لدى جزء من السكان. مهما كانت عقائدهم ونوعية مطالبهم. والحال أن العديد من نخبا لم تعرف كيف تحمي البلاد من الانجرار إلى العنف وكيف تجنبها الحرب الأهلية. ولم تنظر هذه إلى الحركات الإسلامية إلا على أنها حركات عنف معادية للدولة ومتحرفة عن الدين الصحيح، ولم تسع إلى أن تفهم نوعية المطالب الاجتماعية للفعالات المنضوية تحت رايها، حتي تعالجها، وفضلت أن تنظر إليها ككفقات خارجة على المجتمع ومتمردة عليه. والحال أن العديد من التجمعات الإسلامية تعكس بأس ونفاذ صهرقات اجتماعية تعيش شروطا مهينة أو غير مقبولة وتفقد الأمل بالمستقبل وتستسلم لمشاعر الإحباط والانتقام، وهي لا تنظر إلا شرارة واحدة كى تنفجر وتعر عما يجيش في قلوب أتباعها من شعور بالظلم والاضطهاد. في معظم الحالات، فضل المسؤولون العرب تفجير القبلة الموقوتة التي تكونت نتيجة السياسات السيئة وغير العادلة التي اتبعوها، بدل السعي إلى نزع فتيلها بالحوار والتفاوض والاعتراف بالمظالم وتلبية المطالب الاجتماعية العادلة، أو على الأقل جزء منها. وهكذا كان اختصار الحرب أو ما يسمى ببلغة مخفية الحل الأمني هو الذي انتصر وليس اختصار السياسة ومعالجة الأزمة الوطنية بمسائل سلمية. وجوهر هذا الحل أو مفزاه هو رفض الاعتراف بالاضطهاد ورفع تصنها ومراجعة السياسات القائمة من قبل النخب العربية.

بالتأكيد لا أحد يعتقد أن للحوار السياسي مفعول السحر، وأنه كان يستطيع أن ينهي الأزمة بدورة نقاش أو يقضي على التيارات المتطرفة بالاقناع. ولكن كان من الممكن، لقاء تنازلات مادية وسياسية قليلة، أن يدفع بغالبية القاعدة الاجتماعية للحركات الإسلامية شيئا فشيئا نحو القبول بقواعد الصراع السلمى ويجنب البلاد تكاليف الحرب الأهلية. لكن كان لا بد في سبيل نجاح

ذلك من البدء بمراجعة جذية للسياسات الاجتماعية والثقافية القائمة وتغيير قواعد اللعب السياسية أيضا. وربما كان احتمال نجاح مثل هذا الحوار، والتسوية التي لا بد أن تنجم عنه، هاما للذات آثارا الرعب عند التظيمات السياسية العلمانية الضعيفة وغير القادرة على المنافسة. ولذلك فقد شجعت في معظمها السلطات القائمة على اتباع الحل الأمني. لكن إذا كان من الممكن أن ينجح الحل الأمني في القضاء على التكتل السياسي الكبير وعلى الحشد الواسع الذي قامت به التيارات الإسلامية في السنوات الماضية، فمن المؤكد أنه لن يساعد التيارات المعارضة الأخرى على الحلول محلها، ولن يستطيع أن يزيل مصادر التوتر العميقة التي أنجحت الحركات المتطرفة، ولو تحت رايات غير إسلامية. وستكون نتائجه الرئيسية تدعيم مركز السلطة القائمة وتمييز نزوعاتها المطلقة. وأكثر من ذلك، سوف تسعى السلطة القائمة نفسها إلى الإبقاء على العنف، أو ما تسميه العنف المحترسب أو المستمر حتي تجعل منه وسيلة للابتزاز بالأمن، وبالتالي لتجنب نفسها المسائلة عن سياساتها ورزع أي مطالب اجتماعية جديدة. إن نتيجة الحل الأمني هي تمديد عمر الديكتاتورية وتأجيل الإصلاح الاجتماعي والسياسي لصالح الحفاظ على النظم الاجتماعية السياسية القائمة كما هي وعلى المصالح القوية التي تلقف وراءها.

٤- الطابع الحتمي للدخول في الحداثة:

تسمى النخب الحاكمة إلى تعبئة الطبقات الوسطى لصالحها وتهيجها ضد أي مشروع تغيير سياسي عن طريق إظهار الخوف على الحداثة وتضخيم المخاطر التي تتهددها. وليس هناك ما يستدعي مثل هذا الخوف. فلا يليح الاضطراب فيها (الحداثة) من التعلق بالفكرة وهو ليس مسألة ذاتية، أو مسألة اعتبار نظري، ولكنه حتمية تاريخية تلف مصائر الشعوب والأمم جميعا وتفرض نفسها على كارهيها. فمن لا ينجح في تغيير شروط حياته بما يتفق مع معايير العصر، يهشم ويتداعي، لم يخرج من التاريخ. والاختصار الوحيد الممكن هو بين الاضطراب الإيجابي واع يسمح بالسيطرة على ديناميات الحداثة، الاقتصادية والتقنية والعلمية والسياسية، بل

والأخلاقية، والتفاعل معها، ثم فيما بعد تدجينها وتأهيلها، وانخراط سلبى، عفوى وتلقائى، يقود، رغم ما يمكن أن يرافقه من مقاومات باسلة كذلك التى وجهها الهنود الحمر للغزو الأبيض المتفوق تقنيا وسياسيا، إلى الانسحاق تحت عجلاتها. وليس من الصعب ملاحظة كيف أن التخلي عن النموذج التقليدى، الاقتصادى والسياسى والثقافى، يجرى بصورة تلقائية أو بالأحرى حتمية فى جميع البلاد، ويميد تكوين الجماعات وتقسيمها وتوزيع الثروات والموارد عليها، بصرف النظر عن دينها وراثتها والأوامر التى تغذيها حول استمرارية تقاليدها وثقافتها. ولا يمنع الحديث فى التراث والدولة الإسلامية من أن جميع المجتمعات الإسلامية، عربية وغير عربية، قد تخلت فى العقود الماضية فى تنظيماتها السياسية عن نموذج الجماعة الدينية وتبنت نموذج الدولة الحديثة، وأنها فى صراعها ضد تحطف هذه الدولة أو إفساده، لاتطالب بهدم الحدود لتجسيد عقد أخوة الإيمان داخل الامبراطورية الدينية، بقدر ما تطمح إلى تأسيس عقد المواطنة من خلال السيطرة على الدولة الوطنية وتأهيلها للمشاركة السياسية والشاركة فى الحرية. لاغير تقدم الحركات الإسلامية السياسية اليوم من هذه المعطيات. فالعملية التحديثية رجعت تسير، ولو بالأسلوب نفسه، بأسرع مما كانت تسير عليه من قبل، وتعتمد عبر سياسات الانفتاح بناء الهياكل الاقتصادية والمفااهيم والقيم الاجتماعية بالعمق، بالرغم من مظهر جمود الدينامية الفكرية وتوقف تجديدها^(٩)، ولا ينبغي لتصورات الناس عن أنفسهم أن تمتع الباحث العلمى من إدراك حقيقة الممارسة العملية. إذ كثيرا ما يكون الاحتفاظ بتصورات مفوتة أو جاملة أو قديمة وسيلة للتغطية على الممارسة المتجددة بقوة أو للتعويض عن الانخراط الاجبارى فيها. ووجود تصورات محافظة أو تقليدية أو عودتها إلى السطح وسيطرتها على المناخ الثقافى اليوم لا يثبت غياب الممارسة الحديثة على مستويات الوجود الاجتماعى كله، ولايعكس استمرار تأثير عقائد القرون الوسطى ولا الرغبة فى العودة إلى تقنياتها وتنظيماتها البالية، ولكنه يعبر عن أزمة هذه الممارسة نفسها، أعنى عن الأزمة التى تعيشها الحداثة أو

عملية التحديث، وبهذا المعنى أقول ليست الحركات الراديكالية المناهضة للوضع القائم باسم الإسلام تعبيراً عن عودة الإسلام الصحيح أو المحرف، بقدر ماهى تعبير عن الكفر بالتوجهات والقيم والعقائد والسياسات والنظم التى كانت وراء تحويل شعار الحرية إلى غطاء لتعطيم القهر وسحق الفرد وتكريته من كل حقوقه ووسائل دفاعه عن نفسه، وجعل التنمية الاقتصادية وسيلة لتكوين وتحرر النخبة الاجتماعية وتهميش الأغلبية، وجعل الدولة الحديثة وسيلة لتعميم قانون العسف والسيطرة البوليسية، وتوظيف الوطنية فى بناء سلطة الاستبداد والوصولية.

٥- إعاقة الحداثة:

أمام الأزمة العميقة التى يعيشها نظام الخلافة الرثة والتحديات التى يواجهها من قبل القوى المضطربة، والتخبط الذى تشهده المجتمعات، يزداد البحث عن تفسيرات سريعة وحلول جاهزة. من هذه التفسيرات الاعتقاد بأن فشلنا فى الدخول الفعلى فى الحداثة راجع إلى تغلبنا عن تراثنا وتقاليدنا وحضارتنا. ومنها أيضا الاعتقاد بأن سبب الأزمة هو عدم سعينا إلى ملازمة الحداثة الأجنبية، الغربية، مع تراثنا وقيمنا الثقافية، وأن مثل هذه الملازمة كفيلة بإخراجنا من الصائق الذى نحن فيه. ومنها تلك التى تعتقد بأن سبب الاضطراب هو بالعكس تمنسكنا الزائد عن اللزوم بتراثنا أو مقاومة ضلأ التراث، وبشكل خاص الدينى منه، أى الإسلام، للحداثة.

ولا أرى أى قيمة علمية للنظرية التى تفسر مأزق الحداثة العربية انطلاقا من جمود الإسلام أو مقاومته للتجديد وللمجيد. لا يعنى ذلك أن الانتقال التاريخى من منظومة إلى أخرى فى أى مجتمع كان، بما فيه المجتمعات الحديثة ذاتها، لا يواجه مغارضة، أو أنه يحصل من دونها. لكن إذا كان من الصحيح أن المجتمعات العربية والإسلامية قد أظهرت الكثير من المقاومات لأفكار الحداثة وقيمتها النظرية، إلا أن أى مؤرخ لا يستطيع أن ينكر أن الدينامية المحركة لهذه المجتمعات، أى تجوهر تاريخها، كانت فى القرنين الماضيين، ولوج الحداثة، وهى التى تفسر انهيار المقاومات فى المحصلة الأخيرة. كما تفسر، وهذا هو

معنى الحتمية، ومعنى الهيمنة التاريخية، بزوغ ثم انتصار الأنشكال والأنماط الحديثة في الاقتصاد (الصناعة بدل الحرفة والتجارة القديمة)، والسياسة (الدولة الحديثة بدل الامبراطورية أو السلطنة)، والتكنولوجية والمعرفة العملية والعمارة الحديثة، بل والبنية الثقافية الانثروبولوجية العميقة التي تتجسد في أنماط المأكّل والملبس والزواج والطلاق والفرح والحزن... الخ.

ثم إننا نفعل عندما نتحدث عن مقاومة الإسلام أن الذي يقاوم ليس الدين، أى المذهب والعقيدة، ولكن الناس، أى الجماعات والمجتمعات أو أجزاء منها. وأن الدافع إلى هذه المقاومة ليس بالضرورة الدين، ولا حتى بشكل رئيسي، ولا أى عقيدة أخرى، ولكن مصالح أو مخاوف أو رهانات تبعثها الظروف التاريخية والاجتماعية المحددة. وكثيرا ما تضطر المجتمعات حتى تبرر مقاومتها أو استسلامها إلى إعادة ترجمة العقيدة ذاتها، بما يفيد المقاومة أو التسليم. بيد أن فهم ذلك يستدعي الخروج من منطق المثالية الفجة التي ترى التاريخ وصراعاته عبر الأفكار والعقائد، لا عبر القوى والمصالح والتناقضات الفعلية.

لا أعتقد أن للاشكالية المتعلقة بمعارضة الحداثة بالتراث أو التقريب بينهما أى قيمة نظرية ولا يمكن للتفسيرات التي تقدمها، سواء أكانت ثراوية أو تحديثية، أى جدوى عملية. فالسبب فى إعاقة الحداثة فى معظم بلاد العالم، بما فيها العربية، لا يكمن فى التراث، تراث أى منها، لا من حيث هو مقاوم ولا من حيث هو مشجع، ولكن فى تجنبنا ممارستنا التحديثية، أى مناهجنا وسياساتنا الحديثة، النقد، وتلقينا الحداثة كما لو كانت أمرا مفروغا منه، لا يحتاج من أجل الوصول إليه إلا إلى التخلي عن التراث، بدل اعتبارها بالأساس ثمرة لجهود استثنائية لا يفيد فيه الاحتفاظ بالتراث أو التخلي عنه، وتصورها لها أخيرا على أنها ثمار يائسة ما علينا إلا أن نقطعها ونلتهمها فنصبح حديثين، ومن أنصار الحداثة. إن سبب الفشل يكمن إذن فى وهن استراتيجيات التحديث نفسها وعدم اتساقها، ولا فاعليتها، وعدم قدرتها على مواجهة، بل تعيين حقيقة التحديات التي يفرضها التحديث الفعلى، والتضحيات

التي يستدعيها، والتنازلات السياسية والاقتصادية والثقافية أيضا التي يتطلبها من هؤلاء وأولئك. إنه ينبع من نوعية الممارسة التحديثية ذاتها التي عرفناها، لا من خارجها، فقد حصل الخلط فى أذهاننا بين التحديث الفعلى، وبين الانخراط التلقائي فى دوامة الحداثة، أى بين إنتاج الحداثة وبين استهلاك منتوجاتها الجديدة. وكنا مستهلكين حقيقيين للحداثة ولانزال، لكن لم نتحول بعد إلى منتجين لها. وعندما نهم بذلك نذكر أن كل نقاشاتنا الراهنة عن القومية والقطرية والتراث والأصالة والأصولية والعلمانية قد تجاوزها الزمن، ولم تعد لها أى قيمة إجرائية، ولا تقع إلا على هامش القضية. إن الأصل فى الحداثة بناء استراتيجية حقيقية لتعظيم الاستثمارات الجدية فى كل ميدان: تكوين رأس المال الاقتصادى والعلمى والتقنى والفكرى والروحي، وتحرير الشعوب والجماعات من الخوف والجمود والضعف والأممية والاقتداء والاستسلام والمحسوبية والشعور بالصغار والدونية. ومن أجل ذلك وفى سبيله، توسيع دائرة فعل هذا الاستثمار وضمان استمراره ونجاحه. وكل ذلك يتناقض مع ماشهدناه من ممارسات وسياسات مطبقة من قبل النخب الضعيفة التي سيطرت على مقاليد الأمور وحولت الاستثمار إلى مراكمة للثروة الشخصية، وبناء الجماعة الحية إلى تجديد للعلاقات العبودية والسخرية، وتكوين رأس المال العلمى والتقنى إلى دعايات فظة لعقائد هزيلة جوهرها تقديس الذات، وعبادة الحاكم، وتحقيق الاندماج الإقليمى العربى الضرورى إلى استهلاك ممجوج لعقيدة قومية مخشبة توظف لترسيخ القطيعة بين البلدان بدل تشجيعهما على الانفتاح على بعضهما.

بعكس ماتوحى به المناقشة الجارية بين المثقفين العرب حول الحداثة والتراث، والعمل من الداخل أو من الخارج، إذن ليس السؤال الجدى فى نظرى لم يكن ولا يمكن أن يكون: هل نأخذ بالحداثة أم نتركها أو هل نصيغها بترائنا أم لا نصيغها، ولكن كيف نصنع الحداثة، أو كيف نسيطر على دينامياتها الحقيقية المنتجة والمبدعة. وليس هناك مسئول عاقل يقبل أن يطرح اليوم على نفسه الاختيار بين توطين قطاعات التكنولوجيا

الصناعات والتقنيات البالية التي تريد الدول المصنعة التخلص من آثارها الضارة كتلوث البيئة . لكن ليس هذا ممكنا إذا كان المقصود الاندراج الفعلى فى دائرة الحضارة المنتجة وضمان التنمية المستدامة والمتجددة التى تتطلب الدخول فى الديناميات المحركة والذرات المالية والاقتصادية الناجمة . هذه الحدأة الفعلية، لا الالبيولوجية، علينا نحن وحدنا أن ننتزعها . ولن نستطيع ذلك إلا ببذل الثمن الكبير الذى تستحقه، أى بتعبئة جهود فكرية وسياسية متصلة والقيام بتضحيات استثنائية، منظمة وعادلة لم نبداً بعد حقيقة بالتفكير الجدى فى كيفية تحسينها.

من الواضح أن الجدل الذى يقسم المثقفين فى العالم العربى بين داعية متحمس، وناكر متملص، لا يعنى الحدأة الصعبة هذه، حدأة السيطرة على آليات الإنتاج العلمى والتقنى وعلى الأسواق ونظم الإدارة الصحيحة ورفع كفاءة مبادرة الجماعات وفتحها بنفسها وبمستقبلها، وتمتين قدرتها على التعاون والتضامن والعمل المنظم المشترك، ولكنه يعنى فى الحالتين، الحدأة الرئة أو نفايات الحدأة . والجميع فى الحالتين على صواب . فالحدأة السهلة التى يدعو لها الكثير من المتعولمين والمتغربين والمستفيدين، حدأة النفايات الصناعية والثقافية، ليست صعبة المنال، ويكفى للحصول عليها فتح الأسواق وتقريب الأذواق، وهى فى الوقت نفسه، كما يقول بحق، ناكروها من السلفيين الجدد والبيثيين، لا تستحق أى عناء، ويمكن من دون ضرر استبدالها بل التخلص عنها والعيش خارجها ومن دونها.

والواقع أن أزمة الحدأة ليست عربية أو إسلامية ولكنها أزمة عالمية. إنما ليس لهذه الأزمة المضمون نفسه ولا النتائج ذاتها فى الدول المصنعة المسيطرة على آلياتها، وفى الدول الضعيفة ذات الحدأة الرئة^(١٠) . فبينما ينجح المجمع الصناعى والتقنى فعليا فى تنظيم عملية انتقاله من شروط الحدأة الكلاسيكية إلى ماتسميه الآن ما بعد الحدأة، أى ينجح إلى حد كبير فى السيطرة على أزمة الحدأة نفسها، وفى توزيع تكاليف تجاوز هذه الأزمة على مختلف فئات المجمع . فقلت زمام الأمور

الحديثة، المعلوماتية مثلاً، إذا استطاع، وبين التمسك بأنوال النسيج العربية القديمة. أو يهتم كثيرا فى ما إذا كان عالم الالكترونيات عنده يبدأ عمله بالتسمية أم بالانصات للموسيقى الكلاسيكية. إن المشكلة هى كيف نتحكم بآليات الحدأة الحقيقية، التقنية والصناعية والاقتصادية (الأسواق)، والسياسية (الدولة الحديثة وما تخلقه من إمكانيات هيمنة استثنائية، داخلية وخارجية) والثقافية، بما تمثله من دفع لا محدود فى المعلومات وتحطيم للحدود الجغرافية وإعادة بناء للعقول والمخيلات. فإذا نجحنا فى السيطرة على آلياتها الحقيقية، صارت حدائتنا، تماما كما هو الحال فى اليابان، ونجحنا فى أن نكون نحن، ونبقى أنفسنا، وإذا أخفقنا فى هذه السيطرة، لن نكون خارج الحدأة، سعداء فى لبالينا القديمة الألفية، ولكن سيكون نصيبنا بالحتم حدأة حثالية، هى ناتج مافرمه علينا الدول الحديثة فعلا من خردوات ونقايا صناعية وتقنية بالية وأنماط استهلاك وتفكير اقتدائية محضة . أى صرنا مزابيل ومقابر للنفايات التى تنتجها الحدأة المادية والفكرية والروحية، وصارت هويتنا الاستلاب وترائنا الفعلى واليومي التعير والههم والفراغ وتفرغ الكائن من روحه وعقله وقلبه وكل ما هو إنسانى فيه. هذا هو اليوم وضعا الحقيقى، الذى ينبى الخروج منه، والذى نحتاج لتحقيقه إلى تطوير قدراتنا النظرية والعلمية، التقنية والصناعية، المادية والروحية، السياسية والجيوسياسية، وربما يكون مشروع السوق العربية المشتركة هذه المرة الخطوة المنتظرة على الطريق الطويل باتجاه السيطرة على أسواقنا المحلية فى سياق الانفتاح الراهن، وتطوير بعض قطاعات التنمية فى بلداننا نفسها، وتوطين بعض الآليات الحديثة الفعالة والمجدبة.

فالحدأة الحقيقية، بعكس ما يعتقد المدافعون عنها والمناهضون لها، ليست مقدمة لنا على طبق من فضة، وما علينا إلا أن نقبلها أو نرفضها. يمكن أن نحصل من دون جهد . أى بالتسليم والاستسلام والانفتاح الحر كما يطالب البعض، على حدأة القشور ونفايات الحضارة، أى على مالم يعد له فائدة ولا مردود من منظور معايير التطور العلمى والتقنى الراهن، أو على

جميعاً من المجتمع المتأخر الضعيف، وربما تنهار الدولة ووسائل ضبط والتنظيم والتعديل والتكيف السياسية والفكرية، وتسمى كل فئة اجتماعية إلى استملاك واحتكار الانتفاع الخصوصي بالموارد العامة التي تقع عليها أو تكون تحت سيطرتها، سواء أكانت مادية، أو رمزية، ويصبح العنف عنصر الضبط الرئيسي للعلاقات بين النخب والعصابات والتكتلات، وتزول الأمة كجماعة سياسية منظمة ومتحدة.

ولا يمكن فصل هذه الانهيارات عن الطريقة التي تواجه بها النخب العنصرية أزمة حداثتها المنهجية هذه. فمعاً يفاقم من مضاعفات الأزمة ما تنزع إليه هذه النخب، لدى شعورها بتدهور الوضع واستئثار الأذواق وغياب الأمل في الخروج من الشرك، من تحميل الأغلبية الاجتماعية ككل تكاليف التدهور والانهيار الناشئ، واستغلال ظروف الأزمة نفسها من أجل الأثراء بالطرق غير الشرعية وغير المشروعة. وفي كل هذا تفسير كاف لرد الفعل الاجتماعي، السياسي والايديولوجي، على النظم القائمة، وعلى القيم الحداثية الرثة، بما فيها الوطنية والقومية والتحفيزية والعلمانية الشعاراتية التي تملك بها النخب لتضفي على سيطرتها البدائية صيغة السياسة والشرعية، ولا يغسر نخبها بالحكم بالدولة الإسلامية وحداثتها المفترضة، بعد عقود طويلة من نقد السلطنة والخلافة لصالح الجمهورية والخيرات إلا الحاجة لنزع الشرعية والمصادقة من حكم النخب القائمة، والخروج عليها وعلى ايديولوجياتها وأساليب عملها وإدارتها. ولا يسر هذا الخروج إلا الدرنة الحالية من الانحطاط السياسي والأخلاقي التي وصلت إليها هذه النخب في العقود القليلة الماضية. لقد أدى الغش برغود الحداثة، أي اغتيال القيم الحية التي تحركها، قيم الحرية والمساواة والعدالة الاجتماعية والائتاق الفكري والروحي، إلى انهيارها المصنوع وموت الإيمان بها وبفكراتها على أن تقدم فرض المتحدة والانعتاق للمجتمعات العربية والإسلامية.

٥- استراتيجيات الإصلاح والتجديد؛

لا يمكن إنقاذ فكرة الحداثة التي أفسدت إلا بإظهار الطابع الرث والمنحصر لتتعدى الذي عرفته

المجتمعات العربية والنامية عمومًا منها، نتيجة ردها إلى مفهوم مادي ومصلحي مخض وتحويل عوائد التقدم المادي والمعنوي الناجم عنها جميعاً لصالح النخب الاجتماعية الضئيلة المسيطرة على السلطة أو الملتفة حولها. وهو ما سميت نقد الحداثة الرثة، لا من حيث هي فكرة وايديولوجية، ولكن كمنهجية اجتماعية يومية أيضاً، فهذا النقد الذي يعنى بالنسبة لي إعادة اختراع الحداثة الإنسانية هو شرط إعادة إطلاق ديناميتها الحقيقية. وهو لا يمكن أن يتحقق أيضاً إلا بحواكة نقد آخر للتراث. ولا ينبغي أن تكون لهذا النقد علاقة بنظرية التقريب بينه وبين حلالة رثة مصلحية ورفعية، أو بينه وبين العلم؛ ولكن بالعكس، إن النقد الجديد للتراث يهدف إلى تفجير الصناعات الروحية والإنسانية وإلى تحقيق أنسنة التصورات الدينية. فليس المطلوب مصاهرة الحداثة الرثة والحمسوخة المفهوم مع المثال الديني أو الإسلامي، وبالتالي مسح هذا المثال على شكلتها، ولكن تأسيس الإنساني في كليهما والبناء عليه. وموطن تحقيق الإنساني في العصر الحديث ومجال ممارسته هو السياسة ولا شيء غيرها. فالسياسة بالمعنى الحديث، والسياسة الحديثة، هي، وينبغي أن تكون، تنظيم الحرية والمساواة والأخوة والتضامن والعدالة والتسامح والتعددية والاختلاف في الرأي الديني والعنصري، أي التخوير والانتقاء.

لا يمكن الحل لأزمة الحداثة الغربية العميقة إذن في الهروب إلى الماضي والانكفاء على التراث، ولا في افتعال الحفارك العميقة ضد هذا التراث، ولا في تلفيق الأفكار والايديولوجيات التراثية والحداثية، ولا في تعظيم وسائل القهر المادي والمعنوي، وفرض الرصاية الرسمية على الدين والضمير. فالأزمة التي تعيشها مجتمعاتنا ليست بالأساس أزمة دينية، ولا يغسر تفوق الدين ما نشهده من تطرف، ولكنها أزمة عميقة وشاملة تمس أسس البناء الاجتماعي، وأصول التعامل بين الأفراد والجماعات، ولا يمكن لتطرف الدين والمذني نفسه أن يفهم من دونها. ولم يعد فضاء الدين هو الميدان الذي تدور فيه معركة التفسير والتمييز والتعديل في أي أمة من أمة المغمورة، وإنها السياسة. وأي منغى للخروج من

الأزمة، بما فيها الأزمة الروحية والدينية، وكذلك الأزمة العالمية، ولابد أن يبدأ بإصلاح السياسة، أي بتطوير الممارسة الجماعية وتوفير فرص المبادرة والمساهمة المشتركة لجميع الناس في المشروع الكبير لإعادة اكتشاف الإنسان في ثقافتنا الدينية والدينية ومن وراءه إعادة اختراع الحضارة، حضارة الإنسان والحضارة المؤمنة، في مقابل الحضارة الأدائية التي سيطرت على الدول الصناعية والحضارة الرثة التي سيطرت على المجتمعات الفقيرة.

وجوهر الجهد في إصلاح السياسة لا يكمن في إلغاء أي عقيدة أو الدعوة إلى تأجيل أي نص ديني أو مدني، ولكن في تغيير وتجديد قواعد التعامل بين مختلف الأطراف والسلطات، الفردية والجماعية، الدينية والمدنية، أي في تغيير شروط الممارسة الفكرية والعملية داخل النظام الاجتماعي، فهو الذي يسمح بتغيير التوازنات بين القوى والعناصر والتيارات والرؤى المختلفة، ويساعد على نمو الأفكار والقيم والسلوكيات الجديدة. فإذا تبدلت الشروط الاجتماعية والسياسية التي تستدعي استخدام الدين في السياسة، تبدلت نظرة الناس للدين ولمفهوم العبادة. وتبدلت طريقة التعبير الناس عن إيمانهم ومعتقداتهم الدينية والدينية. فالمشكلة الحقيقية لا تكمن في وجود الاختلاف الفكري بين الناس، ولكن في طرق التعبير عنه: عنقية أم سلمية، عدوانية أم ودية. ويمحور الجدل في تحقيق هذا التغيير ينفي أن يكون بناء الثقافة الديمقراطية في السياسة والمجتمع معاً، أي إنشاء رؤية وممارسة جديتين؛ تعبران عن التعبير الجديد لطبيعة المجتمع والعلاقات التي يقيمها بين أفرادها وسلطانها الدينية وغير الدينية، والقيم التي تحركها، والغايات التي توجهها، لا البحث المقيم عن التوليفات بين التصورات والجدل المختلفة.

يستدعي ذلك الإيمان بأن للثقافة الاجتماعية دوراً هاماً في تغيير طريقة تفكير البشر والارتفاع بتوعية ممارستهم العقلية، أي بوعدهم، وبالتالي في تحسين قدرتهم على المبادرة التاريخية والارتفاع بمستوى ممارستهم العملية، الفردية والجماعية. كما يستدعي الإيمان بأن مصير المجتمعات، إسلامية وغير إسلامية،

يبقى بالرغم من كل المعوقات والإكراهات الموضوعية، رهن الجهود النظرية والعملية التي تبذلها على مستوى الأفراد والجماعات، وفي كل حقبة، من أجل فهم عصرها وتمثل مكتسباته والسيطرة على واقعها وبيئتها القريبة والبعيدة، المحلية والعالمية، الفكرية والمادية. فمصير الناس ليس حصيلة تاريخية محكومة منذ البداية إلى النهاية ببرنامج بيولوجي لغافي أو ديني مقدر من الأزل إلى الأبد، ولكنه موضوع خلق مستمر. وهذا يعني أنه لا يوجد في التاريخ شيء معطى مجاناً ومسبقاً للمجتمعات، لا في عقائدها ولا في مواردها المادية. فهي لا تملك حقيقة، حتى من التراث، إلا ما تنجح في فهمه واستخراجه وتوظيفه لتحقيق هدفها، وذلك في حال نجاحها في أن تعطى لنفسها أملاً جماعياً. كما يعني أنه لا يوجد مجتمع في التاريخ مدان بأن يفقد مسبقاً ونهائياً، بسبب طبيعة دينه أو أصله أو محيطه أو موارده، فرصة الارتقاء بفكره ووعيه ونظمه الاجتماعية والأخلاقية.

ليس هناك قيمة إذن ولا معنى لأمثلة التراث وتسفيه الحضارة، ولا لطبمس مآزق الحضارة العربية الرثة وكرهبتها الفكرية والسياسية، باختلاق المصاهارات الناجحة أو المخيفة، بين مثالي الإسلام والحضارة، ولا لتحويل المفاهيم الاجرائية إلى ماهيات ثابتة وجامدة نقيض الخبرة والتجربة والممارسة الحية. ولا ينبغي أن يكون من المستحيل علينا، إذا نجحنا في السيطرة على هلوستاننا وخيالنا النابعة من حمى الأزمة، إطلاق مناظرة عامة جدية تساعد الرأي العام العربي على بلورة رؤيته ومواقفه، وتدفع بالمثقفين إلى الخروج من معازلهم وتجاوز محاور اهتماماتهم وإشكالياتهم التقليدية المكرورة، التي تجعل معظم الفكر العربي يدور الهولم في حلقة نقائه المفرغة عن الأصل والتأصيل، فتعمق عجزه عن التقدم إلا في القليل النادر، في فهم ممارسته التاريخية نفسها، بل الانشغال بها ومن باب أولى التأثير فيها أو إصلاحها. ومن دون ذلك يتكون النتيجة استمرار الوضع على ما هو عليه، أي انفصال الممارسة عن الفكر، وإتعادها عنه وسقوطها بين يدي ممارسين عمليين، عسكريين أو

تفتقر قراطين، لا تنقصهم المعرفة الجدية بمسائل تطور المجتمعات وشعوب العالم فحسب ولكن القيم الإنسانية التي لا قيمة لأي سياسة من دونها أيضا . وسيقود ذلك، فيما وراء هذا الانقار الخطير للممارسة التاريخية الجماعية إلى تهيمش المثقفين وتقزيمهم . وستبقى

المحصلة النهائية لكل هذا إخفاق العرب في تحقيق الاندراج الفعال في نظام العالم الحديث، المادى والرمزى معا، واستمرار تخبطهم في الأزمة الشاملة والمستديمة التي لاتكاد تهمد قليلا حتى تنطلق بأقوى مما كانت عليه في السابق.

هوامش:

- (١) الكتب والمقالات التي تلقى المسؤولية في نثر العملية الحضارية والتحديثية العربية على سيطرة العقلية التقليدية المتحجرة والمخرافية لانتصى في الفكر العربى المعاصر وهي الزاد اليومى لكل قارئ. أما عن الهزيمة وعلاقتها بهذه العقلية فانظر صادق جلال العظم، النقد الملبى بعد الهزيمة، الذى يهبط بين الهزيمة والعقلية الأسطورية السائدة.
- (٢) يعمل التعليم الحديث من دون أى شك على إحداث تغيير ملموس في القيم الموجهة للشخصية وفى السلوك الاجتماعى، لكنه لا يمنع، كما تبين ذلك التجربة، استمرار التفكير غير المنطقى، وغير الموضوعى. إن القيم التى يؤمن بها المتعلمون وأعضاء النخبة قد تكون أقرب للحداثة، أى للقيم الحديثة، لكن ليس من المؤكد أن طرق تفكيرهم ومحاكماتهم النظرية أكثر اتساقا وعقلانية من طرق تفكير عامة الشعب، وأكاد أسبل إلى رأى المعاكس تماما. فكثيرا ما يقود التعليم المجترأ والسعي إلى تحطيم الحس السليم الذى هو النسخ المغذى للفكر الشمي في الوقت الذى يصجر فيه عن بناء نظام متكامل وفعال للتفكير العقلى النامى . ففى ميدان التعليم والتربية أيضا، ليس من الضرورى أن تتفق الحداثة مع العقلانية.
- (٣) نذكر من هؤلاء على سبيل المثال حسن حنفي ومحمد عابد الجابرى وطيب تيزنى وآخرى، وإلى حد ما كما يبدو لى فى كتابه الأخير مفهوم العقل، عبد الله العروى.
- (٤) من هذا النقاش نشأت في الفكر العربى المعاصر أدبيات جديدة واجتهادات مهمة نذكر منها على سبيل المثال تلك التى قام ويقوم بها نصر حامد أبو زيد وحسين أحمد أمين وسعيد المشماوى وخليل عبد الكريم وسيد محمود القمنى ومحمد شحرور وآخرون كثيرون فى العديد من البلاد العربية.
- (٥) انظر الاتجاهات الحديثة في الإسلام، Gibb, H.A.R. Modern Trends in Islam, Univ. of Chicago, 1947.
- (٦) بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٥.
- (٧) من هنا أخذت أفكار على شريعتى المتركة حول استعادة التراث في إطار بناء هوية عصية، ومن أجل بنائها، لا لابرار الوجه المشرق للماضى، أهميتها، وهو ما يفسر شعبيتها والدور الكبير الذى لعبته في تحضير المناخ للثورة ضد النظام الشاهنشاهى. فقد جاءت في وقتها تماما لتعبر عن النزوع إلى الخاص من نظام الاستلاب السياسى والثقافى الذى كانت تعيشه الأمة تحت وهن التحديث الرث والمدمر للشخصية.
- (٨) بالفرنسية، دار لاديكوفريت، باريس ١٩٩٧، وانظر كذلك بشكل مفصل أكثر كتاب نظام الطائفية، من الدولة إلى القبيلة، بيروت الدار البيضاء، المركز الثقافى العربى، ١٩٩١.
- (٩) لكنها تستعيد انفلاتتها على نفس الأسس الرثة التى قامت عليها فى الماضى، وذلك لأنها نجحت في القضاء على قوى المعارضة التى أثارها، وفرضت من جديد سيطرتها بقوة السلاح والخديعة، وهى لن تستطيع أن تستمر إلا بقدر ما تنجح في الإبقاء على هذه السيطرة المطلقة على الأغلبية الساحقة من المجتمع، أى على مناخ الحرب ضد المجتمع وهزيمة الطبقات الشعبية عسكريا، سياسيا وثقافيا، وبمعنى آخر، وبمعكس ما كان يعتقد مثقفو الحرب الاستصالية، لن تكون الحرب قصيرة ومؤقتة وعابرة، ولكنها ستصبح مع ترسخ أسس الحداثة الرثة الحل الدائم والمستمر لأزمة نظام قائم على السيطرة المادية المحضة ولا يفلح من الانهيار إلا قدرته على الامساك بالقوة المجردة بمجتمع متحدر بالمتى سواء أجاه هذا التمرد في صورة المقاومة السلبية أو في ثياب المقاومة الإيجابية والعنيفة.
- (١٠) تتجلى أزمة الحداثة في الغرب بعودة الذئبية التى كانت الحداثة العقلانية والأدائية قد قضت عليها أو كادت، وتسير مرحلة ما بعد الحداثة في اتجاه وعى يستبطن التعددية والاختلاف والتداخل الحضارى . انظر أعمال هابرماس وهوركهايمر وأدورنو، وفي فترة أقرب إلينا، بيير بورديو، نقد الحداثة (بالفرنسية).



الفكر العربى والعولمة

- * تعريب العولمة : مساءلة نقدية
- * العولمة والقيم الثقافية فى مصر: الآثار والمواجهة
- * العولمة وثقافة السلطة
- * البعد التاريخى والمعاصر لمفهوم العولمة وتأثيرها فى الوطن العربى
- * إشكالية تعريف المثقف العربى للعولمة والحنى



تعريب العولمة مسالة نقدية

محمد حافظ دياب*

والتعرف على الطرق والمناهج التي يستعين بها في فهمها، وتأمل صغوبات وعوائق توسيع دائرة تداولها ، وابرار أنماط القيم المعرفية التي تولدت عنها.

ورغم الاقرار هنا بعدم إمكان القيام بتقصٍ شامل لكافة ما كتب حول العولمة ، إن في فكر المنشأ أو في الفكر العربي ، فقد يتحدد المصحي برصيد خطبوطه المرضية ، من خلال الاستعانة بمساهمات لها صفة التمثيل والابانة.

أولاً : إضاءة تاريخية :

والحق أن مقارنة العولمة ، وتأسيس النظر المتصل بمحتواها ، لا يكتمل من دون تحليل الصيرورة التاريخية التي تكمن وراءها ، وتبيان مختلف المتغيرات المساهمة في تبينها . ذلك أن المفهوم لا يمكنه أن يتطور كي يعطي بداهة ، إذ هو بالضرورة معتمد علي تنظير العمليات التاريخية المتصلة له .

والملاحظ في هذا الصدد تراوح الدراسات حول نشأة العولمة ، ما بين إرجاعها إلى تكوين الامبراطوريات التاريخية ، أو الانتصار العالمي لأحد أشكال الدين ، أو تبلور الروح العالمية ، أو استسلام النزعة القومية لهدف التجارة الحرة ، أو الاستعمار ، أو انتصار البروليتاريا العالمية ، أو ظهور الشركات المتعدية الجنسية ، أو نشوء

محاولة رصد حركة تناقل الأفكار من نقطة منشؤها إلى موقع آخر ، توجب معرفة مزدوجة : معانية مجالها الاجتماعي التاريخي الأساسي ، ثم ظروف الانتقال وما آلت إليه من استجابات في موقعها الجديد ، والأمر هنا يتعلق بمقاربة إمكانيات الفكر العربي خلال تعامله لمفهوم «العولمة» ، ووجوه اتفاقه واختلافه أو تأويله وتمثله مع مرجعيته في الفكر الغربي ، كما تعلمنا اشكالية «انتقال النظرية» بلغة ادوارد سعيد (١) .

ولعله من المستطاع طرح مرمي هذه الاشكالية بصورة أوضح ، من خلال المسعى إلى الاجابة عن تساؤلات من قبيل : كيف تمت صياغة مفهوم «العولمة» في محيط نشأته الغربية؟ وماهي الظروف الواقعية والمعرفية التي انتقل فيها الينا؟ وماهي كينيات قراءة المثقفين العرب له؟ وضمينها : ماهي طريقة تعاملهم المنهجية التي استعانوا بها في هذه القراءة؟ وكيف أولوا هذا المفهوم؟ ومامدى تقييمهم لرهائاته المطروحة وجسيمها وقواها ووزنها؟ وأخيراً ، مامدى قدرتهم على مواجهة التحديات التي يطرحها؟

وقد تكون فرصة أن نسترق النظر عبر معاناة انتقال هذا المفهوم الينا ، بما يضع اليد علي استبعاد الفكر العربي للمشاركة في استدعاء وتأسيس المفاهيم ،

* أستاذ الأنثروبولوجيا بكلية أدب بنها.

النظام الإعلامي الكوني (٢٦). والاختلاف من ثم وارد ، حتى من يربط منها المولمة بالتاريخ الحديث: فهي لدى روبرتسون R. Robertson بدأت في الحدوث منذ ما يربو على مائة سنة ، وارتبطت ارتباطاً وثيقاً بالحدثة والتحديث ومابعد الحدثة (٢٧)، فيما هي لدى جيدنز A. Giddens تتصل بتطور الدولة الحديثة الذي كانت تحدده معايير متزايدة الكونية فيما يتعلق بسيادتها، وتبلورت في فترة عقد المعاهدات عقب الحرب العالمية الأولى، والتي : « كانت بالفعل النقطة الأساس التي أصبح عندها نظام الدولة الوطنية المراقب مراقبة انعكاسية، موجوداً على المستوى الكوني » (٢٨).

١- الرأسمالية والعولمة :

ونبادر هنا بالقول أن محاولات تحقيق العولمة تكاد تتوازي ضمن مباشرة النظام الرأسمالي لمركزيته وعالميته، إبان مولده أو نموه وتطوره، وإن تقطعت محاولات تحقيقها ، بالنظر إلى مساهد هذا النظام من تغيرات في إجراءاته ، وماعاناه التراكم الرأسمالي من أزومات دورية، راوحت بين الرواج والركود والانكماش والهيمنة ، وكابد خلال مسيرته تجارب من إعادة الهيكلة والتوسع والتسكين. واستتبع ذلك محاولات لصوغ تصورات كشف فيها توسع الرأسمالية العالمية، عن تناقض حاد بين قوله بالعالمية، وبين الاستقطاب الذي ينتجه في الواقع المادى. وبذكر أحمد ثابت أن العولمة بدت وتنامت مع توسع الرأسمالية الأوروبية، وانطلاقها خارج حدود أسواقها الوطنية في المستعمرات وأشباه المستعمرات ، ثم في العالم الثالث عقب الاستقلال السياسى، وزادت مظاهر تبلورها واكسابها أهم ملامحها الحالية مع اتساع نفوذ وسيطرة الشركات العالمية، ومع تنوع وتطور آليات بالغة التطور، استخدمتها هذه الشركات في سبيل السيطرة على الأسواق العالمية: أسواق المال والتقد والاستثمار والأسهم والسندات والتجارة العالمية والإعلام والإعلان والدعاية والإنتاج السينمائي والفنى (٢٩).

فالرأسمالية منذ نشأتها الأولى في القرن السادس عشر، وفي سياق تطورها اللاحق ، لم تكن في صيرورة فعلها حركة محدودة بإطار وطنى أو قومى معين، ضمن

فضاء جغرافى يحوى ذلك الوطن أو يعبر عن رابطة تلك القومية. ذلك أن الإنتاج السلمى وفائض القيمة وتراكم رأس المال لدى البورجوازية الصاعدة ، التي استطاعت تحطيم إمارات وممالك النظام الاقطاعى القديم ، واستبدالها بدول وطنية (٣٠) ، لم يتوقف عند حدود هذه الدول ، التي لم تكن سوى محطة لتمرركز الإنتاج الصناعى ورأس المال على قاعدة المنافسة وحرية السوق، للانطلاق نحو التوسع العالمى اللا محدود ، والذي قام على نهب الفائض الاقتصادى من المستعمرات، والسيطرة على منابع المواد الخام والأسواق الخارجية.

صحيح أن الدولة الوطنية لعبت دوراً مهماً فى دعم وتقوية النظام الرأسمالى، وبخاصة فى مراحله الأولى (توحيد السوق الوطنية، إنشاء الإدارة المركزية ، صوغ التشريعات المواثية ، إضغاف الاختلال الإقليمى ، تشكيل الجيوش لحماية وحدتها وأسواقها وسيادتها...)، لكن الشركات الكونية global corporations أزرتها فى تقوية هذا النظام وتأمين مصالحه.

ويورد جون داننج J. Dunning أنه يمكن تتبع أصول هذه الشركات فى شركتى الهند الشرقية : البريطانية والهولندية ، حيث مثلتا أداة نهب استعمارية فى الهند والصين وغيرها من البلدان الآسيوية فى الفترة ما بين عامى ١٦٠٠ - ١٨٥٨ ، وتحولتا أواسط القرن الثامن عشر إلى قوة حربية تمتلك جيشاً وأسطولاً (٣١). ووجدت أيضاً هذه الشركات، وإن بشكل جينى، من خلال البنوك الخاصة العالمية فى القرن التاسع عشر وبداية العشرين (٣٢)، وهو مادعا حازم البيلاوى إلى التذكير بأنه ليس من المبالغة القول بأن العصر الحديث بدأ مع هذه الشركات (٣٣). علينا إذن ألا نغفل أن الرأسمالية كانت من لحظة ميلادها ، عالمية الطابع ، وهو طابع ظل صفة ملازمة لتطورها ، مع حركة الكشوف الجغرافية ، وعبر مراحل نموها وتفرعاتها المختلفة. ولهذا بدأت تتبلور أفكار تلف حول العالمية ، وتتشد تحرير العنصر البشرى من نظام الرق والظلم والاضطهاد والعبودية الذى ظلت تكابده أوروبا قروناً ، وهو ما تشى به مقترحات جروثيوس مؤسس القانون الدولى ، وفلاسفة التنوير ممن نادوا بالمواطنة العالمية Cosmopolitanism ، وقانون الأمم

لدى جيرمي بنتام، وقانون المواطنة العالمية لدى كانط ، وإعلان سان سيمون لنظام عالمي جديد ، ودعوة الاقتصادى البريطانى تينسون إلى إنشاء اتحاد للتجارة بين الشعوب(١٠).

وفى الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، ومع ازدياد تقدم قوى الإنتاج ، تطورت الرأسمالية نحو مرحلة الامبريالية ، حيث حلت سيطرة الاحتكارات محل حرية المنافسة. ويحدد لينين V.Lenin خمس خصائص للامبريالية، هى: تركز الإنتاج ورأس المال إلى درجة تؤدى إلى نشوء الاحتكارات التى تقوم بالدور الحاسم فى الحياة الاقتصادية للدول الرأسمالية ، واندماج رأس المال المصروفى الاحتكارى مع رأس المال الصناعى الاحتكارى فى شكل احتكار مالى، واكتساب تصدير رأس المال أهمية تفوق تصدير السلع، وتشكيل اتحادات دولية تحتكر تقاسم العالم اقتصادياً، وأخيراً التقسيم الإقليمى للعالم بين مجموعة الدول الرأسمالية الكبرى(١١). وتجدد فى هذه الفترة ، رفع شعار «المواطنة العالمية» كدعوة لنبد المشاعر الوطنية والثقافة القومية باسم وحدة الجنس البشرى ، وكمبرر نحو التوسع اللامحدود، وبخاصة فى مواجهة فكرة «الأممية البروليتارية» التى قدمها ماركس وانجلز فى بيانهما المشهور عام ١٨٤٨.

ومع انهيار نظام الحكم الاستعمارى فى معظم البلدان النامية ، تركزت الجهود فى اكتشاف الطرق والوسائل التى تساعد على تحديث نفسها طبقاً للنمط الغربى، ودون اعتبار لمقتضيات التطور الاجتماعى لهذه البلدان ، وهو ما يبدو فى أعمال أورجانسكى A.Organski، ولوسيان باي L.Pye، وجبرائيل ألmond G.Almond، وجورج باول G.Powell، ووالث روستو W.Rostow. وشهدت نهاية الستينيات وبداية السبعينيات نشاطاً بارزاً فى هذا المجال، مع تسارع عمليات تحرير التجارة الخارجية ، والتنامى المستمر لدور المؤسسات المالية والنقدية فى العلاقات الاقتصادية ، وتعاظم تأثيراتها الملموسة وغير المباشرة ، وفرض رؤيتها الخاصة ومشروعها حول اتجاهات التطور الاقتصادى والتنمية الوطنية على السياسات الاقتصادية والاجتماعية

فى عدد متزايد من بلدان العالم ، بما ينسجم مع المصالح الحيوية للاحتكارات والدول الرأسمالية المتقدمة (١٢).

٢- الوضع الراهن:

ومع سقوط الاتحاد السوفيتى ، اندلعت النيران الحامية على الفكر الاشتراكى ، وسيقت المبررات لتزويق الرأسمالية ، ودفع الانتشار الاقتصادى فى مرحلتها الراهنة، وبقاء نشاطها القائم فى صيفته الامبريالية «الاحتكار» والعالمية «التوسع» ، وبمساعدة من تقدم تكنولوجيا المعلومات والاتصال، واعتباراً من عدم انفصالها عن المراحل التى سبقتها ، إلى بلورة العولمة، فى ظل استمرار القوانين الرئيسية للرأسمالية : قانون القيمة الزائدة، والقانون العام لتراكم الرأسمالى، وقانون المنافسة، وقانون التطور المتفاوت ، كأبعاد جوهرية ثابتة للرأسمالية العالمية، هى اليوم أكثر عمقا وبروزاً من أية مرحلة سابقة.

وإذا كانت العولمة تعد رديفاً لتنامى الرأسمالية عبر القرون الأربعة الأخيرة ، فما الذى استجد رانها ليستدعى حضورها الطاغى؟

وقائع أربع أساسية : أولها: تضخم الشركات المتعدية الجنسية ، والتى يضمها تومبسون G.Thompson فى موقع القلب من العولمة الاقتصادية، ويصفها بأنها المثال الحى لرأس المال العالمى(١٣). وهى بهذا المعنى تمثل الفاعل الرئيسى فى عولمة الإنتاج، والأداة الأساس لممارسة السيطرة الاقتصادية الجديدة، وخاصة مع تحولها إلى امبراطوريات امبريالية، تتعدد الأنشطة التى تشغل بها، وتمتد بمخالبها إلى أقصى بقاع الأرض ، وتخترق الحدود السياسية والوطنية. إذ عبر هذه الشركات، تتولد أربعة أحماس الطاقة الاقتصادية العالمية، حيث تستحوذ الدول التى تتركز فيها على نحو (٢٨٠) من مجموع رؤوس الأموال الموظفة فى العالم ، فى حين تقتصر التوظيفات فى البلدان النامية على (١٨) (٢)، ولانزبد حصة القارة الأفريقية على (٢٢) (١٤).

وثانيها: عجز دولة الرفاه welfare state التى وضع

أسسها عالم الاقتصاد البريطاني اللورد جون مينارد كينز J.M.Keyns، حين نادى بانتهاج سياسة تقوم على تدخل الدولة لحماية الاستقرار الاقتصادي، في محاولة للخروج من الأزمة الرأسمالية المشهورة بنهاية الثلاثينيات، وكرد على الضغوط العمالية والاشتراكية.

فقد قاد التقدم الصناعي والتكنولوجي، وتوسيع دائرة السوق العالمية في المستعمرات إلى تعميق التنافس بين الدول الصناعية. ولم تنته الأزمة الرأسمالية إلا بحربين عالميتين، انتهت خلالهما جميع الآمال والأوهام الليبرالية، وظهرت على حقيقتها السياسات الاستعمارية، مما اضطر الليبرالية إلى القبول بحدود ضيقة حركة الاقتصاد داخل حدود الدولة الوطنية، فيما عرف بالسياسة الكينزية التي قدمت التبرير لتدخل الدولة في العملية الاقتصادية؛ لتسهيل تأمين الاستقرار الداخلي للرأسمالية.

لكن بداية السبعينيات شهدت تزايد دعوى تحرير الاقتصاد؛ وتقليل دور الدولة؛ ورفع القيود، قادها الليبراليون الجدد Neo-Liberals من أعباء الكينزية، مما دعا الولايات المتحدة أن تنهى العمل باتفاقية برتون رودز، فوقف مبادلة الدولار بسعر ثابت أمام الذهب عام ١٩٧٣، إثر الأزمة النفطية، وترفع الجوزد من القيود الحكومية في المجال المالي، وتبع ذلك في بريطانيا إلغاء خطوات تأميم المؤسسات والمرافق العامة، واتخاذ سياسة الخصخصة وفتح أسواق المال أمام المنافسة، لتبدأ بعدها حركة تحرير الاقتصاد تعم بلدانا عديدة في العالم تدريجيا ودرجات متفاوتة.

وبالنهاية : الطفرة الراهنة للتقدم التكنولوجي في مجالات الاتصال والمعلومات، والتي جاءت نتيجة استثمارات ضخمة قديمتها الشركات المتعددة الجنسية، قصد استغلال امكاناتها بما يسمح لهذه الشركات بتوسيع إدارة شؤونها، وتحسين قدرتها على المنافسة، من خلال ما يقدمه لها من توسيع إنتاجها، وتوزيع أسواقها، وتجاوز المعوقات القانونية الوطنية في ميادين سوق العمل والسلع والمال، وتحقيق التزايد الهائل في المضاربة والعمليات والأشهر والسيارات.

من هنا؛ فإن تقييم هذه الطفرة التكنولوجية موجه

أساسا نحو المرحود الذي تدره على هذه الشركات، لانحو مجرد السبق العلمي، وكذلك نحو البلدان الصناعية التي تنتمي إليها. والأمر هنا يتعلق باستحالة اختراق البلدان النامية لهذه الطفرة، وهو ما عير عنه نيل على، حين ذكر أنه : «ستصير لنا المعرفة والتكنولوجيا في أغلفة لا نملك أن نفحصها، وحزم يصعب علينا تفكيكها أو فك شفرتها. إنهم يحجبون عنا التفاصيل الدقيقة، تحت دعوى جعل التكنولوجيا أكثر بصرا لشعوب العالم المختلف... وبمعيقونا من مهمة دراسة الجذوى وتقييم الأداء، ومادونا إلا مهمة تسليم المفاتيح» (١٥).

أما رابع الوقائع التي أسهمت في الجضور الطغافي للمعولة راينا، فيبدو في قيامها على إطار مؤسسي، تملك الولايات المتحدة السيطرة المباشرة عليه، مكرن من نظام استثماري عالمي بإدارة البنك الدولي للإنشاء والتعمير (IBRD)، ونظام يقدي بإدارة صندوق النقد الدولي (IMF)، وكلا النظامين يقومان بدوريهما في ضبط العلاقات الاقتصادية العالمية، سواء من حيث الاستقرار النقدي أو سياسات أسعار الصرف وحرية التحويل وانتقالات رؤوس الأموال، أو من حيث السياسات الاقتصادية والمالية ليعيد كبير من الدول، يضارب إليها نظام تجاري عالمي بإدارة منظمة التجارة العالمية (WTO) التي خلفت اتفاقية الجات منذ بداية عام ١٩٩٥، وجوت قواعد ملزمة وآليات تحكم اجبارية، وتعد نفسها لتصبح الحكيم الفصل في ميادين التنافس والوصول إلى الأسواق العامة والقوانين المتعلقة بالائتمان.

وهكذا تبدو المعولة الراهنة مختلفة عن أشكالها الأولية، وعما رسم ميركنتالية القرن السابع عشر حتى الثالث الأخير من القرن الثامن عشر، أو كولونالية القرن التاسع عشر، أو امبريالية نهاية القرن التاسع عشر حتى بداية العقد السابع من القرن العشرين، إن من حيث الحلاصات التي تحيطها، أو طبيعتها، أو تأثيراتها.

فهى في ملايساتها تأتي في ظروف تواجه فيها البشرية حملا قويا من المشكلات المخيفة : استهلاك متفجر للموارد وبخاصة في البلدان الصناعية، تعاظم

النمو السكان، التلوث وتدمير البيئة الطبيعية، أزمات الهوية، التسلح، التلاعب البيولوجي بالكائن البشرى، الهوة التكنولوجية، وانعدام المساواة الاقتصادية والتباين الواسع فى توزيع الغرض على مستوى العالم، وكلها مشكلات لاقتصر على منطقة واحدة أو قطر بعينه، ناهيا عن ارتباطها بمنظومة جديدة من العلاقات الدولية، لم تتخذ بعد كافة أبعادها، خلقت المنظومة الثنائية القطب.

أما من حيث طبيعتها، فالعولمة لا تقتصر على الامتداد الجغرافى الأفقى المتداول، وإنما تحتوى مختلف الأنشطة دون استثناء، بما يعنى أنها تتخذ طابع الاختراق النشط لجهات التعامل الإنسانى من اقتصادية واجتماعية وسياسية وثقافية، وعلى كافة المستويات الدولية والقومية والمحلية، وكذلك المجالات المتعددة للأنشطة الرسمية والأهلية. ومن حيث تأثيراتها، فبرغم تواتر إيقاعها بما يتتبع القدرة على استخلاص نتائجها وبلورة تداعياتها، بالنظر إلى احواء أجعلتها على مهمات للإنجاز مازال فى طور الترتيب والتعزيز، فإن تشخيص عملياتها التجارية يؤكد سببها باتجاه التوزيع غير المتسارى للمنفعة الاقتصادية، وعلم التكافؤ فى الدخول إلى الأسواق العالمية، وفى مستوى التقدم التكنولوجى، وهو ما تؤكد نتائج التقرير العالمى للتنمية البشرية الذى يعتبره برنامج الأمم المتحدة للتنمية عام ١٩٩٧، الذى يخلص إلى القول بأن: «العولمة ماضية فى طريقها بإطراد، ولكن ذلك ينحصر، إلى حد كبير، لصالح البلدان الأكثر قوة، ووفقا لتقديرات تقرير التنمية البشرية لعام ١٩٩٢، فقد بلغت خسارة البلدان النامية نتيجة لعدم المساواة فى الحصول على الغرض فى مجالات التجارة والعمل والتمال ما مقداره (٥٠٠) بليون دولار سنوياً، أى ما يعادل عشرة أمثال ما تحصل عليه سنوياً كمستاعدة أجنبية، ويبدو أن الحرج القاتلة بأن أشد البلدان فقراً، لا بد أنها ستفيد من العولمة فى النهاية، هى حرج يتغير قولها» (١٦).

على أن هذه المعضلات الاقتصادية ليست وحدها كل تحديات العولمة، فهناك تلوث البيئة، وتهديد السيادة الوطنية، ومخاطرات فرض خضارة كونية

تكنولوجية جديدة تهدد روح الانتماء إلى الثقافة الوطنية، وكلها يعكس إرادة الهيمنة على العالم.
ثانياً : تعريف مقترح للعولمة :

لقد توسع النقاش حول العولمة فى الأعوام الأخيرة، ومال إلى النظر لها بعيداً عن تعالقها مع نمط الإنتاج الرأسمالى، والتعامل معها بكيفية أقرب إلى العلاقات الدولية، وهو ما حدا باستخدامها للإشارة بعموم إلى الاعتماد المتبادل المتنامى حول العالم فى أبعاده العديدة المختلفة، والتى يتم الإحاح على البعد الاقتصادى منها أكثر من غيره. ومن ناحية أخرى، استخدم المفهوم بشيوع، بمعنى عولمة المؤسسات والممارسات، مثلما نجد فى تعبير «عولمة العلم» و«عولمة التعليم». أما الوصل بين هاتين النزعتين، فيؤكد على رفع أو نزع البنى والأنشطة من سياقاتها المحلية حتى تصير عالمية (١٧).

على أن ما يمكن استخلاصه هو اختلاف الباحثين حول تعريفها، ربما بسبب اختلاف توجهاتهم الفكرية، أو لأن مضموماتها مازالت قيد التبلور والانجاز، وأنها لم تكشف بعد كل أسرارها، بما يشى بعسر تقديم تعريف نهائى لها. فالبعض يعاينها كاسم حركى للأمر كفة، وأعلى مراحل الامبريالية، ورسملة للعالم على مستوى الحق، وعملية غسل حقيقية للعقول، فيما اعتبرت لدى آخرين مزيداً من التطور التكنولوجى الفائق، وسوقاً بلا حدود، وانتقالاً من إسمار الدولة الوطنية إلى رخاب أوسع، ومن الولاء لثقافات محلية إلى ثقافة إنسانية عقلانية جديدة.

ورغم صغوبها عديدة، فلعلنا الآن فى وضع يسمح لنا بتقديم تعريف للعولمة على أنها: «محصلة التوظيف الرأسمالى للنتائج التى أرمستها مسارات الضراع، وسترمتها مستقبلاً، وكرستها تضخم الشركات المتعدية الجنسية، وتوجهها احتكار التكنولوجيا، والتناخل بين الاقتصاد والسياسة والثقافة، بواسطة خلق شبكات ومجموعات مصالح، ومنظومة من الأفكار والقيم، تعكس إرادة الهيمنة على العالم.

ونظراً لاشتغال هذا التعريف على مكونات ذات مغزى، فسوف نتولى التنويه بهذه المكونات تفصيلاً:

١- العولمة محصلة التوظيف الرأسمالي للنتائج التي أرسها مسارات الصراع: حيث عملت قوى المتروبول على انضاج وتفعيل تراكمات هذا الصراع حتى سقوط الاتحاد السوفيتي ، تمهيدا لدورها الذي تمارسه اليوم كقطب أحادي يتولى إدارة ما يسمى بالنظام العالمي الجديد ، بما يعنى أن العولمة لم تظهر فجأة ، أو عبر قطعة مع السياق التاريخي للرأسمالية ، بل جاءت تعبيراً عن شكل تطورها الراهن فى نهاية القرن العشرين . قد يختلف الباحثون فى تحديد المدى الذى استغرقه مسار هذا الصراع ، لكنهم يتفقون على محصلته فى تكريس تحول نوعي .

٢- وسبرسيها مستقبلا:

ذلك أن توسع العولمة منذ الراهن لا ينبغي أن ينظر إليه على أنه عملية آلية ، ولكن باعتباره محصلة صراع بين قوى العولمة ومقاومتها . وهذه القوى المقاومة يمكن استباقتها فى معنى بعض تيارات الحركة العمالية ، سواء فى أوروبا أو فى البلدان النامية ، لتجديد تراث الأمية ، وفى مقاومة سياسات الخصخصة وقوانين حرية العمل لدى العديد من البلدان النامية ، وكذلك فى سعى بعض الحركات الاجتماعية ذات النزعة العالمية ، كالحركة النسوية والبيئية ، فى صوغ وعى أممي جديد ، وفى عودة بعض الأحزاب الاشتراكية ، وإن بمسميات أخرى ، إلى الحكم فى دول أوروبا الشرقية ، بما سيضعف من تأثيرات العولمة فيها ، ناهينا عن محاولات مقاومة العولمة ووصفات صندوق النقد الدولي والبنك الدولي من قبل البلدان ذات الحظوظ الأقل والمتضررة منها .

هذا على مستوى الحركة ، أما على مستوى الخطاب ، فثم سعى إلى إعادة اكتشاف وتأكيده قيم الثقافات الموروثة ونقدتها واستلهاها من جديد ، بمثل ما تحاوله الصين فى إعادة قراءة الكونفوشية ، وإقامة تفاعل إيجابي مع مختلف الثقافات .

ومع شحوب دور الفكر الماركسي ، كأول فكر نقدي ينتجه الغرب بسبب تفاعلاته الداخلية فى مرحلة نهوض الرأسمالية والاستعمار ، برزت مدارس نقدية مهمة فى الغرب ، من مثل النقديين الاجتماعيين الألمان

والوضعيين الجدد والمنادين بالطريق الثالث فى بريطانيا والولايات المتحدة . ويبرز تفاعل حاضرين الآن بين الخطاب القومي الاجتماعي الشعبى فى البلدان النامية وبين الخطاب ما بعد الاستعماري فى الغرب ، فى مواجهة قوى العولمة ، بما قد يؤدي إلى نشوء خطاب إنساني قومي اجتماعي وشعبي نقدي جديد .

٣- وكرسها تضخم الشركات المتعدية الجنسية:

ويسجل الرئيس الفرنسي السابق فرانسوا ميتران F.Mitterrand التفاتاً مبكراً حول خطر هذه الشركات ، حين يذكر أنه : «لنا أن نتصور ، دون اللجوء إلى روايات الخيال العلمي ، المدى الذى تسيطر فيه هذه الشركات على القروض والبحث العلمي والإنتاج والتبادل فى القارات الخمس ، وامتلاكها الفعلية لسلطة عالمية لم يخطط لها السياسيون السابقون . ودعوني أؤكد على أنه لا تخيل فيما أقول ، إذ تلك هى الحقيقة» (١٨) . صحيح أن هناك خلافاً بين المفكرين والخبراء حول قدرة وتأثير هذه الشركات ، إلا أن الاتجاه العام يحيل إلى الاعتراف بتأثيرها دون الاتفاق على مداه ، وخاصة منذ افصح دور شركة (ITT) فى إسقاط حكومة شيلي المنتخبة عام ١٩٧١ ، ومنذ استطاعت أن تؤثر على السياسة الداخلية والخارجية فى أوروبا ، من خلال التحالف مع الأحزاب اليمينية التقليدية المحافظة ، وخاصة الديمقراطية المسيحية (١٩) .

٤- وتوجها احتكار التكنولوجيا :

ويبرز فى هذا الإطار تكنولوجيا الاتصال والمعلومات ، وتأثيراتها على العولمة فى إقامة شبكة واسعة من البنى الإنتاجية والخدمية والإعلامية الجديدة ، وتسهيل حركة انتقال وتوظيف رؤوس الأموال ، وتحسين وسائل نقل ومعالجة المعلومات للتحكم فى الموارد والعمليات فى أماكن مختلفة من العالم . قد تساعد هذه التكنولوجيا على تحسين نوعية الحياة لدى الطبقات الميسورة ، إنما لم يتأكد بعد من أنها ستدخل نوعية جديدة لحياة سائر فئات المجتمع ، تؤمن مستوى أرقى من إشباع احتياجاتها ، إضافة إلى مساهمتها فى تفتيت البعد النفسى من المخطط العام الناظم للعلاقات الاجتماعية ، وقمع

الاحتياجات الانصالية الحقيقية ، والحيلولة دون ابداء الاستجابة الإنسانية لآراء العالم ، وقندان الأمور لجاذبيتها بسبب انتهاكها الدائم ، واعتماد ذاكرة الكلمات المتقاطعة ، والميل وهو الأخطر ، إلى تغيير الوعي بالتاريخ ، عن طريق نزاع طابعه التاريخي ، وقصره الأحداث على مستوى التعاصر .

٥- والتداخل بين الاقتصاد والسياسة والثقافة :

إذ برغم اختلاف موقف المهتمين فيما يتعلق بحجم الأولوية أو الأهمية التي يضيفونها على أى من الاعتبارات الاقتصادية أو السياسية أو الثقافية للعلمة ، أو محاولات تصنيفها إلى أوجه متعددة: علمة سياسية ، وأخرى اقتصادية ، وثالثة ثقافية ، ورابعة انصالية ، فإن هذا التمييز بمثابة تبسيط تحليلي أو تجريدي ، لا يعكس عمليات العلمة الحقيقية . كما أن النظر إلى مجالاتها بهذه الكيفية الانقسامية ، قد يضعف وجهة السعى وراء وحدتها الحقيقية ، كما يحمل تحيزات تغري بالاستهانة بأثرها الإجمالي ، وهو ما خطأه اسماعيل صبري عبد الله حين رآها تقوم على التداخل الواضح لأمر الاقتصاد والاجتماع والسياسة والثقافة والسلوك (٢٠) .

٦- بواسطة خلق شبكات ومجموعات مصالح :

وهو ما عبر عنه بتران بادى B.Badie ، حين ذكر أن هدف العلمة : «خلق شبكات ومجموعات مصالح ومنافع ، تضم فاعلين من الشمال والجنوب ، يحملون مصالح وأهدافا متنوعة للغاية » (٢١) .

ومحصلة هذه الشبكات والمجموعات ، هو التركيز المفرط للثروة على الصعيد العالمي ، وتعميق الهوة بين البلدان ، وبين فئات وشرائح المجتمع الواحد .

٧- منظومة من الأفكار والقيم والقوانين :

حيث فى سياق التمويل الذى انتشر تأثيره بعد أن تحررت الرأسمالية من كل قيود التوسع اللا محدود ، كان لابد من تطوير بل وإنتاج منظومة معرفية . تبرز وتبرز هذا النظام العالمى الأحادى .

وتجد هذه المنظومة صلبها فى كافة أنحاء العالم ، بسبب من توسلها بحقوق الإنسان والديمقراطية وتحسين

نوعية الحياة ، وكلها قيم جاذبة فى ظل ظروف الاستبداد والظلم والفقر التى تسيطر على بلدان الجنوب ، خاصة أن المناخ المهزوم أو المنكسر فى هذه البلدان ، أضحي جازها للاستقبال والامتثال لهذه المنظومة .

٨- تعكس ارادة الهيمنة على العالم :

وهي ارادة تنفيا توحيد العالم فيما هي فى الحقيقة تشقتة أو تعيد تنضيد مصفوفات تبعيته المتدرجة على أساس جديد .

وتم تصور خاطئ هنا يخلط بين العلمة والعلمية ، نجده لدى جيندز حين يعرف العلمة على أنها : «تكثيف للعلاقات الاجتماعية العالمية ، التى تربط المجتمعات المحلية بطرق تجعل أحداثها تتشكل بفعل الأحداث التى تقع على بعد أميال ، والعكس صحيح» (٢٢) ، أو لدى روبرتسون التى يعنى بها تحويل العالم إلى مكان واحد ، يتسم بدرجات من الاعتماد الحضارى والمجتمعى المتبادل ، ومن الوعى بمشكلاته (٢٣) . ذلك أن الفارق قائم بين العلمة كفعل هيمنة يقوم على نفى الآخر ، وبين العالمية كقوى إنسانى لتفتح وتشجيع أهداف وتشوفات الجماعة البشرية ، بما يحقق شرط تواصلها ووحدتها ، وهو ما ذكره جان بودريار J.Baudrillard حين لاحظ أن العلمة لاتسير فى خط متواز مع العالمية ، « فالعلمة تخص التكنولوجيا والسوق والسياحة والمعلوماتية ، فيما العالمية تخص قيم حقوق الإنسان والحريات والشفافة الديمقراطية» (٢٤) .

ثالثا : العلمة فى الفكر الغربى :

ومنذ الستينيات ، بدأت ارهافات الحديث حول العلمة فى الفكر الغربى ، متخذة منحنيين يتقاربان ويتميزان : علمى ، وأيديولوجى .

المنحى الأول ورد فى إطار العلوم الاجتماعية ، وبخاصة مع موجة الاهتمام بعلم اجتماع البنى الكونية والدولية Sociology of Global and Interational Structures and Processes كما عبر عنه لاجوس Lagos (١٩٦٣) ، وجالتونج Galtung (١٩٦٦) ، وهوروفيتس Horowitz (١٩٦٦) ومور Moore وروبرتسون Robertson (١٩٦٨) ، وجندر فرانك

A.G.Frank (١٩٦٩)، وبيمارسونسونسنز
T.Parsons (١٩٧١)، وجرى تطويره بصورة واضحة
فيما يتعلق بموضوعات التنمية والصنيع والتحديث التي
اُختبرت بشكل أكبر على المستوى الكوني، وكانت
تقبل تنم دراستها إما على المستوى المحلي أو
القيومي (٢٥).

أما المنحى الآخر الأيديولوجي، فقد مارس نقاشاً
حول دينامية النظام الرأسمالي، والعدى الفائق الذى
يمكن أن يحققه بفعل الثورة العظمى والتكنولوجيا، وتم
فى إطاره صوغ منظومة مفاهيمية من قبيل : مفهوم
«المجتمع ما بعد الصناعي» Post- Industrial
society لمانيل بيل D.Bell، ومفهوم «مجتمع
الرفء» the affluent society لجورج جالبريث
J.Galbraith، ومفهوم «القرية الكونية» the global
village لمارشال ماك لوهان M.Mcluhan، ومفهوم
«عصر التكنوترون» The technotronic لزيجنو
بريجنسكى Z.Brezekinski، وكلها تصب فى مجرى
التشوير بآزهار النظام الرأسمالي .

وهكذا إذا لم يكن ثمة اسم اصطلاحى للعولمة
خاضع فى أجنحة الفكر الاجتماعى الغربى حتى وقت
قريب ، فإن هذا لا يعنى خلوه من مسنده . ذلك أن غياب
الذالى الذى يعين الاسم الاصطلاحى تهيئنا صريحاً ،
يجب ألا يفهم باعتباره دليلاً على غياب المعدل أو
المعدول المعرفى الذى يتصل به ، أى المنحى .
ومع ظهور كلمة «العولمة» بداية الثمانينيات ،
وتطورها بعد ذلك ، انتهالت الكتابات حولها ما بين
خطابات كونية تآزرها ، وأخرى مرواحة وناعدة .

١- العولمة والخطابات الكونية :

فلقد أفع تحول السوق الرأسمالية ، ومجريات بالغة
الدينامية والتناقض لعالم يقف على غصبات ألفية ثالثة ،
وغياب خيارات أخرى تنافس النظام الرأسمالي عقب
منوط الاتحاد السوفيتي ، وإعلان النظام العالمى الجديد
، إلى تضامنه الحوار حول العولمة وأزمة الحداثة والتقدم
التاريخي والحلاقة بين الحضارات والانتقال نحو نظام
جديد ، مما حدا ببعض المفكرين الغربيين إلى التميل
نحو بقاء خطابات كونية ، تحاول اكتشاف ضيق ومعان

لحسيرة التاريخ وقوانينه واتجاهات تطوره القادم .
وتبدو هذه الخطابات فى أعمال يقف على رأسها
مولفات ألفين توفلر A.Toffler حول الموجة الثالثة
وحضارتها ومجتمعها ، وكتابات جان فرانسوا ليوتار
Jean-Francois Lyotard حول ما بعد الحداثة ، وعمل
فرنسيس فوكوياما Fukuyama عن نهاية التاريخ ،
وكتاب صمويل هنتنجتون S.Huntington عن صدام
الحضارات ، وبحوث ديفيد روثكوف D.Rothkopf عن
الدور الأمريكى فى العولمة ، وأطروحة بول كيندى
P.Kennedy عن الاعداد للقرن القادم . وهذه الأعمال
وغيرها ، تأتى ضمن سياق المشروع الفكرى فى الدول
الرأسمالية ، لفهم طبيعة اللحظة المستخدمة ، واستكشاف
أفاقها ومساراتها وفرصها وتحدياتها .

والواقع أن هذه الخطابات توقع ببصماتها على
تكريس العولمة ، وتغفل تجلباً لحاجياتها ومقاصدها ،
وتغفل على إرادة الهيمنة الغربية ، وتسعى إلى تبرير
الحروب ضد بعض من الدول والشعوب ، وإن اتخذت كل
منها أسلوباً خاصاً فى إطار هذا التوجه ، بما يجيز القول
أنه إذا كانت السوجة الثالثة لدى توفلر بمثابة خطاب
الخطية ، فإن ما بعد الحداثة لدى ليوتار هى خطاب
التكريس ، ونهاية التاريخ كما أورد فوكوياما هى خطاب
التسريح ، وصدام الحضارات عند هنتنجتون هو خطاب
الصراع ، والأمركة عند روثكوف هى خطاب الهيمنة ،
والاعداد للقرن القادم عند كيندى هو خطاب الخيلة .

قد تختلف هذه الأطروحات فيما بينها حول هذه
الفكرة أو تلك ، لكنها كلها تمتلك توافق الاتفاق على
تكريس انهاء الاشتراكية كحركة وفلسفة ، فالمهم أن تتم
الملاحاة حول أى المنبل أكثر صلاحية لترسيخ
الرأسمالية ، كى يبدو الحديث فى اهاب هذه الملاحاة
عن الاشتراكية حليفاً طواه التاريخ ، وهو مايجوز أن يكون
رباً على ما طرحه ابن عوى محمد عابد الجابري ، حين
يدكر : «أن الصراع لا يعلك إلا أن يستغرب ويتسامح» ،
لماذا لم تعقد ندوات علمية للبحث فى أسباب انهيار
الماركسية ؟ هذه الأيديولوجيا العلمية التى كتب فيها
وعنها ، معها وضلعها ، مالا يخص من الكتب
والمقالات والدراسات الأكاديمية وغيرها ، فضلاً عن ما

كتبه ماركس نفسه ، وهو كثير ، وجله على مستوى من التحليل رفيع (٢٦).

٢- العولمة والمرايا المتعكسة:

ومع انحسار موجة الخطابات الكونية ، بدأت تتعالى منذ منتصف التسعينيات أصوات الباحثين والمهتمين الغربيين بالعولمة تتخاط وتنفرد ، تتشابه وتتخالف ، تتباعد وتتلاقى ، تؤيد وتعارض ، تهدد وتهادن ، وتتطاول وتتواضع ، فى موزاييك يكاد الظن به مدبرا ، غايته اضعاف المقاومة الوطنية لأشكال الهيمنة الجديدة ، اتاحة لفرصة زرع أفكار أخرى ، عن طريق تسليط مرايا ضوء متعكسة تعنى العيون ، حتى يتم ترتيب البيت الكونى .

وفى إطار هذا اللفظ ، تدور الملاحاة حول العولمة : حقيقة أم خرافة ؟ حقيقة ملاء أم قطيع الكرونى ؟ فرص وأعدة أم مخاطرة مهددة ؟ فهناك ، مثل روثكوف ، من يكرس للعولمة ، بل ويندد بمعارضيه ، فينعتهم بالديماجوجيين (٢٧) . فيما يشكك بول هيرست P.Hirst وجرهام تومبسون G.Thompson فى وجود العلومة من الأساس ، فى حديثهما عن «خرافة العولمة» وأسطورة العولمة (٢٨).

ومن ناحية ثانية ، هناك مثل بنيامين باربر B.Barber من يصور العولمة أو السوق الكونية ، والذى يسميها «عالم ماك» Mc World على صورة زاهية: «كلوحة لموج بالحركة ، نرى فيها تلك القوى الاقتصادية والتكنولوجية والإيكولوجية المنطلقة ، التى تتطلب التكامل والتوحيد ، وتفتن الشعوب فى كل مكان بالموسيقى السريعة وأجهزة الكمبيوتر السريعة والوجبات السريعة » (٢٩) ، فمما يصور توماس فريدمان Th.Friedman سوق العولمة كقطيع إلكترونى من متاجرين مجهولين بالعملات والأسهم وسندات المشاركة ، يجلسون وراء أجهزة الكمبيوتر التى تحول اهتماماتهم إلى سلسلة لامتناهية من الرموز والاضمحلات.

ومن ناحية ثالثة ، هناك من يتحدث عن الفائزين والخاسرين بسببها ، أو نحو الحدود ونقل السلطة المخولة إلى الدول الوطنية لمنظمات إقليمية وعالمية ، مثلما

تحدث كينيثى أو ماى K.Ohmae (٣٠) ، فيما يذهب ماك كجرو A.McGrew إلى أن العالم سيظل منظما فى دول ذات سيادة (٣١) . هل تراها الجوقة حين يعلو ضجيج آلاتها للتغطية على نثار الصوت ؟

٣- نقد العولمة:

على أن الأمر لم يخل من نقد محاولات تكريس العولمة فى أدبيات الفكر الاجتماعى الغربى ، وهى محاولات تتجاوز يترجران P.Gran ، أحد أبرز المؤرخين الأمريكيين المشتغلين بالتاريخ الاجتماعى ، مجرد النقد ، إلى تخطئة الاعتقاد بعدم وجود بديل لمفهوم العولمة ، واعتباره المفهوم الوحيد القائم ، أو الانساق وراء زعم أن الرأسمالية أضحت فى إطاره أكثر تطورا وعالمية وتديلا ، انطلاقا من أن هذا الزعم ، لدى جران ، يمكن أن يبرر ويسوغ قبول المفهوم (٣٢) .

من هذه المحاولات الناقدة ، ماجاهر به الفيلسوف الفرنسى جاك ديريدا J.Derrida ، حين وجه اتهامات عشرة مشهورة للعولمة ، تحت مسمى «كوارث النظام العالمى المعاصر» ، وهى لديه: البطالة ، الاقصاء الجماعى لمواطنين بلا مأوى من كل مشاركة فى الحياة السياسية ، المنافسة الاقتصادية ، عجز السيطرة على تناقضات السوق الحرة ، تفاقم الديون الخارجية ، صنع الأسلحة والاتجار بها ، توسع نشر الأسلحة النووية ، الحروب الأهلية ، ظهور الدول الشبكية للرأسمالية مثل المافيا وكالات المخدرات ، وهيمنة الغرب على تفسير وتطبيق القانون الدولى (٣٣) .

وتحدث فالرشتاين E.Wallerstein عن عجز النصر أو الاكتمال الذى تواجهه الرأسمالية ، حيث وصلت اليوم إلى حدودها القصوى ، ومن ثم فمعضلتها ليست فى اخفاقها ، وإنما فى نجاحها. فهى تقتل نفسها بالنجاح ، وتتجه نحو التدمير الذاتى من جراء انجازاتها نفسها (٣٤) .

ورهن برتران بادى B.Badie العولمة بالتنافر وعدم الملاعة والخلاخلة والأثنية وزيادة حدة المنازعات ، فهى: «حين تعجل بتوحيد العالم ، فإنها تحيد ظهور التفرقات وتزيد تأكيدها. وحين تمنح النظام الدولى مركزا للسلطة مربيا أكثر من أى وقت مضى ، فإنها تتجه

والتيبة.

الدرية في كلتا الحالتين ، وفي حالات أخرى ، تأخذ دوما في اعتبارها أن تبادل بظهور مزايا المفهوم يواز من يتوجه لهم ، ولايستتبع هذا بالطبع أنها ستكون مضطرة للسير في هذه السكة فيما بعد ، حين يضحى الإعلان عن النوايا قسريا ، ضمن إطارها الواقعي والخطابي المتعين .

فماذا عن العولمة ؟ هذا المفهوم المرواغ ، الذي بدأ يكثر استعماله ، ويقبل التوافق على ماهيته . ان الأمر لا يختلف لدى سمير أمين حول خطاب هذا المفهوم المزدوج والغيبي : « حيث يستمر التشدد بالأخلاق والحق والعدالة ، من أجل تقنين الدفاع الوقع عن المصالح المستترة » (٢٨) ، « ولأحول اقصائه لكلماه ومصطلحات تسمى الأشياء تسمية أخرى لانتفق مع مقاصدها » (٢٩) .

وربما يبدو ضروريا ، وقبل مناقشة مسألة العولمة كما صاغتها استجابات المثقفين العرب ، أن نسائل السياق الذي اندرجت ظروف انتقالها اليها فيه ، أن على المستوى الاجتماعي أو الثقافي ، بما قد يزيد في استيضاح هذه الاستجابات ، عبر الاستشهاد بالمنحنى التاريخي العربي المعاصر منذ ما بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣ حتى اليوم .

١- الواقع الاجتماعي :

لنبدا بالتعرف على هذا الواقع ومساوئه ، طالما أن البنى الاجتماعية هي التي تحدد في الأساس شكل الاستجابة للعولمة وحدودها . يعزز النظر إلى هذا الواقع جملة من الشواهد الشاخصة والمعطيات الجارية ، تؤسس له وجوها ثلاثة متداخلة : فمن ناحية ، تسجل المنطقة العربية تراجعا في معدلات النمو والاستثمار والدخل وازدياد التضخم ، وارتفاع المديونية ، والمعجز الغذائي ، وتناقص حصتها من التجارة العالمية ، وتدني مجالات التعاون الاقتصادي بين أقطارها (٤٠) .

ومن ناحية ثانية : فالتمييز واضح في توزيع الدخل على المستوى القطري ، بين بلدان قليلة السكان وغزيرة الدخل الفردي الاجمالي (يبلغ ...١٦٠ دولار شهريا في الامارات) ، وأخرى شديدة الكثافة السكانية ومتدنية

نحو زيادة حدة تنازعاته وشدة صراعاته . وحين تسمى نحو وضع نهاية للتاريخ ، فإنها تمنحه فجأة معاني متعددة ومتناقضة (٣٥) .

وانطلاقا من البعد القيمي الأخلاقي ، ذهب سيرج لاتوش S.Latouche إلى التساؤل عن قدرة العولمة على الاستمرار وعلى إعادة إنتاج نفسها ، في ظروف أضحت القيمة الأساسية خلالها للمال ، وماينتج عن جمعه من فساد يمثل سمة بنوية مؤكدة ، هيأها البروز الطاغى للشركات المتعدية الجنسية ، والتهديد الذي تمثله تكنولوجيا خارج حدود السيطرة ، وفساد النخب السياسية ، وتدني الشعور المدني ، ونهاية التضامن الذي نظمت دولة الرفاه ، والنمو الكوني للمتاجرين بالمخدرات ، مما يؤدي لديه ، وبطريقة شبه آلية ، إلى التمرکز حول مصالح أنانية ، ومن ثم إلى أزمة أخلاقية (٣٦) .

كذلك فضح ريتشارد بارنت R.Barney وجون كافاناخ Cavanagh ، الامبراطوريات الامبريالية ، الممثلة في الشركات المتعدية الجنسية ، ودورها في تعميم البطالة والتضخم وتوريد الأغذية الفاسدة ونفايات الأطعمة والصناعات الملوثة للبيئة إلى البلدان النامية ، وايصالها لثلثي البشر على الأقل إلى درجة من الفقر ، بانوا معها محرومين من أي شيء (٣٧) .

رابعا : انتقال العولمة :

هذا التراكم الفاض من الخطابات والردائات والنقدات حول العولمة في الفكر الغربي ، ماذا كانت كيفيات استقباله لدى المثقفين العرب ؟

لقد لوحظ دائما أن المفاهيم المعبرة عن حالات التحول الاجتماعي لاكتشف القناع عن وجهها بوضوح في البداية . هكذا كان الأمر في الاتحاد السوفيتي نهاية الثمانينيات ، وقبل الاطاحة به ، مع مفاهيم « إعادة البناء » Perestroika و« المصارحة » Glasnost ، وهو نفس ماحدث في مصر منتصف السبعينيات مع مفهوم « الانفتاح الاقتصادي » ، الذي بدأ تناوله منذ ربيع ١٩٧٣ ، بزعيم تنظيم قدرات الاقتصاد المصري ، وزيادة الدخل القومي ، ورفع مستوى المعيشة ، وتحقيق الكفاية الاقتصادية لكل المواطنين ، وإخفاء قصده الحقيقي في وضع المجتمع على طريق الرأسمالية

الدخل الفردي (أقل من ٥٠٠ دولار في السودان ومصر واليمن (٤١) وواضح أيضا على المستوى الطبقي في ازدياد حدة تفاوتاته ، وتدهور مستوى معيشة المنتجين المباشرين ، وتدنى اشباع احتياجاتهم الأساسية ، مقابل مظاهر الاستهلاك الترفي والبذخي لبعض الفئات ، مما هيا المناخ للاحتقان الاجتماعي والسلوك الاحتجاجي العنيف .

ومن ناحية ثالثة : فإن سياسة تغييب دور الجماهير الشعبية ، وتحويلها إلى مجرد متلقية لا ذوات عارفة ، أدت إلى أمية تصل نسبتها حوالي (٦٠٪) . وإلى انخفاض مشاركتها السياسية وضمان حقوقها في التعبير والحركة والتنظيم ، وإلى قلة الانفاق على البحث العلمي والتطوير التكنولوجي ، حيث نسبة ما ينفقه العالم العربي على البحث العلمي لا يتجاوز (٠.٢٪) من الدخل القومي ، أي نحو دولارين للفرد في السنة (٤٢) .

ومن ناحية رابعة : يبدو احتقان المشهد السياسي ، نتيجة تآكل شرعية الدولة القطرية ، وازدياد ضغطها على المجتمع ، وتوجيه المزيد من الانفاق الحكومي على أجهزة الأمن والمخابرات والقضاء الاستثنائي والمحاكم العسكرية مضافا إليه تقليص الحماية عن الفئات الفقيرة ، واستمرار حصار العراق وليبيا والسودان وجنوب سوريا ، واعتماد عدد من الأقطار على استيراد أمنها من الخارج ، والاسباغ المقنن لطبائع الاستبداد ، ومحاوله تكريس السلام الكاذب ، وزيادة الارتكان للمنتروبول ، مادام : «سوط الضرورة وسكينة المغلوب قد أرغمها على ذلك» يقول تروتسكي L.Trotsky (١٣) .

ولقد يكفي للدلالة على سيادة هذا المناخ ، ماوردته لؤي أدهم في معرض حديثه عن البرامج والإصلاحات التي يشترطها صندوق النقد الدولي والبنك الدولي على الأقطار العربية ، مذكرا أن مايميز هذا التدخل ، هو أن ممارسته تتم في جو من التكتّم الشديد ، وهو تكتّم تشترطه هذه المؤسسات ، بحيث إن تحديد الإصلاح الاقتصادي كفلسفة وأولويات وأهداف ومراحل لم ينجم من نقاش ديمقراطي حر ، كما لم يتصف بالمكاشفة والشفافية ، ولاشاركت فيه المجالس النيابية والمعارضة

الوطنية والمنظمات الأهلية ، وهو مايناقض مبدأ الديمقراطية(٤٤) .

٢- المشهد الثقافي :

والواقع أن النهج البراجماني الذي اتخذه الأنظمة العربية خدمة لمصالحها قد أدى إلى توظيف العناصر المؤلفة للبعد الثقافي في رسم حدود مجتمع تجرّدي ، لم يستوح دلالات مجتمع فعلي يسير وفق علاقاته التاريخية والاجتماعية ، وإلى إيلاء أهمية ثانوية للرؤية الكلية في العمل العربي ، لحساب نظرة تجزئية ، وجدت في الجري وراء النجاعة والمردودية هدفا لها .

لقد مثل اللاحق أسلوبا ميّز علاقة الأنظمة العربية بالثقافة ، حين أغفلت هذه الأنظمة النظر إلى التنمية كنموذج ثقافي يستجيب للطلعات والاحتياجات الحية للجماهير ، فأخضعت برامج التنمية لأساليب الإجراء الفني ، والقرار الفوقي ، والتمركز البيروقراطي - bureau cratization ، وكلها كما يذهب إيمرنشستات E.Eisenstadt ، تحتوي على تنظيم صارم متعاطم regimentation لبعض مجالات الحياة الاجتماعية ، ووضع أهداف وخدمات المؤسسة لمصلحة قوى وتوجهات مختلفة (٤٥) . وكذلك حين غلبت الاعتبارات الاقتصادية ، فنظرت إلى الثقافة باعتبارها «الجوانب غير الاقتصادية» ، أو أدرجتها في المعادلات الاقتصادية ، وعدلت فيها بما يتفق مع أوجه استخدامها المزمع ، مع ما صاحب ذلك من نزوع إلى اختزال الواقع وتهميش الثقافة ، وبالتالي إلى التشكيك في دورها فيما يتعذر اغفالها .

وهكذا لم توفر الأنظمة شروط ربط الثقافة بالتنمية ، بأن تقوم الثقافة بدورها كناظم فعلي وإطار مرجعي وناقد يومي للتنمية في كل ممارساتها ، مما أدى إلى خلق تنمية مشوهة وغير متوازنة ، وإلى فشل برامجها وعجزها عن تلبية المتطلبات الأساسية للجماهير ، وإلى ركن الاهتمام بالشأن الثقافي على تخوم «العمران» ، أي خارج التنمية ، حيث اعتبر حل هذا الشأن متوقفا على الإكثار من مراكز التكوين والتربية والثقافة الجماهيرية والوسائط الإعلامية تلك التي تمارس دورها في حقن الجماهير بالصور الموحدة .

وتم محاولتان قَدَمتا للتعرف على اتجاهات هؤلاء المثقفين نحو العولمة: الأولى محاولة ماهر الشريف، ويصنف غيرها تعامل تيارات الثقافة العربية مع هذه الظاهرة، من خلال مواقف أربعة رئيسية: موقف تقليدي يرفض العولمة من حيث المبدأ، ويرى الحل في حماية الهوية بالانغلاق على الذات وإحياء الموروث الثقافي القديم. والثاني يتجاوز مسألة الهوية وينشغل بتغيير علاقات المعرفة والثروة والسلطة، بما يقربه من الاسهام في تغذية أفكار العولمة. والثالث يرفض ويقاوم مظهر العولمة الحالي، وينطلق من مفهوم «الهوية الثقافية»، في طموح لخلق تكامل بين الثقافات وبناء مستقبل إنساني أفضل. أما الموقف الرابع والأخير، فينبهنا قطاع واسع من المثقفين العرب، ممن يرون في العولمة شكلا من أشكال الغزو والاختراق الثقافي، بما يكرس من إعادة إنتاج لنائية التقليد والمعاصرة، ومن ثم يدعو أصحابه إلى الاستقلال الثقافي العربي في مواجهة هذه الهيمنة^(٤٧).

أما المحاولة الأخرى، فقدمها السيد يسين، وصنف فيها اتجاهات المثقفين العرب نحو العولمة، من خلال محكات الرفض والقبول والنقد: «فهناك اتجاهات رافضة بالكامل، وهي اتجاهات تقف ضد مسار التاريخ، ولن يتاح لها النجاح. وهناك اتجاهات تقبل العولمة من دون تحفظات باعتبارها لغة العصر القادم، وهي اتجاهات تتجاهل السلبات الخطيرة لبعض جوانب العولمة. وهناك اتجاهات نقدية تحاول فهم القوانين الحاكمة للعولمة، وتدرك سلفا أنها عملية تاريخية حقا، ولكن ليس معنى ذلك التسليم بختمية القيم التي تقوم عليها في الوقت الراهن، والتي تميل في الواقع إلى إعادة إنتاج نظام الهيمنة القديم، وتقديمه في صورة جديدة»^(٤٨).

والحق أن الاتجاهات المقدمة عبر هاتين المحاولتين تظل أقرب للصيغ العامة، مالم تتوجه نحو سبر الاختيار العملي للعولمة، القائم على تدابير محددة للفعل الاقتصادي والسياسي والثقافي، بما يشي أنها تعبر في العمق عن اتجاهات قوى اجتماعية بعينها، تحاول كل منها أن تجد سندا لتبريراتها وتمكنا لتصوراتها.

وتم تحرّر لا بد من إيراد هنا، يكمن في أن تسارع

ذلك أن هذه الأنظمة قدمت مسألتي الحكم وبناء الدولة، على أن تكون الثقافة مطية أو خادما لهما، إما بارتهاها في دائرة العمل السياسي المباشر (مراقبة التعليم ودور العبادة، الرقابة على المطبوعات، المصادرة، تشريعات تحد من حركة المثقفين، الزج بالكتاب في السجون، تقنيات رسمية معززة بدروس في الحس الوطني تستهدف محاولة إقالة تجارب التنمية من عثرتها...). أو بايكالها إلى متخصصين بيروقراط، مما أفقدها في الحالتين من قيمتها، وأدى إلى تهاوى الصلة بين الإنسان العربي والركائز العقلية والنفسية التي تعطي هويته وانتماءه، وترفده بالكليات دافعه الذاتي، وأفسح المجال لسيادة مناخ الضمور الثقافي، والنشاز المعرفي، وشح عمليات التأسيس، وعدم الاستيعاب النقدي، والوثوقية بطابعها الاسقاطي والاختزالي والآلي، مما نتج عنه وضع كافة المفاهيم على محك المسائلة والتأويل^(٤٩).

خامسا : المثقفون العرب والعولمة :

ولعل المثقفين العرب لم يواجهوا قبلا تساؤلات على قدر عال من الكثافة والجِدال، كما يبدو في الراهن بإزاء العولمة، بالنظر إلى ما يتجسم في أساسها من اغترابات ومخاطر، باتت تأخذ بخناقهم، وتضمهم قبالة أسئلة صعبة: هل هي مرحلة أخرى من مراحل التطور التاريخي؟ نظام جديد؟ وهل لها سوابق تاريخية؟ هل هي مرشحة للاستمرار والبقاء، أم مجرد طارئ تاريخي عابر؟ هل اكتملت أبعادها، أم لازالت قيد الإنشاء والتشكل؟ في أي اتجاه يمكن رصدتها؟ أيديولوجيا جديدة، أم عملية جارية؟ حركة استعمارية، أم تحررية؟ ماهي نتائجها ومرتبتها بإزاء الواقع العربي؟ ما الذي تعولم لدينا حتى الآن بالضبط؟ وكيف؟ وما التغيرات التي أدخلتها وستدخلها على حياتنا؟ وما أثر ذلك على البنى الاقتصادية والسياسية والثقافية القائمة؟ وأخيرا، ما السبيل إلى موقف منها؟ أهمالها، التوفيق معها، أم القبول غير المشروط بالكليات وتجلياتها؟

هذه الأسئلة ومخارجها، لاشك أنها محكومة بالجدال والتفاوض، وإن بدت ضرورة امتلاك المثقفين العرب لأجوبة عليها.

مستجدات العولمة وتنشيطها ، وعدم وضوح كافة أبعادها ، أدعى إلى عدم الجزم بوجهات نظر قاطعة ، لم تتحدد بعد ، لهذه القوى بإزاء العولمة ، بل ويتباين آراء ممثلي كل قوة منها .

لنعاين إذن اتجاهات هذه القوى ومواقفها ، إن على مستوى منهجيتها فى التعامل مع مفهوم العولمة ، أو توصيفها ، أو تأثيراتها .

١ - اليسار :

ولم تصور شائع فى العديد من الكتابات العربية ، يوحى برفض القوى التقدمية العربية للعولمة وإدانتها ، والاكتفاء بتصويرها كحصيلية مخططات معادية لن تجلب سوى الشر للشعوب ، وهو ما يخطئه اختلافهم حولها . فمحمود أمين العالم يرى فى العولمة ظاهرة موضوعية تاريخية ، تعبر عن اتجاه لوحدة الإنسانية ، رغم ما فيها من جرائم وشراسة ناتجين عن سيطرة النظام الرأسمالى العالمى رانها ، ومن ثم يبدو دور القوى التقدمية فى مقربتها وأنتنتها (٤٩) . ان العالم هبنا يحتذى موقف ماركس وانجاز منتصف القرن التاسع عشر من عمليات التدويل التى كانت تجرى أيامها ، فاعتبرها ، كما ورد فى «البيان الشيوعى» ، عملية تتسق مع إعادة الإنتاج الرأسمالى ، وأن الوقوف بازائها محاولة خاسرة ، وطرحاها فى إطار البديل المستقبلى للرأسمالية .

وعلى الجانب الآخر ، هناك من التقدميين العرب من ينظر إلى العولمة كرهان أو إطار لم يكتمل بعد ، وهو ما يتضخ لدى سمير أمين الذى يرى أن ما يبدو حتميا فيها هو «امبراطورية فرضى» (٥٠) .

وتقوم منهجية اليسار العربى فى النظر إلى العولمة على استيضاح الأسس الفلسفية والتاريخية التى أنتجت فى سياقها ، ثم التعرف على الخلفية السياسية التى توطر مجالها ، منتهيا إلى محاولة إعادة بنائها داخل شروطها الحالية ، وهو ما يبدو فى كتابات سمير أمين التى ترى العولمة كمجرد مرحلة تاريخية جديدة للنظام الرأسمالى العالمى ، تقوم على مضاعفة وتعميق الاستقطاب بأشكال جديدة بين بلدان المركز والأطراف (٥١) . ولدى صادق العظم الذى يعاينها كنمط للنشاط المعاصر لرأس المال ، أو بتعبيره : « وصول نمط الإنتاج الرأسمالى إلى

نقطة الانتقال من عالمية دائرة التبادل والتوزيع والسوق والتجارة والتداول ، إلى عالمية دائرة الإنتاج وإعادة الإنتاج ذاتها .. أى رسملة العالم على مستوى العمق » (٥٢) .

وبهذه النظرة ، يخطئ العظم مقولات سمير أمين ، بل ويدعو إلى إعادة نظر جذرية فى نظرية التبعية ، انطلاقا من عدم لحظها النقلة النوعية للعولمة ، حين توقفت هذه النظرية عند مستوى التبادل والتوزيع والسوق والتجارة بين المركز والأطراف ، فيما العولمة تجاوزت هذا المستوى إلى دائرة الإنتاج وانتشارها (٥٣) .

على أنه ، ورغم اختلاف اليسار العربى فى تفاصيل النظر إلى العولمة ، فإنهم يتفقون على اعتبارها نقلة نوعية جديدة فى حياة الرأسمالية التاريخية .

٢ - الليبراليون الجدد :

أما الليبراليون الجدد ، فرغم تراوحهم بين تأييدها الفارط والتحوط لمخاطرها ، فمعميون فى الأساس بالتعرف على الفرص التى يمكن أن تتيحها العولمة (٥٤) . من هنا رهنوها يسقوط الحواجز المذهبية والأنظمة الشمولية ، ورواها طرق نجاة لحل مشاكل العالم وإنقاذ المركبة الفضائية الأرضية ، وبانحة لمزيد من الاستثمار الأجنبى ، والاستقرار السياسى ، وتكريس حقوق الإنسان ، والخبرات التكنولوجية والمعلوماتية ، وبناء قاعدة تحتية لشبكة مواصلات واتصالات ، وتأسيس نظام مالى ومصرفى ، وإمكانية لاستنفار رأس المال المحلى وتعبئة التكنولوجيا السائدة .

ومع أن هذه النتائج لا تنشأ بشكل عفوى أو حتمى من العولمة ، فإنه يتم عبرها إخفاء عورة الممارسات الفعلية للعولمة (إعادة ترتيب مجتمعات الأطراف وفقا لمصلحة المترولوج ، إحكام حلقات التبعية المالية والتجارية والتكنولوجية ، اتساع ضعف القدرة على اتخاذ القرار السياسى الوطنى ، عدم التلازم بين اقتصاد السوق والديمقراطية ، حيث سيطرة هذا الاقتصاد لم يستتبعها تقدم محسوس فى مجالات الحريات السياسية والمشاركة وتداول السلطة وأحرام حقوق الإنسان ، فضلا عن تواضع التأثيرات الإيجابية للخضوع للاقتصاديات (السوق) ، والأنشطة الأخرى غير الأخلاقية (تجارة المخدرات ، نقل النفايات النووية ، المافيا ، الفساد) ، فى طقس

تزويرى مغمم بالتلفيق ، يقوم به الوكلاء المحليون ، ممن وفرت لهم مؤسسات العولمة العلمية والسياسية والاقتصادية مجالا للأعمال الاستشارية وغيرها .

٣- القوميون :

واعتمد القوميون تحيين المفهوم فى دائرة العمل العربى وتوجهاته ، بعد موضعه فى إطار نقدى ، يلفت النظر إلى آثاره السالبة على المجتمع العربى ، والكائنة فى نفى «الأخر» العربى ، واختزال تاريخه ، وهرن حاضره .
فصالح قصوة يعاينها فى : «غياب البعد الوطنى أو القومى كفاعل مؤثر كما كان الحال فى الرأسمالية السابقة . فالمؤسسات أو الشركات العابرة للقارات تخترق وحدة الدول القومية ، وتقوم بتحطيم قدرات الدول على مواجهة الغزو الجديد الناتج عن قوانين السوق ، وتضخيم الصراعات والتزاعات المناوئة للدولة ، مثل المشاكل العنصرية والدينية لصالح تفكيك الدول ، وتحويلها إلى دويلات عاجزة أمام سيادة السوق العالمية » (٥٥) .

وبراها محمد عبد الشفيق عيسى كمشروع لم تكتمل بعد ملامحه القاطعة والنهائية ، يقوم على آليات ثلاث يجرى تفعيلها على مستوى العالم ، هى : الرسمة Capitalization والفسرنة Westernization ، والأمركة Americanization ، فى محاولة منها لفرض نموذجها على العالم العربى ، بواسطة نشر علاقات الإنتاج الرأسمالية ، وفرض النظام الغربى ، وتكريس الدولار وحرية التجارة (٥٦) .

ويعتبر عزيز العظمة مشروع الشرق أوسطية أكثر من مجرد نظام إقليمي ، فهو يتوافق لديه مع مقتضيات الشكل الجديد من العولمة (٥٧) ، ويؤازره فى ذلك جلال أمين الذى رأى هذا المشروع كعولمة مصغرة (٥٨) .

٤- الاسلاميون :

أما الاسلاميون ، فهما كانوا الأسبق فى تكريس «عولمة دينية» خاصة ، انطلاقا من أن العالمية سمة أصيلة للإسلام . فمن ناحية ، نهبت الوفرة وخشية ضياعها الإسلام النفطى إلى حالة التشويه البنائية التى ينتجها النشاط العالمى لرأس المال فى البلدان النامية ، فمارس العولمة فى المجال المالى والمصرفى ، بواسطة تدوير فوائض النفط العربية والإسلامية ، التى أعادت إلى

المصارف سطوتها فى عمليات اقراض الدول منذ نهاية السبعينيات ، بعد أن شهد العالم تحولا فى هذا المجال إلى التمويل بين الحكومات والدول . ولم تكن المصارف اللاربوية الإسلامية إلا الأخطبوط المالى المستفيد من لبرلة أسواق المال وفقدان الدول الوطنية القدرة على التحكم فى تدفقات الأموال عبر العالم (٥٩) .

ومن ناحية أخرى ، لجأ الإسلام النفطى إلى «أسلمة المعرفة» منذ مطالع السبعينيات ، كنوع من سياسات الهوية ، فأنشأ العديد من المؤسسات والتنظيمات ، مثل «المعهد العالمى للفكر الإسلامى» بواشنطن عام ١٩٨١ ، و«رابطة العالم الإسلامى» و«المؤتمر الإسلامى» وغيرها .

ويمكن القول أن الإسلاميين بعامة لم تجذبهم عولمة الثقافة ، وإن استخدم بعضهم وسائلها الحديثة وشبكات الانترنت للدعاية لأنفسهم وترويج خطابهم ، بل وحتى التنسيق بين أجنحتهم ، وهو ما لاحظته بنيامين باربر حين ذكر أن هذه الحركات تستغل منجزات التقدم التكنولوجى للعولمة ، فى تعزيز قدراتها على التعبئة والتنظيم والحد (٦٠) .

ويلمس حيدر إبراهيم هذه المعضلة ، حين يوضح ممايزتهم بين جانب مادى فى العولمة يمكن لهم قبوله ، ويتصل بالسوق والاقتصاد والمال والتكنولوجيا ، وبين جانب روحى يرتبط بقضاء القيم ، ويمثل ميدان الصراع الحقيقى ، إضافة إلى قيام العولمة على التعددية ، فيما الثقافة الإسلامية تقوم على الوحدة والتوحيد (٦١) .

ولهذا السبب يتراوح الخطاب الإسلامى بين الإفادة من العولمة ورفضها : فعلى جانب ، هناك مثل عبد الوهاب المسيرى من يبشر بخطاب إسلامى جديد مركب ، يؤكد ضرورة المساواة بين الرجل والمرأة ، وبين أعضاء الأغلبية والأقلية ، وي طرح رؤية للعدل الاجتماعى وللعلاقات الدولية ، وعند جماهيره ضد الاستهلاكية اللعينة (٦٢) . ويجد هذا التوجه تعبيره فى كلمات المفكر الشيعى اللبنانى محمد حسن الأمين ، والتى ترى : «أن زمن العولمة أفق جديد من الأفاق التى يطرحها هذا العالم ، أمام طموح الإسلام نحو الحصول على مواقع التأثير ومواقع الفعل والمشاركة فى بناء هذا العالم

الجديد» (٦٣). وعلى جانب آخر، يبدو الرفض الذي يمارسه فصيل إسلامي يتمسك بالأصالة، باعتبارها درعا لدرء أخطار العولمة، وهو ما يتضح لدى برهان غليون الذي يعاينها باعتبارها الاسم الحركي للأمركة (٦٤)، ولدى عبد الحميد إبراهيم الذي يقدم رؤية يصفها بالوسطية، تقوم لديه على تجاوز المتناقضات، وتستهدف الحفاظ على أصالة مفترضة، وكأن الهوية معطى مسبق، لا شأن دينامي بينه الحاضر المتجدد (٦٥).

عموماً يمكن القول أن الإسلاميين وجدوا أنفسهم مجبرين على الاشتباك مع قضايا العولمة، من أجل صوغ حلول ملائمة لهم، وتخفيف وقعها، وهو مجال تتسع احتمالاته ما بين استيعاب تكنولوجيا الاتصال والمعلومات، لتوظيفها في تطوير توجهاتهم، أو إقامة تحالفات مع الشركات المتعدية الجنسية، أو عدم قدرتهم على إنتاج إجابات ومعان ورموز تواجه تحديات العولمة (٦٦).

سادساً: التحديات:

ولاشك أن متضمنات العولمة، والتحديات التي تحملها، قد دفعت بالمتقنين العرب إلى رصد، وهي تحديات تراها فهمية شرف الدين تضيف إلى المشكلات المترامية منذ القرن الماضي، مشكلات أخرى تتصل بالتغير الكيفي في النظرة إلى العالم وخصوصيات التقدم التكنولوجي الحالي. «فبينما كانت التحديات في القرن الماضي تنحصر في موضوعة اللحاق بالتقدم الذي أنتجته الغرب، أو بموضوعة الهوية بما تحمله من عناصر ثابتة ومتحركة، أصبحت الآن في ظل العولمة المتسارعة في العالم تطل الأسس النظرية للثلاثين معاً» (٦٧). أما برهان غليون، فيوجز التحديات التي يواجهها الوطن العربي في إطار التحولات الدولية الراهنة في تحديات ثلاثة كبرى: تأمين فرص التنمية الاقتصادية والاجتماعية في شروط العولمة، والحفاظ على الأمن والاستقلال الوطني، والاستقرار السياسي (٦٨).

وأياً ما كان الرأي حول هذه التحديات، فإلّا بدى أنها تتصل بالدولة الوطنية والاقتصاد والثقافة والديمقراطية. قد نتلمح تركيز القوميين على مسألة الدولة الوطنية، واليسار على الاقتصاد، والإسلاميين على الثقافة،

والليبراليين على الديمقراطية، ولكنها تشكل في الحقيقة أوجهها متعددة للتحدي، يمكن هنا التعرف على آراء المتقنين العرب بازائها:

١- أزمة الدولة الوطنية:

وينقسم هؤلاء المثقفون بازائها إلى فريقين: الأول يرى في العولمة انتقاصاً لسيادة الدولة الوطنية، وهو ما تلمسه لدى الجابري الذي يرى في أحد معاني العولمة تنازل الدولة الوطنية، أو حملها على التنازل، عن حقوق لها لفائدة العالم، أو المتحكمين فيه (٦٩)، أو لدى سمير أمين الذي يرى أن منطق العولمة كما يمارس الآن، يفقد الدول الوطنية شرعيتها، لأنه يجعلها تخلى عن ضبط الموازين الاجتماعية لصالح الطبقات الشعبية، وعن التدخل في النطاق الدولي باتجاه الدفاع عن مصالحها القومية (٧٠). ويعد جلال أمين فقدان هذه الشرعية، في هدم الأسوار الجمركية، وإلغاء نظام التخطيط، وإعادة توزيع الدخل وما يعطى من دعم للسلع الضرورية (٧١). وبرز رمزي زكي انتقال صناعة القرار الاقتصادي من مستواه الوطني إلى مستوى الدائنتين والمنظمات الدولية في ظل العولمة (٧٢). ويرسم سيار الجميل صورة لمستقبل الدولة الوطنية مع العولمة، على أنها دولة رمزية، تحكم ولا تملك (٧٣). أما الفريق الثاني، فمن رأيه أن سلطة الدولة الوطنية لن تتأثر، بل يراها حازم الببلاوي تزيد ولا تنقص. «ولكن الدولة القوية، وهي تتدخل في الحياة الاقتصادية، عليها أن تتصرف كسلطة لوضع سياسات وتطبيق إجراءات، وليس أن تعمل كتاجر ومنهج إلا فيما ندر وعلى سبيل الاستثناء» (٧٤). كذلك فإنه، ورغم اعتراف خلدون النقيب بأن تأثيرات العولمة ستفصح المجال للحركات الاجتماعية والتجمعات الموازية للدولة في البروز على مسرح الصراع الاجتماعي الطبقي، فإنها برأيه لن تطغى على تنظيمات الدولة الوطنية، والتي سوف يظل لها دور مهم تلعبه في العولمة، كأداة لتنسيق البنى التحتية المحلية، وتهيئة الأجواء المناسبة للعولمة في توفير المناخ الملائم وتأمين الاستثمار، وفي تهيئة القوى العاملة المدربة والقوى البشرية الأخرى (٧٥). واستحياء من فرضية فوكوياما، يسير الباحث السعودي أبو بكر

بأنها : « القدرة على مواجهة الصدمات الخارجية والتحرر من القيود الخارجية . ولايجوز الاستهانة بدور الدولة ، استنادا لسوء ما وقع من البيروقراطيات فى هذا البلد أو ذاك . ولكننا نؤكد إلى جانب ضرورة الدور الفاعل للدولة ، على ضرورة الديمقراطية والمشاركة الشعبية والتعددية السياسية والانتخابات النزيهة والنزاهة ، التى تحد فى مجموعها من خطر البيروقراطية » (٧٩) .

وغيرخاف بالطبع اختلاف توجه الليبراليين العرب ، فى النظر إلى العولمة باعتبارها الحل السحري لكل المشاكل الاقتصادية ، وذلك عن طريق تخفيض قيود التخطيط المركزى ، ودعم آليات السوق الحرة ، والافادة بما تتيحه التكنولوجيا من آفاق ، واقتباس أنماط الاستهلاك السائدة فى المجتمعات الأكثر تقدما ، وبنى الهيكل الاقتصادى للمراكز الرأسمالية .

٣- المحلى والكونى فى الثقافة العربية :

ولعل مايزيد من أهمية علاقة الثقافة العربية بالعولمة ، طغيان مباحكات الطرح الخاطى حولها ، والتى تتراوح بين الدعوة إلى القطيعة مع التراث والارتقاء فى أحضان العولمة ؛ أو القطع مع العولمة والترويج للاستنامة فى التراث ، وإن كان هناك ، مثل فهمية شرف الدين ، من يرى أن الثقافة ليست هى العنصر الأهم فى مواجهة العولمة ، وأن إعطاءها دورا وأهمية ليس سوى هروب من المواجهة فى المجالات الفعلية ، أى الاقتصاد والسياسة والعلم (٨٠) . وخطأ هذه النظرة يبدو فى حمايتها الثقافة كمنظومة رمزية من معارف وآراء وتمثيلات ، تمتلك استقلاليتها بعيدا عن سياق البنية المادية التى أفرزتها .

وعلى جانب آخر ، هناك من المثقفين العرب من يركز على الثقافة باعتبارها الميدان الأبرز لمواجهة العولمة ، وهو مانجده لدى حلجى شعراوى الذى يطالب بتفعيل ثقافة التحرر الوطنى والمقاومة (٨١) ، ولدى عبد الباسط عبد المعطى الذى يرى أن دور المثقف ينبغى أن يكون فاعلا وليجانبيا ومبدعا فى افتتاح الرعى العربى بأهمية الهوية الثقافية المتميزة والمتجددة ، كأساس مركزى فى التعامل مع العولمة (٨٢) . أما عواطف عبد الرحمن ، فتتواءم بذاكرة التراث ، مطالبة بتدبير الحاضر قبل كل شئ ، بالعمل على بناء استراتيجية لمواجهة الثقافة ،

باقادر مدى أبعد ، حين تبدل له الدولة العربية مجرد مركب ديموجرافى ، اعتبارا من غيابها وتعميقها لتشتوات مواطنيها ، حين يتساءل : « إلى أى مدى يشكل حضور الدولة الحديثة فى حياتنا حضورا وظيفيا حقيقيا ؟ وهل دولتنا تعمل على تحقيق العناصر الثلاثة اللازمة للتعامل مع الإنسان : الرغبة والعقل والصراع من أجل الاعتراف وهل الدولة العربية الحديثة تمكنت من القيام بوظائفها الضرورية لنعتها بـدولة وطنية ، أم أننا إزاء نمط من الدولة لم يصل بعد إلى ذلك الحد ؟ » (٧٦) .

٢- مشكلة الاقتصاد القومى :

وبرغم اندراج أغلب الأقطار العربية فى برامج للإصلاح الاقتصادى ، إلا أن محصلتها لم تسفر عن نتائج إيجابية ذات بال ، مما حدا بسمير أمين إلى القول : « أن برامج الإصلاح الهيكلى (PAS) المفروضة فى هذا الإطار ، ليست اسما على مسمى مطلقا . إذ يتعلق الأمر بتمويل البنى ، بحيث يصبح الأمل متاحا بازدهار جديد وتوسع للأسواق ، بل إنه لايمدوكونه سيورة تكييفات ظرفية خاضعة لمنطق إدارة الأزمة القصير المدى ، وخصوصا إدارة متطلبات الضمانة بشأن المردودية المالية لرؤوس الأموال الفائضة ، ومنها خدمة الدين » (٧٧) .

وبورد غازى الصورائى أن استجابة النظام العربى الرسمى الحالى لسياسات العولمة وركائزها ، أدعى إلى مزيد من تطوهر وتعميق التبعية فيه عبر أشكال جديدة ، ستعبر عن نفسها فى تكريس عدد من المظاهر ، منها : شطب أية إمكانية لتحقيق الفائض الاقتصادى اللازم لعملية التنمية ، وإضعاف ما تبقى من إمكانات الدولة عبر الدور المتنامى للقطاع الخاص الطبقى ، وازدياد ثقل الشروط العالمية التى تعيد إنتاج مقومات وآليات التشكيل الطبقي ، وتفاقم البطالة ، وتزايد نسبة الاعتماد فى تأمين البؤر الغذائية على الغرب وفق شروط منظمة التجارة العالمية ، وتفاقم حجم الديون ، إضافة إلى تعرض الصناعات الوطنية للانهار ، وتراجع القوة التصديرية العربية ، ماعدا النفط (٧٨) .

ويقترح إسماعيل صبرى عبد الله استراتيجية للتنمية المستقلة فى مواجهة العولمة ، معرّفا هذه الاستراتيجية

تستهدف إعادة بناء التراث الثقافي العربي من الداخل، واتخاذ موقف نقدي من القيم التراثية، والسعى لإعادة قراءة تاريخنا الثقافي من منظور نقدي (٨٢).

على أن أغلب المثقفين العرب يتفقون في أن تأثيرات العولمة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، من شأنها أن تعيد ترتيب الأمور في الشأن الثقافي، نحو تسريع استيعاب تطبيع الواحدة، على حساب الأشكال المحلية والشعبية المتنوعة في الثقافة العربية (٨٤)، وهو ما يؤكد الباحث المغربي عبد الاله بلقزيز (٨٥)، ومايسمه الجابري «ثقافة الاختراق» التي تتجه صوب تفكيك المتصل الحضاري للجماعة العربية، وتحويل محتوياته، وتعميق مفهوم الاستهواء، وتكريس فكر ومنطق التبعية (٨٦).

٤- المسألة الديمقراطية:

والملاحظ سيادة النظرة الليبرالية لقضايا الديمقراطية في جلّ الكتابات العربية، حيث يندرج ظهورها الطاغى، وبالأخص مع بداية التسعينيات، ضمن دائرة الاهتمام الحال في الفكر الاجتماعى العربى بالمنظمة السياسية الليبرالية، كردة فعل لما سبقها في التركيز على الدولة. ورغم ذلك، تشير هذه الكتابات إلى أن تطبيق برامج الإصلاح الاقتصادى في أغلب البلدان العربية، لم يحد من طابع الاستبداد وتفاقم عوارضه، من استهواء للفساد ولمظاهر عدم المساواة والتمييز. كذلك فهي ترى أن المستهدف في ظل العولمة ليس تفعيل قنوات المجتمع المدني، بل خلق نوع من المستوطنات الداخلية، وهو ما نوه عنه كاظم حبيب، حين تحدث عن استخدام شمولية وعمومية مبادئ حقوق الإنسان بصيغ عديدة لصالح العولمة، التي تريدها مصالح المراكز الرأسمالية وليس مصالح الشعوب، وأنهم يحاولون تحويل تلك المبادئ الإنسانية إلى أدوات لتحقيق أهدافهم الاقتصادية والاجتماعية في العولمة (٨٧).

وقد حذا هذا البعض من الباحثين العرب إلى التأكيد على أن موجة التحول الديمقراطي التي شعلت العديد من البلدان النامية، لم تمتد إلى الوطن العربي، ويذكر برهان غليون في هذا الصدد: «أن الدولة العربية ستظل تحت التهديد الدائم بعدم الاستقرار، طالما لم تتجس في

أن تتحول إلى دولة وطنية ديمقراطية.. ومن المهم أن تنجح المجتمعات العربية في السيطرة على الدولة، والقضاء على الطابع الاستبدادى لها، وتطوير وظيفتها كأداة شرعية عاملة على تنظيم وتجسيد الإرادة الجماعية» (٨٨).

سايها : المواجهة:

وإذا كانت هذه هي تحديات العولمة كما سجلها المثقفون العرب، فما هي حدود مواجهتها لديهم؟ إن إسماعيل صبرى عبد الله يلاحظ أن هؤلاء المثقفين لم تجتذب انتباههم مسائل ثلاث حول العولمة: البحث في نشأة الظاهرة والقوى الفاعلة في تشكيلها وإعمال دراسة تأثيراتها السالبة في العالم الغربى (بطء في النمو، تزايد في البطالة، تراجع في مستوى التعليم، انتشار المخدرات، ظهور اليمين المتطرف، وتكاثر الملل والنحل التي لاصلة لها بالعقل وتعيش أروهاما غريبة). والانصراف عن البحث في قضاياها القطرية والقومية واختفاء الوطنية والاستقلال من جدول أعمال المهتمين بالمتغيرات العالمية، وإشاعة التسليم بأن الأقوياء في قمة النظام العالمى يشكلون مستقبلنا وأن الإرادة الشعبية الوطنية والقومية مدعومة الأثر (٨٩).

بمعنى على أية حال عن مواجهة تحديات العولمة بمقترحات تجزئية، فتم مشروعات ثلاثة قلمت في هذه المواجهة:

١- سميير أمين والأمية الجديدة:

وتبدو مواجهة العولمة لدى سميير أمين بمشروع نقىض، اعتباراً من: «أن الإجابة الإنسانية والتقدمية على مشاكل العالم المعاصر، تستوجب إقامة أممية جديدة بين شعوب قادرة على إنتاج نظام من القيم الإنسانية حقاً، استكمالاً لارث عصر الأنوار والحركة الاشتراكية... فذلك هو السبيل الوحيد لبناء جبهة فعالة ضد أممية رأس المال والكونية الزائفة والمثوثة لنظام القيم الذي ينتج عنها» (٩٠).

ولديه، يقع تحدي بناء هذه الأممية الجديدة على عائق الفكر الاشتراكى بالأساس، شرط أن يتجاوز هذا الفكر صيغتي الاشتراكية الديمقراطية والدولتية اللينينية، ومهمتى الثورة البرجوازية والثورة الاشتراكية، لأن الأولى

مستحيلة التحقيق في ظل علاقات الاستقطاب القائمة، والثانية بعيدة عن الاندراج في جدول أعمال التاريخ خلال المدى المنظور» (٩١).

إن سمير أمين يرى أن تقوم هذه الأممية الجديدة على تجاوز التضاد القائم المجرد بين الاشتراكية والرأسمالية، لصالح منطق تركيبي جديد يفتح الطريق صوب الاشتراكية، والمشاركة الفاعلة في بناء عالم جديد واحد متعدد الأقطاب، ورفض العولمة الثقافية الرأسمالية لصالح عولمة اشتراكية جديدة، تستوعب منجزات الثقافة الرأسمالية، وتقدم مساهمتها الخاصة من أجل مواجهة مشاكل كون واحد، وإنتاج أشكال جديدة للممارسة الديمقراطية السياسية والاجتماعية، وإعادة تكوين حركة عدم الانحياز، والقيام بمبادرات جماعية لإصلاح النظام الاقتصادي الدولي والمنظمات الدولية، والعمل من أجل تكوين تجمعات إقليمية.

ويقترح سمير أمين العمل في هذا الصدد على مستويين: استراتيجي، وتكتيكي على المستوى الأول الاستراتيجي، بالدعوة إلى فك الارتباط بين المركز والأطراف، وفك الارتباط هنا لايعني مجرد الاكتفاء الذاتي والانسحاب الكلي أو شبه الكلي من شبكة المبادلات الخارجية، ولايعني عدم المساهمة في الحركة العلمية والتكنولوجية العالمية، ولاوضع الوطن داخل إطار (جيتو) وفرض الحصار عليه، بل يقصد به إخضاع منطق التراكم للاستراتيجية الوطنية، ووضع مشكلة التكنولوجيا في إطارها الصحيح، عبر الدولة الوطنية التي تسعى إلى الامساك بزمام السيطرة على مواردها وقواها ونشرواتها، وتنمية مهاراتها التكنولوجية (٩٢).

أما الانتقال إلى الاشتراكية، والتي تعني لديه «سيطرة المجتمع على مصيره»، ويؤثرها على مفهوم «التنمية»، فهو انتقال لا بد أن تسهم فيه الطبقات الشعبية من عمال وفلاحين وبيروقراطية وطنية صغيرة غير كوميبرا دورية، على شكل تحالف شعبي ديمقراطي، يتمتع باستقلالية الحركة، وربط النضال القومي بالاجتماعي، وتبنى أسلوب مرن يسهم في إضعاف الكتلة المهيمنة المرتبطة بالخارج، والتغلب على الحساسيات القومية (٩٣).

أما على مستوى التكتيك، فإن إعطاء الأولوية للاستراتيجية لايعني تجاهله، حيث الاعتبارات التكتيكية تفرض نفسها بالنظر إلى عدم تعادل ظروف شعوب الأطراف من حيث درجة التضج اللازم، من أجل انعام فك الروابط في إطار تطلمي واشتراكي (٩٤)، ويتجلى العمل على هذا المستوى، في الافادة القصوى من تناقضات النظام العالمي من جهة، وبين مراكز هذا النظام والقوى الداخلية المرتبطة به من جهة أخرى.

ويرى سمير أمين: «أن مضمون التكتيك الذي نقترحه، هو توسيع فرصة استقلال الدول والقوميات والشعوب والطبقات المستغلة، من خلال تحقيق الظروف الملائمة، والتي تتمثل في إيجاد هامش لتحرك شعبي بالنسبة لشعوب الشمال، وخلق الظروف المواتية لتنمية متمحورة على الذات في دول الجنوب، ثم القيام باصلاحات جذرية من شأنها أن تقوى مراكز الجماهير الشعبية بالنسبة إلى شعوب الشرق» (٩٥).

٢- محمد الأطرش والمشروع القومي:

ولعل «منازلة العولمة مثلت داعيا مهما كي تستحث الخطاب القومي أن يبتعد عن طروحاته التقليدية بمفاهيمها الطوباوية، وممارساتها الشعارية الفوقية، وتصوراتها الذهنية القائمة على لزاحة التراكم والتعدد، وهو مانجده لدى الاقتصادي السوري محمد الأطرش.

وينطلق الأطرش في عرض مشروعه من فرضيات ثلاث: أولها، أن العولمة بصيغتها الحالية أمر مبالغ فيه، سواء من حيث درجة الشمول، أو من حيث التأثير في السيادة القومية للدولة الوطنية. وثانيها، أن الرأسمالية القطرية سوف تعجز عن تحقيق تنمية اقتصادية واجتماعية شاملة ومضطردة، لارتباطها بالمتروبول وأزماته من ناحية، ولأساليبها الملتوية غير المستهدفة لمصلحة المجتمع من ناحية أخرى. وثالثها، أن التطورات والعلاقات الدولية تحد من إمكانية تحقيق تنمية متمحورة حول الذات، بسبب الضغوط السياسية والاقتصادية التي تدفع لمزيد من الاندماج في الاقتصاد العالمي بأشكال مختلفة. ويبرر رأيه بكون أن الغالبية العظمى للشركات المتعدية الجنسية ليست شركات عولمة حقيقية. فأغلب القيمة المضافة من انتاجها العالمي يتم في موطنها

الأصلي، كما أن أغلب أصولها الثابتة ومبيعاتها موجودة هناك، إضافة إلى عدم وجود عولمة حقيقية فيما يتعلق بوضع المراكز الرأسمالية مختلف القيود لمنع انتقال أو هجرة قوة العمل البشرية، ناهينا عن ضالة عولمة رأس المال المتمثل في محدودية الاستثمارات الأجنبية، حيث جزء معتبر من هذه الاستثمارات لا يؤدي إلى زيادة الطاقات الإنتاجية، ولا يتضمن تدفقا جديدا في البلدان المستلمة لها (٩٦).

ويضرب الأطرش مثلا لذلك بالوطن العربي، حيث الاستثمارات الأجنبية المباشرة فيه هزيلة، كما أن غير المباشرة منها هزيلة تماما، مقابل أن الوطن العربي مصدر للاستثمارات والتوظيفات إلى الخارج.

استتبعا لذلك، يرى الأطرش أن المرحلة الراهنة من تطور الاقتصاد الدولي لاتحد كثيرا من خيارات أغلب دول العالم الثالث، وضمنها الوطن العربي، في حقل الاقتصاد، بما يتعين على العرب القيام بتنفيذ مشروع قومي متكامل، يهدف إلى تحقيق أسباب القوة العربية بجميع جوانبها. وتحقيق هذا المشروع يتطلب لديه إقامة منظومة أمنية إقليمية عربية، وإنشاء سوق عربية مشتركة، من شأنها الوصول إلى درجة أعلى من التكامل الاقتصادي العربي، ودعم المركز التفاوضي العربي في الاقتصاد الدولي الراهن، وتحسين المركز التفاوضي القومي ككتلة تجاه منظمة التجارة العالمية.

ولوضع هذه الأهداف موضع التنفيذ، يصوغ الأطرش مجموعة من الإجراءات، يتعين اتخاذها على الصعيدين القومي والقطري: على الصعيد القومي، يرى عدم الاقتصاد على إقامة مناطق تجارة حرة، لتضمنها قدرا كبيرا من عدم التكافؤ في المنافسة، والمضي قدما نحو الإقامة التدريجية لسوق عربية مشتركة، بإباحة حرية انتقال قوة العمل المشتركة بين الأقطار العربية، والاستمرار في تشجيع الاستثمارات العربية المباشرة، ودعم المؤسسات الإقليمية المالية، وزيادة إمكاناتها في تمويل التنمية العربية، وسد عجز ميزان المدفوعات والتجارة العربية البينية.

ويتضمن البرنامج على الصعيد القطري، العمل على تحقيق التوازن الاقتصادي الداخلي، وإعادة الاعتبار إلى

دور التخطيط في عملية التنمية، وإعطاء القطاع الخاص دورا مناسباً في هذه العملية، والتراجع عن الخصخصة وعن تطبيق نظام الحرية الاقتصادية، وإعطاء الدور الأهم والرائد في عملية التنمية للقطاع العام، وتجهيز جزء كبير من الفائض الاقتصادي ووضعه تحت تصرف الدولة لاستعماله بحسب أولوياتها، وتأمين درجة أعلى من التشغيل لوسائل الإنتاج، وتوزيع أفضل في الدخل والثروات، والقيام بتنفيذ بناء البنية التحتية، وبالدات قاعدة صناعية، وإشباع بعض الحاجات الأساسية في المسكن والصحة والتعليم والمواصلات، وإزالة الاعفاءات الضريبية والامتيازات الأخرى الممنوحة لاستثمار القطاع الخاص، والتقليل من الاعتماد على الاستثمارات الأجنبية المباشرة، وتعرض الصناعة لخطر المنافسة الأجنبية، والحيولة دون نزوح الرساميل الخاصة للخارج، ومقاومة مظاهر الفساد والرشوة والاختلال الإداري، وتحجيم الفئات الكومباردورية والطفيلية، وإعطاء أهمية قصوى للتعليم، والانغلاق ما أمكن على استيراد بعض أنماط الثقافة المبتذلة من الخارج، والالتزام بالديمقراطية (٩٧).

ويرجع الأطرش الأسباب الحقيقية لعدم تحقق تقدم في مجال التكامل الاقتصادي العربي، إلى عدم تنفيذ الاتفاقات والقرارات التي وقعتها الأقطار العربية (اتفاقية الوحدة الاقتصادية العربية، قرار السوق العربية المشتركة، الاتفاقات المتعلقة بتنظيم انتقال العمالة ...)، وتركز جزء كبير من التزايد في الثروات والدخول العربية لدى قلة نسبية من العرب، انغمست في البذخ الاستهلاكي، والاستيراد من الخارج، وتهريب قسم كبير من ثرواتها إلى الخارج (٩٨).

ذلك هو مجمل المشروع الذي قدمه الأطرش، عبر نظرة انتقائية وضعية، تنظر إلى مواجهة العولمة من خلال التأثير المتبادل لمجموعة من الإجراءات المختلفة المتساوية الأهمية، والصالحة دوما للتطبيق في كل مراحل التاريخ العربي، دون فرز نوعية المرحلة الراهنة.

٣- سيار الجميل والشراكة الأوروبية

المتوسطة:

وهناك من يراهن على إمكانية تنظيم لعبة الصراع

والتنافس على صعيد العالم ، بإقامة أو تطوير نظام متعدد الأقطاب ، والترويج لشراكة إقليمية مع أوروبا ، بواسطة إنشاء كتلة اقتصادية كبرى معها ، تنمو نحو تكوين قواعد للتكامل الإنتاجي والتكنولوجي والتمويلي والنقدي ، ويمثل : «عامل توازن للعرب لئلا المشروع الشرق أوسطى ، وذلك في بناء المستقبل » (١٩٩) .

ولدى سيار الجميل أستاذ التاريخ الحديث بجامعة آل البيت الأردنية يقوم هذا التصور على منطلقات أربعة : أولها : عمق العلاقات المتوسطة في حركة التاريخ منذ أقدم العصور إلى أواخر العصور الوسطى وعصر النهضة ، عززتها وحدة المنظومة حضاريا واقتصاديا وتبادليا ، والثاني : تسجيل سبق على الأمريكيين للامساك من قبل الأوروبيين بالنظام العالمي الجديد المتمثل في العولمة الرأسمالية . والثالث : لأن حاجة أبناء منطقة الشرق الأوسط إلى الأوروبيين ، بما تضم من أقطار عربية ، تغدو ملحة للخروج من المشكلات والاضطرابات والاستلابات وعمليات النهب التي ستمارسها الولايات المتحدة ضد هذه المنطقة . أما المنطلق الرابع : فيتبدى لديه في عدم قدرة المجتمعات العربية على مواجهة تأثيرات العولمة ، بما تتضمنه من تخلي الدولة عن مؤسسات وأدوار عديدة لها ، وإيكالها إلى الشركات الخاصة ، ومعظمها شركات أجنبية .

ولدى الباحث ، تتأسس هذه الشراكة على احترام الثقافات والأديان ، والتعاون في مجال الإعلام والتربية والحقوق الاجتماعية ، والتعددية الفكرية ، وتأمين رعاية المهاجرين ، ومكافحة الإرهاب والمخدرات ، والتعاون الوثيق والعمل المشترك مع القيادة العسكرية الأوروبية (١٠٠) ، وذلك رغم تقريره أن بقاء الولايات المتحدة كقوة عسكرية متفردة ، ولزادة سياسية مطلقة ، هو أمر محتوم (١٠١) .

ولكن ، لماذا شراكة العرب مع أوروبا دون غيرها ؟ يجب الباحث بأن الرهان على إمكانية قيام أو تطوير نظام متعدد الأقطاب ، لن يحمل نتائج إيجابية إلا بدعم : «النظام الذي يطالب به رافضو نظام القطب الواحد ، ويؤكدون فيه على أن يسود مبدأ الحوار مع القوى الكبرى والصغرى ، وأن تتشكل من خلاله الأدوار

السياسية التي يمكن أن يمارسها الجميع ضمن منظومتهم الإقليمية» (١٠٢)

والمعروف أنه قد سبق لأوروبا طرح مشروع أوروبي متوسطي ، في شكل اتفاقيات شراكة ثنائية بين دول الاتحاد الأوروبي ودول الساحل الجنوبي للبحر المتوسط ، بهدف خلق مناطق تبادل حر ، وقد انضمت بعض من الدول العربية إلى هذه الشراكة ، غير أن العملية تسير ببطء ، والواقع أنه ، ورغم إدراك الباحث لارباكات وتعقيدات ستحدث في حركة الطرفين الأوروبي والعربي ، فضلا عن دور الهيمنة الأمريكية في الشرق الأوسط ، فإنه لم يضع في اعتباره ضعف الموقف العربي في هذه الشراكة ، بالنظر إلى تباين وتفاوت نظرة الحكومات العربية ، في مقابل وحدة الطرف الآخر المتمثلة في الاتحاد الأوروبي كتجميع دولي وإقليمي . كما فاته انخفاض نبرة التفاؤل بإمكانية وجود علاقة تعاون وشراكة بين أوروبا والعرب عبر المتوسط ، بالنظر إلى أزمة العرب مع إسرائيل ، وازدياد الأصوات في أوروبا المنادية بقفل أسواقها وخفض الانفاق على المساعدات الخارجية ، وتردد الحكومات العربية في مجال الإصلاح الاقتصادي والسياسي ، مما لا يشجع أوروبا على الاستثمار في الوطن العربي ، وتخوف بعض العرب من انقسام وطنهم إلى عرب البحر المتوسط وعرب آخرين مهمشين ؛ وعدم وجود قاعدة فهم مشترك للأمن الاستراتيجي في البحر المتوسط ، حيث ترى أوروبا في الدول العربية تهديدا لسلامها الاجتماعي من خلال الهجرة العربية وأحداث العنف المرتبطة ببعض العناصر الإسلامية ، بينما الدول العربية ترى في استمرار اتساع الفجوة الاقتصادية بين دول حوض البحر الشمالية والجنوبية ، استمرارا للهيمنة الأوروبية .

ويذكر مغاوري شلبي ، أن التجربة أثبتت أن اتفاقيات الشراكة بين الاتحاد الأوروبي والدول العربية ، تحبل في طياتها سياسة تمييزية ضد صادرات هذه الدول ، مما يؤدي إلى تقليل حجم التجارة العربية البينية ، ويؤثر على علاقات تلك الدول مع الشركاء التجاريين الآخرين (١٠٣) . واضح هنا أن تصور الجميل للشراكة الأوروبية العربية ، هو على ما يرى جميل مطر ، شكل

من التكتلات الإقليمية المختلفة، التي يتوقع لها زيادة كبيرة في الاهتمام ، مع تصاعد حدة التنافس والخلافات على نمط القيادة في النظام العالمي، وعلى احتكار التحكم في أسواق النفط والمال في المنطقة ، بين الولايات المتحدة من جهة وأوروبا وآسيا من جهة أخرى(١٠٤).

ثامنا : مسالة نقدية:

ربما يبدو الأمر مهيئاً الآن ، بعد استعراض مفهوم العولمة وظروف انتقاله إلينا واستجابات المثقفين العرب بازائه، أن نقبّ في حيثيات تفكيرهم حوله، إن فيما يتصل بالاستخدام المفاهيمي ، أو فحص اهتماماتهم البحثية نحوه، أو معانية آليات وطرائق مرجعياتهم في استيعابه وتحويله ومعارضته .

١- الاستخدام المفاهيمي:

ونبادر هنا بالقول أن سمير أمين كان أول من أتاح مفهوم «العولمة»، وتنبا به وبحضامينه السياسية المستقبلية بداية الثمانينيات (١٠٥) ؛ ورغم ذلك، فإن تداوله لدينا لم يبدأ إلا نهاية الثمانينيات ومطلع التسعينيات ، وفي مناخ معرفي يتسم بخصائص ثلاث : أولها ، أن تعرفنا على هذا المفهوم ورد في إهاب تتابع الموجات المصطلحية والمفاهيمية الوافدة إلينا من الشاطئ الآخر (إعادة الهيكلة، التعددية ، القرية الكونية، مابعد الحداثة، نهاية التاريخ، صدام الحضارات، المجتمع المدني، حقوق الإنسان، الية السوق، الخصخصة، الشراكة، المعلوماتية...)، وهي موجات سعت أن تثير فينا إيمانا بشرعيتها، وموافقة على ماتمثلها ، مما أسفر عن نوع من الانفجار المصطلحي.

وثانيها : أن تجليات العولمة بدت أدعى إلى طغيان مفاهيم كانت حتى الأمس القريب من قبيل الأمور الثابتة أو المسلم بها، مثل مفاهيم الأمة والدولة والسياسة والدين والثقافة والهوية ، لتضحي موضع تأمل وبحث. كما برزت في الآن نفسه منظومة مفاهيمية جديدة، خاصة فيما يتعلق بعالم الاتصال والمعلوماتية.

أما الخصيصية الثالثة، فتبدو في سيادة ، إن لم نقل استبداد ظاهرة التحول المفاهيمي (الأخر بدل العدو، ثقافة السلام بدل ثقافة التحرر الوطني، الشرق أوسطية

بدل القومية العربية ، التطبيع بدل المقاومة، الشراكة بدل الاعتماد على الذات...) ، وهو تحول يمارس تنوعاته لدى مختلف التيارات الفكرية ، بما يسمح بإجراء تحويرات في حمولات المفاهيم الدلالية . ورغم أن لفظ «العولمة» أقرب ترجمة للمصطلح الفرنسي Mondialisation ، و«الكوكبة» للمصطلح الانجليزي Globalization، فقد وقع المفهوم لدينا أسير فائض تعابير أخرى، راوحت في المعجم العربي بين التسمية اللغوية والاصطلاح : «التكوكبية» ، و«تدويل العالم»، و«الكوننة»، و«الكونائية»، و«الشوملة»، و«السلعنة»، و«الكابائية»، و«الجيولوجيائية»، إضافة إلى «العولمة الجديدة» و«الليبرالية الجديدة» و«امبراطورية الفوضى» لدى سمير أمين، وإن لوحظ تداول «العولمة» و«الكوكبة» عن غيرهما.

ومع ذلك ، فالعولمة أكثر دلالة من الكوكبة ، لأن حقيقة العولمة لا تقف عند حدود كوكب الكرة الأرضية Globe، مادامت السيطرة على الكواكب الأخرى أحد مطامعها.

كذلك أثار مفهوم «العولمة» بين الواقع والأيدولوجيا مشكلة مفاهيمية ، حين يتم التفريق بين العولمة كواقع Globalization وكأيدولوجيا Globalism، فيما الممايزة بين اللاحقتين ization و ism تبدو أمراً شكلياً ، وإن جاز اعتماد الأولى منهما على دينامية هذه الظاهرة العالمية ، فيما الثانية تكرر للتعبير عن الظاهرة اعتماداً على الدينامية الذاتية للجماعة.

على أن هذا التداخل المعجمي لم يقتصر فحسب على مفهوم «العولمة»، بل امتد ليشمل المفاهيم الأخرى المتصلة به، والتي يتم نقلها إلى العربية نقلاً واعتباطياً ، قوامه الاجتهاد الفردي، من ذلك تعدد التسميات التي تطلق على الشركات المتعدنية الجنسية ما بين : «شركات متعددة الجنسية»، «شركات متعددة القوميات»، «شركات عالمية»، «شركات عابرة للقارات»، أو التراوح ما بين «الخصخصة» و«التخصيص» و«الخصخصة» و«التحول إلى القطاع الخاص» و«التفويت» و«التخاصية»، بما يشي أن هذه المفاهيم المترجمة تعاني عدم التدقيق التعبيري، ومن ثم عدم اتفاق

مترجميها على استخداماتها لها واضحة ، بما يساعد على توجيه البحوث من خلال تحديدها لمسميات الظواهر ، وتوضيح كيفية إجراء الملاحظات ، وإلغاء التناقضات الظاهرية في المعطيات الأمبيرية التي تدرج من أهابها ، والمشاركة في بناء الإطار النظري ، وإجراء الاستنتاجات العلمية^(١٠٦) . وقد يمكن ارجاع هذا الاختلاط في الأناس إلى أن ظاهرة العولمة لم تطلع من الداخل العربي ، بل عبر لقاء قسري مع الخارج ، وهو خارج كان يمتنع استجلائه تدقيقا للتعبير عنه . يضاف إلى ذلك تسارع إيقاع الظاهرة وتواتر تناقلها ، وجدة البحث حول أبعادها وقضاياها ، واتساع الإمكانات التعبيرية التي يتمتع بها المعجم العربي ، رغم افتقاره ، شأن كافة معاجم اللغات الأخرى ، إلى اشتقاقات واضحة تميز بين الاسم والصفة واسم الفاعل ، وعدم استقراره بازاء التعبير عن الظواهر المستجدة ، لارتباطه ببنية مجتمعية عربية تخوض عملية تحول مأزومة ، بما يدعو إلى التعامل التجريبي مع المفاهيم الوافدة ، ناهيا عن قلة وضوح مجازفات الترجمة دائما مع المفاهيم الحديثة ، خاصة مع مفهوم يرتدي «امتيازاً» نوعيا مثل العولمة ، تتداعى فيه ذاكرة اللغة ، حتى لتضحي الكلمات المعبّرة عنه في حال من حضور الغياب ، وغياب الحضور . ذلك أن اللغة ليست لوحة قيادة ، صممت لتخدم التعبير عن ظواهر ناجزة ، وهو مايجز القول أن نقل المفاهيم من المجال التداولي الذي تشكلت في صلبه إلى آخر ، يقتضى الوعي بأبعادها الاجتماعية ، ودلالاتها الفلسفية والمعرفية ، حمولاتها الأيديولوجية ، بما يضمن لها الجلاء والحضور والقبالية والسيروزة ، قصد تفعيل قوتها التعميمية ، ومنحها صلاحيات تعبيرية أكثر دقة .

٢- الاهتمام البحثي:

ويمكن هنا تسجيل التنبيه الباكر للعولمة من قبل بعض من المثقفين العرب ، منذ اقتراب نذرها في السبعينيات ، وهو مايبدر في أعمال الجزائري عبد الطيف بن أشنهر ، والمصريين فؤاد مرسى وإسماعيل صبرى عبد الله ومحمد دويلر ، واللبناني جورج قرم ، إضافة بالطبع إلى سمير أمين الذى صاغ المفهوم ، وبدأ

بتحليل وجهات نظر مختلفة فيه كذلك بدت مسائل كالإبداعية ، والآخريّة ، ورؤية العالم ، والتفكيكية ، والجسدية ، والاختلاف ، والتناص ، والتأويل ، والتي تمثل الملامح المنسوبة إلى اهتمامات ما بعد الحداثة . نشق طريقها لدينا في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا واللغة والأدب والفلسفة ، وهو ما يتضح لدى التونسي الطاهر ليبب حول الآخريّة ، والمصريين أحمد أبو زيد حول رؤية العالم ، وجابر عصفور وصبرى حافظ حول التناص . ورواها ، مازال مفهوم «العولمة» يثير لدى المثقفين العرب ردود فعل عديدة ، تراوحت فعاليتها بين محاولات بحثية ومقالات وندوات ومتابعات وترجمات ، وإن لم تدخل بعد دائرة الاهتمام الأكاديمي العربي . ويشارك في هذه الفعاليات نخبة من هؤلاء المثقفين ، تتنوع اختصاصاتهم واهتماماتهم ما بين عالم اقتصاد ، ومناضل سياسى ، وباحث اجتماعى ، ومشتغل بالفلسفة والدراسات الاستراتيجية ، بل واللغوية ، ومهتم بحقوق الإنسان ، إضافة إلى خبراء وتكنوقراط ، بما يقتضى الإلمام بأعمالهم من جهد الاطلاع والاستيعاب ، وإن جاز القول أن هذه الفعاليات تمكّن موقفا يعبر عن إمكانيات الفكر العربي في مقارنة المتغيرات العالمية ، وسعيه لمواكبة قضاياها واستيعاب مضمونها ، واتخاذ موقف منها .

يمكن على أية حال مقارنة هذا الاهتمام البحثي عبر أبعاد ثلاثة: البعد الأول توثيقى ، يرصد حال المعرفة بالعولمة ، وهنا نجد دائرة اهتمام المثقفين العرب بالعولمة ركزت أساسا في جوانبها الاقتصادية ، يليها الاتصال والمعلوماتية ، ثم حوار الثقافات وصراعاها ، وتحول الدولة الوطنية ، وحقوق الإنسان ، فيما لم تغز بالاهتمام موضوعات أخرى من قبيل : تأثير العولمة على الدين ، وعلى عملية التنشئة الاجتماعية ، وعلى أوضاع الجماعات الإهامشية والفئات الأدنى .

أما البعد الثانى فتحليلي ، يحاول التعرف على الخصائص والاتجاهات التي تسم واقع حال المعرفة بالعولمة . وهنا يجوز القول أن جهد المثقفين العرب لم يحقق نوعا من التراكم ، بالنظر إلى اهتمامه بجوانب يمينها للعولمة ، وتعامله الاطلاقى في معالجة آلياتها ،

بين النص ومرجعيته ، والتي تتخلق عبرها هويته المتعددة (١٠٧).

ذلك أنه لا يمكن تصور استعادة ناجزة لمفهوم العولمة . فكل حوار معه يقتضى حداً أدنى من إعادة التركيب ، بما يشي أن تداوله في المتن العربي ، يعنى إعادة بنائه في ضوء أسئلته المرجعية وأسلتنا المستجدة . وهذا المتن يقدم لنا أوجها ثلاثة لتفاعلاته مع مرجعيته ، وهى تفاعلات تخفى في العمق تباين التيارات الفكرية للمثقفين العرب بإزاء العولمة ، وتمليها اختلاف نظرتهم للتاريخ وللآخر وللجماهير .

أول هذه الأوجه هو التأويل ، ويعنى تلك المحاولات التى لم تتوقف عند مجرد إبراد المظاهر الشكلية للعولمة ، بل يحضر فيها نزوع الكشف ما بين هذه المظاهر وأهدافها الحقيقية ، بواسطة تمثل الدلالات الكاشفة والمشاركة بين معطيات التاريخ وأسئلة الحاضر ، وهو ماتستبينه لدى سمير أمين ، حتى قبل صوغه لمفهوم العولمة ، في إبراده لمفهوم « ما بعد الامبريالية » مطلع السبعينيات ، كمرحلة لاحقة في التطور الرأسمالي ، بعد مرحلتى الميركنتالية والامبريالية (١٠٨) . وكذلك لدى الباحث اللبناني فؤاد خليل ، حين رأى في العولمة مشروعاً ثقافياً رسخ أنوية غربية صاغ نموذجها منذ قرنين ، وغلغله مؤخراً مفاهيم ما بعد الحداثة ، ونهاية التاريخ ، وصدام الحضارات (١٠٩) ، ويبلغ التأويل بهاءه في مقارنة .كاظم حبيب ، التى انتهت فيها إلى أن المراكز الرأسمالية ستحاول استخدام الجوانب الإيجابية للعولمة في صالحها ، وستعرقل مآثره في غير مصلحتها (١١٠) .

والوجه الثانى هو التيسيط ، ويعنى الاكتفاء بمنطق العولمة الشكلى ، دون محاولة كشف علاقتها بالسياق التاريخى الذى أنتجها ، مما يسم هذه المحاولات الامبيريقية الانعزالية ، وهو مايرد لدى الاقتصادى المصرى عمرو محيى الدين ، حين يعرفها على أنها زيادة درجة الارتباط المتبادل بين المجتمعات الإنسانية ، من خلال عمليات انتقال السلع ورؤوس الأموال وتقنيات الإنتاج والأشخاص والمعلومات (١١١) . ومثل هذا التعريف يقف موقفاً محايداً من طبيعة هذا الارتباط المتبادل ، سواء كان ناشئاً عن علاقة متكافئة أو غير

نتيجة لعدم لحظ التفاوت فى الوزن بين هذه الآليات ، ومن ثم عدم ترتبها فى نسق من الأولويات . يضاف إلى ذلك ، الميل إلى الارتباط بحاضر أوضاع وقضايا ومشكلات العولمة ، دون اهتمام مائل برصد رؤية مستقبلية ، تعى طبيعة واتجاهات التناقضات والصراعات المحتملة التى يمكن أن تنفاجم ، والعقبات التى ستواجهها المنطقة العربية من جراءها .

ونأتى إلى البعد الثالث التقييىمى ، ويختص بتقييم واقع حال المعرفة بالعولمة ، الذى يشير إلى عدم إسهام المثقفين العرب فى محاولات لافتتاح العولمة كموضوع عياني empirical ، يتعلق مع موضوعات البنية العربية وقضاياها ومشاكلها ، واقتصار هذا الإسهام على مجرد الممارسة النظرية . من هنا نتصور أنه من الصعوبة إنجاز دراسات حول العولمة بالاعتماد على المجرد النظرى ، مادامت لم تشاوفر الدراسات المونوجرافية المعمقة والدقيقة حول تأثيراتها فى جوانب عديدة من واقعنا ، مثل علاقتها مع توجهات الإصلاح الاقتصادى فى معظم المجتمعات العربية ، وما استبعتها من عمليات التكيف الهيكلى والخصخصة والشراكة ، أو مع حالة التشويه البنيوية التى تنتجها العولمة ، وارتباطها بنشوء أنماط مختلفة من سياسات الهوية الدينية والأثنية ، وتأثيراتها على فعالية الاستقلال الوطنى فى تحديد أهدافه الاجتماعية والاقتصادية وطرق تحقيقها .

ولعل المساهمة فى إنجاز مثل هذه البحوث ، تساعد عند توافرها على ممارسة فعل الإبداع ، عن طريق المشاركة فى إنتاج المعرفة بالعولمة ، بما يسمح بتخصيها وتأويلها .

٣- المسار التناصى :

وتفتح مسألة الاحالة المرجعية ، أو المسار التناصى inter-textuel لمتن العولمة العربى ، إمكان التعرف على تعامله مع مرجعيته ، استيعاباً أو تحويلاً أو معارضة ، واستيضاح البعد الدلالى لهذا المتن ، والطريقة التى أسس بها « منطقة » المفاقر والمعتمد فى الآن مع لمنطق مرجعيته ، بواسطة الكشف عن تفاعلاته النصية مع هذه المرجعية ، وهو ما عناه هانز روبرت ياروس H.R.Jauss ، حين أشار إلى التواصل التعبيرى كعملية حوارية تأويلية

تاسعا : فى تعريف العولمة :

وعلى ما رأينا ، أصبحت العولمة فى مدونة الفكر العربى إشكالية على كافة المستويات : مستوى الاستجابة نقداً أو قبولاً أو رفضاً ، ومستوى القراءة التباساً أو وضوحاً ، ومستوى التحديات والمواجهة تخفيفاً أو تهويلاً ، وأخيراً مستوى المرجعية تأويلاً أو تبسيطاً أو إعادة صياغة ، بما لا يدعم الاستدعاء الإيجابي للمفهوم .

ذلك أن تعامل المثقف العربى مع العولمة لم يتعد فى مجمله دائرة التعريف الأولى إلى التعريب ، الذى ينهض على تخصيب أسسها المعرفية بالشروح والنقد والتأويل ، وقوفاً على كفاياتها ومثالبها واستراتيجياتها ، بترجمتها الفعلية إلى دراسات عينية حول تعاملها مع جوانب متعددة من قضايا الواقع العربى (١١٧) .

وفى الظن أن تعريف العولمة لا بد أن يمر عبر عمليات ثلاث أساسية : تفكيك العولمة واكتشاف عناصرها الحاسمة فى العلاقات الموحدة لها على ضوء حقلها المعرفى والأيدولوجى الغربى ، ثم إعادة بناء هذه العناصر وفق الحقل العربى وعلى نحو تسوغه عناصر العولمة عبر دراسات عينية وضمن جليلية العلم والخاص ، وأخيراً تمثيل هاتين العمليتين عبر الواقع العربى وهضما .

ولاشك أن القيام بهذا الجهد ، سوف يتيح التفكير فى صعوبات نقل واستعارة المفاهيم ، ومراجعة طرق استغلالها للمناهج ، وأدواتها الإجرائية ، تعميقاً لمجال الدرس وأساليب البحث ، وكمسار نتجاوز به مجرد الإلزام بالعولمة إلى الدراية الناقدة فالتأويل المتشدد والمصرح على الإبداع ، بتعبير جون راشمان Rajchman (١١٨) . ولعل قصور الجهد العربى فى دراسة العولمة ، هو ما حدا بالباحث التونسى عبد السلام المسدى إلى القول بأن دخول العولمة فى منظومة المعرفة العربية : « كان سبباً فى تعرية كثير من ثغرات الخطاب الثقافى العربى ، وذلك فى مستوى البنية التأسيسية لمضامين الفكر ، أو فى مستوى الكفاية التفسيرية لأليات النقد والتأويل » (١١٩) . ويظل السؤال مثلاً : هل تراها تناقضات الواقع العربى مصحوبة بأزمة الوعى التاريخى وغياب أسئلة التأصيل النظرى ؟ أم أن « هناك خطأ ما فى دولة الدانمارك » كما ذكر يوما شكسبير ؟

متكافئة ، أى بين تابع ومتبوع ، أو كيفية توزيع عائد عمليات انتقال هذه الوسائل والأدوات . وغالباً ما ينظر إلى هذا الأسلوب الذى يقتصر على تعداد الخصائص المعبّرة عن العولمة ، بعيداً عن شروطها التاريخية ، باعتباره ضرباً من الفكرية الضيقة الأفق . ذلك أن تحليله للخصائص يتم عادة على حساب اختزال التعقيد . أما الوجه الثالث فهو إعادة الصياغة ، ويعنى إعادة طرح وإثارة قضايا العولمة . لاضمن أفق جديد ، أو إعادة نظر ومراجعة ، بل تكراراً واجتراراً لما سبق ، وأن بدا التصرف فى الكلام وإتيانه على ضروب ، ويقوم فى العادة على التقسيم الألى لجدليات العولمة ، بتجزئتها إلى مجالات نوعية أو جغرافية متعددة .

من أمثلة التجربة النوعية ما يورده السيد حسن للعولمة ، حين يقسمها إلى عولمة اقتصادية ، وسياسية ، وثقافية ، واتصالية ، مهما كانت الاعتراضات على القوانين الحاكمة لنزوع كل مجال منها (١١٢) ، وهو مانجده لدى أثولى ماكجرو ، الذى يرى أن هناك أكثر من عملية عولمة : واحدة تختص بتنافس القوى العظمى ، وثانية تختص بالإبداع والانتشار التكنولوجى مع آثاره وجوانبه العسكرية والمدنية ، وثالثة تختص بالإنتاج والتجارة ، ورابعة تتعلق بالتحليل والمجتمعات (١١٣) .

ومن أمثلة التجزئة الجغرافية : تصنيف الشاذلى العيارى للعولمة إلى عولمة مؤمركة ، وأخرى متأوربة ، وثالثة على الطريقة الآسيوية (١١٤) ، استيحاء من تصنيف فيذرستون M. Featherstone ، وإن رهنه هذا الأخير لمقتضيات الشد والجذب بين عمليتى التجانس والتنازع الثقافى : « فالعبدون لا يخافون من الأمركة لابتعادها عنهم ، بل يخافون من توغل وسيطرة ثقافات أقرب ، كخوف سكان سيرلانكا من الهوندة ، والكوريين من البيننة » (١١٥) .

ويوصى أسلوبا التبسيط وإعادة الصياغة ، أنهم أقرب إلى ما يسميه جيرار عيجيت « المحاكاة النصية » - Hyper-textualite ، وتعنى كل عملية توليدية لنص ما من طرف نص سابق ، عن طريق تحويل بسيط (١١٦) ، شواهد ذلك ، أن مرجعية التحليل فى ما يقدم من أعمال عبر هذين الأسلوبين ، تظل جملة استشهادات ، لا ينتج عنها أى تحول نوعى فى بنية الظاهرة المدروسة ، ومن ثم لا تغير فى مقاربتها .

- (١) إدوارد سعيد : «انتقال النظريات» ، مجلة (الكركل) ، العدد (٩) ، نيقوسيا ، ١٩٨٣ ، ص ١٢-٣٤.
- (٢) Robertson, R.: Globalization-Socio Theory and Global Culture, Sage Publication, London- New Delhi, 1996, p.54.
- (٣) Ibid., pp.61-62.
- (٤) Giddens, A.: The Nation -State and Violence, University of California Press, Berkeley, 1987, p.256.
- (٥) أحمد ثابت : «العولمة والعرب - خيارات اقتصادية مرّة بين التهميش والاقتصاد» ، مجلة (الاجتهاد) ، العدد (٣٨) ، شتاء ١٩٩٨ ، دار الاجتهاد ، بيروت ، ص ١٠٤ .
- (٦) أثّرنا استخدام مفهوم «الدولة الوطنية» بدل «الدولة القومية» المستعمل غالبا لدى الكتابات التي تتعرض لتأثيرات العولمة عليها . ولا حظ أن كلا المفهومين يمكن ترجمتهما عن العبارة الفرنسية (L'etat national) .
- (٧) Dunning, J.H.: Multinational Enterprises and the Global Economy, Reading Mass, Addison-Wesley, 1993, pp.71-73.
- (٨) بول كيندي : الاعداد للقرن الواحد والعشرين - التحولات الاقليمية (الجزء الأول) ، تعريب نظير جاهل ، دار الأزمنة الحديثة ، بيروت ، ١٩٩٨ ، ص ٨٧ .
- (٩) حازم البهلاوي : دور الدولة في الاقتصاد ، دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٩٨ ، ص ١٩٩ .
- (١٠) Lefebvre, M.: Le jeu du droit et de la Puissance, PUF, Paris, 1998, pp.67-79.
- (١١) ليتين : الأعمال الكاملة (الجزء الثالث) ، دار التقدم ، موسكو ١٩٨٢ ، ص ٣٧ .
- (١٢) كاظم حبيب : «العولمة الجديدة» ، مجلة (الطريق) ، مايو - يونيو ١٩٩٨ ، بيروت ، ص ٦١ .
- (١٣) Thompson, G.: "Economic Autonomy and the advanced industrial state" in A. Mo Grew and P. Lewis (eds.) Global Politics - Globalization and the Nation state, Polity Press, Cambridge, 1992, p.203.
- (١٤) Barnett, R.I. and J. Cavanagh: Global Dreams- Imperial Corporations and the new world order, Simon and Schuster, N.Y., 1994, pp.21-57.
- (١٥) نبيل علي : العرب وعصر المعلومات ، سلسلة (عالم المعرفة) ، العدد (١٨٤) ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، ١٩٩٤ ، الكويت ، ص ٢٩ .
- (١٦) United Nations Development Program (UNDP), Human Development Report, N.Y., 1997, p.130.
- (١٧) Giddens, A.: The Consequences of Modernity, Stanford University press, Stanford, 1990, p.7.
- (١٨) Mitterand, F.: La Bille et le Grain, Flammarion, Paris, 1975, p.53.
- (١٩) محمد السيد سعيد : الشركات عابرة القومية ومستقبل الظاهرة القومية ، سلسلة (عالم المعرفة) ، العدد (١٠٧) ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، ١٩٨٦ ، الكويت ، ص ٨٠ .
- (٢٠) إسماعيل صبري عبد الله : «الكوكبة - الرأسمالية العالمية في مرحلة ما بعد الامبريالية» ، مجلة (الكركل) ، العدد (٥٣) ، خريف ١٩٩٧ ، ص ٨٦ .
- (٢١) براقران بادى : الدولة المستوردة - تعريب النظام السياسي ، ترجمة لطيف فرج ، دار العالم الثالث ، القاهرة ، ١٩٩٦ ، ص ٧ .
- (٢٢) Giddens, A., Op. Cit., p.64.
- (٢٣) Robertson, R., Op. cit., p.57.
- (٢٤) Baudrillard, J.: Qu'est-ce que La mondialisation?, Grasset, Paris, 1998, P.11.
- (٢٥) Robertson, R., Op. Cit., p.62.
- (٢٦) محمد عابد الجابري : قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ، ١٩٩٧ ، ص ٨٦ .
- (٢٧) دافيد روكوف : «في مديح الامبريالية الثقافية» ، ترجمة أحمد خضر ، مجلة الثقافة العالمية ، العدد (٨٥) ، ديسمبر ١٩٩٧ ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، ص ٣٥ .
- (٢٨) Hirst, P. and G. Thompson: Globalization, Polity Press, Cambridge, 1996, pp.195-196.
- (٢٩) بينجامين باربر : عالم ماك - المواجهة بين القائل والعولمة - ترجمة: أحمد محمود ، المجلس الأعلى للثقافة ، المشروع القومي للترجمة ، رقم (٤٢) ، القاهرة ، ١٩٨٨ ، ص ٦ .

Ohmae,K.:The end of the nation state- The rose of regional economies, The Free Press, N.Y,1995, p.87.(٣٠)
Mc Grew, A.: A Conceptualizing global politics" in A.McGrew and P. Lewis (eds.), Global Politics- Globalization and the nation state, Polity press, Cambridge,1992, p.19.

- (٣٢) بيتر غران : «المعلمة» ، أو عدم النقاش الجاد عن الحداثة ، مجلة (النهج) ، العدد (٥٠) ، ربيع ١٩٩٨ ، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي ، بيروت ، ص ٧٤-٧٥.
- (٣٣) جاك ديريدا: أليف ماركس ، ترجمة منذر عياشي ، دار الحاسوب للطباعة ، حلب ، ١٩٩٥ ، ص ١٥٦-١٦١.
- (٣٤) إيمانويل فالشرتاين : «إعادة بناء الرأسمالية والنظام - العالم» ، ترجمة إيمان شمع ، مجلة (شؤون الأوسط) ، العدد (٧١) ، إبريل ١٩٩٨ ، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق ، بيروت، ص ٤٨.
- (٣٥) برتران بادى : الدولة المستوردة - تغريب النظام السياسى ، ترجمة لطيف فرج ، دار العالم الثالث، القاهرة ، ١٩٩٦ ، ص ٦.
- (٣٦) سرج لانوش : «المعلمة ضد الأخلاق» ، ترجمة عفيف عثمان ، مجلة (شؤون الأوسط) ، العدد (٧١) ، إبريل ١٩٩٨ ، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق ، بيروت ، ص ٦٣-٧٥.
- (٣٧) Barnett, R. I. and J. Cavanagh, Op. Cit., pp.461- 478.
- (٣٨) سمير أمين : امبراطورية القوضى ، ترجمة سناء أبو شقرا ، دار القاراني، بيروت ، ١٩٩١ ، ص ١٢.
- (٣٩) محمد عايد الجابري ، مرجع سابق ، ص ١٤٣.
- (٤٠) لمزيد من التفصيل حول الواقع الاقتصادي العربي المعاصر ، يمكن مراجعة: عبد الهادي يحوت ، الاقتصاد العربي والشرق أوسطية ، معهد الأنماء العربي، بيروت ، ١٩٩٧ ، ص ٢٧١-٣٠٣.
- (٤١) التقرير الاقتصادي العربي الموحد، الأمانة العامة لجامعة الدول العربية ، صندوق النقد العربي ، ١٩٩٤ ، ص ١٦.
- (٤٢) سعد الدين ابراهيم (تنسيق وتحرير): المجتمع والدولة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٨٨ ، ص ٢٠٦.
- (٤٣) Trotsky, L.Histoire de la revolution Russe, Seuil, Paris, 1967, p.42.
- (٤٤) لؤى أدهم: «الإصلاح الاقتصادي واستهداف السوق - اشكالات نظرية أساسية واشكالات تطبيقية عربية» ، مجلة (النهج) ، العدد (٤٢) ، شتاء ١٩٩٦ ، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، بيروت ، ص ٤٦.
- (٤٥) Eisenstadt,S.N:"Bureaucracy, bureaucratization and debureaucratization" in A.Etzioni (ed.), Sociological Reader on complex organizations, Rinehart and winston, N.y, 1988,p.306.
- (٤٦) محمد حافظ دياب : «أسئلة الثقافة المصرية» ، مجلة (اليسار) ، العدد (٩٦) ، فبراير ١٩٩٨ ، ص ٥٦.
- (٤٧) ماهر الشريف: «ماذا يعنى الاستقلال الثقافي في زمن المعلمة ؟» مجلة (النهج) ، العدد (٥٠) ، ربيع ١٩٩٨ ، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي ، بيروت ، ص ٤٥-٤٦.
- (٤٨) السيد يسين: «في مفهوم المعلمة» ، في (العرب والعالم) ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، ١٩٩٨ ، ص ٣٣.
- (٤٩) أحمد بدوي (إعداد): «حوار حول البرنامج الجديد لحزب التجمع» ، مجلة (اليسار). العدد (١٠٢) ، أغسطس ١٩٩٨ ، القاهرة ، ص ١٩.
- (٥٠) سمير أمين ، مرجع سابق ، ص ٤٢.
- (٥١) المرجع نفسه ، ص ١٠٤
- (٥٢) صادق جلال العظم : «ماهي المعلمة» ، مجلة (الطريق) ، يوليو- أغسطس ١٩٩٧ ، بيروت ، ص ٣٠.
- (٥٣) المرجع نفسه ، ص ٣٣.
- (٥٤) هذا مايتضح لدى حازم البيلالوى . فبقوله: «نحن مهتدون بأن يقوتنا القطر» ، وعلمنا اللحاق به ولو في الدرجة الثالثة ، وبالصبر والاحاح يمكن أن تنتقل إلى درجة أحسن .» من تصريح له لهيئة الإذاعة البريطانية- القسم العربي ، تاريخ ٢٨ إبريل ١٩٩٨ .
- (٥٥) صلاح قصوة : «من أجل تأمل فاحص وحوار خصيب» ، مقدمة الترجمة العربية ، في سامويل هنتنجتون ، صدام الحضارات - إعادة صنع النظام العالمي ، ترجمة طلعت الشايب ، مطبوعات مطور ، القاهرة ١٩٩٨ . ص ١٩ .
- (٥٦) محمد عبد الشفيع عيسى: «العمليات الرئيسية في النظام الاقتصادي العالمي الجديد منذ عام ١٩٩٠» مجلة (القاهرة) ، العدد (١٨١) ، ديسمبر ١٩٩٧ الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ص ٨-٢٠.
- (٥٧) عزيز العظمة: «الشرق أوسطية والتكامل الثقافي للمعلمة المستأنفة» ، مجلة (النهج) ، العدد (٤٢) ، شتاء ١٩٩٦ ، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي ، بيروت ، ص ٨٧-٨٨.
- (٥٨) جلال أمين : «المعلمة والدولة في (العرب والمعلمة) ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٩٨ ، ص ١٦٤ .
- (٥٩) عصام النخاسي: «المعلمة بين خطاب النوستالجيا والملاحق بالمستقبل» ، مجلة (الطريق) ، مايو - يونيو ١٩٩٨ ، بيروت ، ص ٩٤ .
- (٦٠) بنجامين باربر ، مرجع سابق، ٢٥٣ .

- (٦١) حيدر إبراهيم علي: «الثقافة الوطنية والتعددية - حدود الخاص والعلم» مجلة (النهج)، العدد (٥٠)، ربيع ١٩٩٨، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، بيروت، ص ٧٠-٧١.
- (٦٢) عبد الوهاب المسيري: «في نهاية التاريخ وصراع الحضارات»، مجلة (القاهرة)، العددان (١٧٦-١٧٧)، يوليو - أغسطس ١٩٩٧، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ص ٨٥.
- (٦٣) السيد محمد حسن الأمين: «شرط المعاصرة في الثقافة الإسلامية للاستفادة من ثورة المعلومات ومواجهة تحديات العولمة»، مجلة (الكلمة)، العدد (١٨)، شتاء ١٩٩٨، منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، بيروت، ص ١٤١.
- (٦٤) برهان غليون: «الوطن العربي أمام تحديات القرن الواحد والعشرين - تحديات كبيرة وهمم صغيرة»، مجلة (المستقبل العربي)، العدد (٢٣٢)، يونيو ١٩٩٨، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص ١٤.
- (٦٥) عبد الحميد إبراهيم: «الوسيلة وحوار الثقافات» من أعمال مؤتمر (العولمة وقضايا الهوية الثقافية)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، إبريل ١٩٩٨، ص ٤.
- (٦٦) نبيل عبد الفتاح: «مابعد الحداثة والعولمة - المابعديات والأديان»، من أعمال ندوة (الفكر الديني واشكاليات التطور الحضاري في مصر)، الاسكندرية، أغسطس ١٩٩٨، ص ٣٨-٤٢.
- (٦٧) فهمية شرف الدين: «الفكر العربي أمام تحديات العصر - أفكار للنقاش»، مجلة (الفكر العربي)، العدد (٩١)، شتاء ١٩٩٨، معهد الأنموذج العربي، بيروت، ص ٩٢.
- (٦٨) برهان غليون، مرجع سابق، ص ١٦.
- (٦٩) محمد عابد الجابري، مرجع سابق، ص ١٣٥.
- (٧٠) Amin, S.: Les Défis de la Mondialisation, Ed. L'Harmattan, Paris, 1997, p.53.
- (٧١) جلال أمين، مرجع سابق، ص ١٦١.
- (٧٢) رمزي زكي: الاقتصاد السياسي للباطل - تحليل لأخطر مشكلات الرأسمالية المعاصرة، سلسلة (عالم المعرفة)، رقم (٢٢٦)، أكتوبر ١٩٩٧، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص ١٠٩.
- (٧٣) سيار الجميل: العولمة الجديدة والمجال الحيوي للشرق الأوسط - مفاهيم عصر قادم، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوليف، بيروت، ١٩٩٧، ص ٢٤٣.
- (٧٤) حازم البيلادي: «تعميق» في (العرب والعالم)، مرجع سابق، ص ٣٩١.
- (٧٥) غلندون حسن النقيب: «حوار الثقافات وصراعها - العولمة والوشاحجية الجديدة»، مجلة (النهج)، العدد (٥٠)، ربيع ١٩٩٨، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، بيروت، ص ٥٤.
- (٧٦) أبو بكر أحمد باقادر: «تأملات في أطروحات فرانسيس فوكوياما: نهاية التاريخ»، مجلة (البحرين الثقافية)، العدد (١٦)، إبريل ١٩٩٨، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، المنامة، ص ١٠٢.
- (٧٧) Amin, S., Op. Cit., p.54.
- (٧٨) غازي الصوراني: «العولمة وتأثيرها على الوطن العربي»، مجلة (اليسار)، العدد (٩٥)، يناير ١٩٩٨، القاهرة، ص ٨٢-٨٣.
- (٧٩) إسماعيل صبري عبد الله: «العولمة والاقتصاد والتنمية العربية» في (العرب والعولمة)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٨، ص ٣٧٦.
- (٨٠) فهمية شرف الدين: «تعميق» في (العرب والعولمة)، مرجع سابق، ص ٣٢١.
- (٨١) حلمي شعراوي: «ثقافة الحر الوطني في إطار العولمة» من أعمال مؤتمر (العولمة وقضايا الهوية الثقافية)، المجلس الأعلى للثقافة، إبريل ١٩٩٨، القاهرة، ص ٥.
- (٨٢) عبد الباسط عبد المعطي: «المثقف العربي والتفاعل الإيجابي مع العولمة» من أعمال مؤتمر (العولمة وقضايا الهوية الثقافية)، ص ٢.
- (٨٣) عواطف عبد الرحمن: «الأعلام العربي وتحديات العولمة»، مجلة (النهج)، العدد (٥٠)، ربيع ١٩٩٨، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، بيروت، ص ٨٧.
- (٨٤) محمد حافظ دياب: «جدل المحلية والعالمية في الثقافة العربية» من أعمال مهرجان القصرين الدولي، تونس، إبريل ١٩٩٧، ص ٢.
- (٨٥) عبد الاله بلقزيز: «العولمة والهوية الثقافية - عولمة الثقافة أم ثقافة العولمة» في (العرب والعالم)، مرجع سابق، ص ٣١٥.
- (٨٦) محمد عابد الجابري: المسألة الثقافية، سلسلة (الثقافة القومية)، العدد (٢٥)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٤، ص ٨٧.
- (٨٧) كاظم حبيب: «العولمة الجديدة»، مجلة (الطريق)، مايو - يونيو ١٩٩٨، بيروت، ص ٦٤.
- (٨٨) برهان غليون: المحنة العربية - الدولة ضد الأمن، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٤، ص ٣٠١.
- (٨٩) إسماعيل صبري عبد الله، الكوكبة - الرأسمالية العالمية في مرحلة مابعد الامبريالية، مرجع سابق، ص ٨٥-٨٦.

(١١٤) الناذلي العياري : «الوطن العربي وظاهرة العولمة - الوهم والحقيقة» نشرة (المنتدى ، منتدى الفكر العربي ، السنة (١٢) ، العدد (١٤٥) ، أكتوبر ١٩٩٧ ، عمان ، ص ١٣ .
Featherstone, M.(ed.): Global Culture-Nationalism, Globalization and Modernity, Sage Publications, London, 1990, p.112.

(١١٦) Genette, G.: Palimpsestes , Seuil, Paris, 1982, P.11.

(١١٧) يلفت النظر أن الحقل الفني لدينا كان أسبق من نظيره العلمي في التعبير عن ظاهرة العولمة ، وهو ما تبيينه في أعمال مصيرية ثلاثة : أولها مسرحي ، قدمه مؤلفه يسرى الجندي على المسرح الكوميدي عام ١٩٨٤ بعنوان (الدكتور زعتر) ، وصور فيه شخصية مؤلف وأستاذ جامعي ينتج في اجتذاب الآلاف الذين اعتنقوا نظريات التهليل والسرقات التي وضعها في مؤلفاته ، وفي استمالة مواطني مدينة طبقت نظرياته . حين تواجبه إحدى طالباته بحقيقة ، يستيقظ ضميره ويصاب بحالة زهد . لكن زوجته تحاربه ، ويتخلى عنه تلامذته ، ويتصدى له كهيئة النظام العالمي الجديد ، فيلجأ في النهاية إلى إحراق المدينة .

أما العمل الثاني فروائي ، قدمه صنع الله إبراهيم عام ١٩٩٢ بعنوان (ذات) ، وصور فيه تطور الشخصيات المشوهة لأسرة قاهرة ، في صراعها مع خيانت الانفتاح وأصحاب شركات توظيف الأموال ومستوردي الطعام والدواء المسمم ومافيا البنوك وأجهزة الإعلام والمترجمين وكبار المنشورين ، في مراوحة بين الوقائع التاريخية والحدث التخيلي الذي تحكمه تلك الوقائع ، على أكثر من مستوى : الصراع السياسي في العلاقات الوطنية والعالمية ، في توازن مع العلاقة بين الطبقات الميسورة والمحرومة والعمل الثالث لنفس الروائي ، خصص فيه العولمة باهتمام أكبر ، هو رواية (شرف) ، وذلك من خلال ما كتبه أحد أبطالها «رمزي بطرس نصيف» كما جاء مدخل الرواية موقفاً في عرض تفاعلات ناجمة عن العولمة ، وحافل برموز موجية .

(١١٨) Rajchman, J. (ed.): The Identity in Question, Routledge and Kegan Paul, London, 1996, p.41.

(١١٩) عبد السلام الممدني : «المتنق العربي والتحالفات المتعينة في عصر العولمة» من أعمال مؤتمر (العولمة وقضايا الهوية الثقافية) ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، إبريل ١٩٩٨ ،

(١٠٩) فؤاد خليل : «هيجل وماركس - مطلق في الأزل وحماية في الأبد» ، مجلة (الطريق) ، سبتمبر - أكتوبر ١٩٩٧ ، بيروت ، ص ص ٩٣-٩٥ .

(١١٠) كاظم حبيب ، مرجع سابق ، ص ص ٦٤-٧٥ .

(١١١) عمرو محيي الدين : «تعقيب» في (العرب والعولمة) ، مرجع سابق ، ص ٣٥ .

(١١٢) السيد حسين ، مرجع سابق ، ص ص ٣٢-٣٣ .

(١١٣) McGrew, A., Op.Cit., pp.13-15.

(١١٤) الناذلي العياري : «الوطن العربي وظاهرة العولمة - الوهم والحقيقة» نشرة (المنتدى ، منتدى الفكر العربي ، السنة (١٢) ، العدد (١٤٥) ، أكتوبر ١٩٩٧ ، عمان ، ص ١٣ .

(١١٥) Featherstone, M.(ed.): Global Culture-Nationalism, Globalization and Modernity, Sage Publications, London, 1990, p.112.

(١١٦) Genette, G.: Palimpsestes , Seuil, Paris, 1982, P.11.

(١١٧) يلفت النظر أن الحقل الفني لدينا كان أسبق من نظيره العلمي في التعبير عن ظاهرة العولمة ، وهو ما تبيينه في أعمال مصيرية ثلاثة : أولها مسرحي ، قدمه مؤلفه يسرى الجندي على المسرح الكوميدي عام ١٩٨٤ بعنوان (الدكتور زعتر) ، وصور فيه شخصية مؤلف وأستاذ جامعي ينتج في اجتذاب الآلاف الذين اعتنقوا نظريات التهليل والسرقات التي وضعها في مؤلفاته ، وفي استمالة مواطني مدينة طبقت نظرياته . حين تواجبه إحدى طالباته بحقيقة ، يستيقظ ضميره ويصاب بحالة زهد . لكن زوجته تحاربه ، ويتخلى عنه تلامذته ، ويتصدى له كهيئة النظام العالمي الجديد ، فيلجأ في النهاية إلى إحراق المدينة .

أما العمل الثاني فروائي ، قدمه صنع الله إبراهيم عام ١٩٩٢ بعنوان (ذات) ، وصور فيه تطور الشخصيات المشوهة لأسرة قاهرة ، في صراعها مع خيانت الانفتاح وأصحاب شركات توظيف الأموال ومستوردي الطعام والدواء المسمم ومافيا البنوك وأجهزة الإعلام والمترجمين وكبار المنشورين ، في مراوحة بين الوقائع التاريخية والحدث التخيلي الذي تحكمه تلك الوقائع ، على أكثر من مستوى : الصراع السياسي في العلاقات الوطنية والعالمية ، في توازن مع العلاقة بين الطبقات الميسورة والمحرومة . والعمل الثالث لنفس الروائي ، خصص فيه العولمة باهتمام أكبر ، هو رواية (شرف) ، وذلك من خلال ما كتبه أحد أبطالها «رمزي بطرس نصيف» كما جاء مدخل الرواية موقفاً في عرض تفاعلات ناجمة عن العولمة ، وحافل برموز موجية .

(١١٨) Rajchman, J. (ed.): The Identity in Question, Routledge and Kegan Paul, London, 1996, p.41.

(١١٩) عبد السلام الممدني : «المتنق العربي والتحالفات المتعينة في عصر العولمة» من أعمال مؤتمر (العولمة وقضايا الهوية الثقافية) ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، إبريل ١٩٩٨ ،

العولمة والقيم الثقافية فى مصر الآثار والمواجهة

محمد السيد سعيد*

مقدمة:

حتى سنوات قليلة خلت، كانت استنتاجات مدرسة التبعية حول العلاقة بين تدويل الانتاج والثقافة مقبولة على نطاق واسع، وخاصة فى العالم الثالث. ومن أبرز تلك الاستنتاجات القول بأن عملية تدويل الانتاج وتنامى التدفقات الاقتصادية عبر الحدود الدولية تؤدى أو تتطوى بالضرورة على تميم وإشاعة الانساق الثقافية الشائعة أو المسيطرة فى المراكز الرئيسية للنظام الرأسمالى العالمى. والمعنى بذلك صراحة أو ضمنا هو تميم الانساق الثقافية الغربية، وخاصة فى أكثر اشكالها نفاذا عبر تكنولوجيا الاتصال أى الثقافة الأمريكية.

وقد انخل هذا الاستنتاج أشكالا وصياغات قطعية. فتم عملية تدويل الانتاج لانفضى فقط إلى مجرد نشر وتميم الثقافة والقيم الثقافية الغربية والأمريكية بالذات فحسب، بل انها تزيح وتحتل فضاءات متزايدة على حساب الثقافات المحلية للمجتمعات التابعة. وحين هذا الاستنتاج ببعض المفكرين الي تطوير نظرية متكاملة عن «الامبريالية الثقافية» بمعنى نزعة المراكز الرئيسية للنظام الرأسمالى العالمى إلى التحطيم العنيف للثقافات المحلية كأحد متطلبات توسيع مجال الاستثمار والتجارة ونقل التكنولوجيا فى العالم كله، أى باختصار متطلبات

العولمة الاقتصادية.

والواقع أن هذا الاستنتاج قد فقد جانبا كبيرا من مصداقيته. فقد كشفت التطورات الواقعية عن سداخته وبساطته المخلة. ذلك أن أحد أبرز ملامح السياسة العالمية الراهنة هو تزامن التدويل الاقتصادى والاتصال مع انفجار النزعات العرقية والطائفية والدينية وماترب عليها من صراعات. إن التوق لاستعادة خصوصية التجربة الثقافية يتنامى بشدة متعاظمة لا فى الهوامش الأقل تطورا للنظام الرأسمالى العالمى، فحسب، بل فى قلب هذا النظام ومراكزه الرئيسية.

لقد ثبت أن الافتراض القائل بأن الاستيعاب والادماج الاقتصادى لهوامش النظام العالمى لا بد أن يصبح به أو يعقبه استيعاب ثقافى ايضا ليس صحيحا بالضرورة. بل إنه قد لا يكون صحيحا بالمرّة. وكذا فإن القول بأن التطور الرأسمالى الهائل يقضى الى تبسيط الحياة الثقافية والقيم الاخلاقية والاجتماعية هو على الأرجح افتراض خاطئ، حتى فى قلب المراكز الرأسمالية العالمية، وداخل القلاع الغربية الأكثر قوة، وصلفا من الناحية الثقافية.

ويتعدى الأمر هنا مجرد الافتقار الى براهين وقرائن واقعية. فحالة جماعات المهاجرين الى العواصم والدول الغربية الكبرى تؤكد بما لا يدع مجالا للشك قدرة هذه

(*) نائب رئيس مركز الدراسات الاستراتيجية بمؤسسة الأهرام.

الجماعات على المحافظة والدفاع عن هويتها رغم أن الأمر لا يخلو من تصدعات نفسية معينة لدى الجيل الثاني والثالث، وقد نفسر صلابة الأطر الثقافية للجماعات المهاجرة حديثاً من آسيا وأفريقيا في المجتمعات الرأسمالية الغربية المتطورة سواء بالإشارة إلى نقص الاستيعاب الاقتصادي أو إلى نظرة العداء والتعصب التي تواجهها من جانب المجتمعات الأصلية. غير أن منطق استمرارهم في هذه المجتمعات وعزوفهم عن العودة لأوطانهم إنما تعني بكل بساطة أن حساباتهم النهائية للموازنة بين البقاء والعودة شبه محسومة أي أنهم في الواقع أكثر اندماجاً أو أقل استيعاداً داخل بلدان المهجر بالمقارنة بأوضاعهم في بلادهم الأم.

كما أن منطق التبعية، وكذلك النظرات التبسيطية إلى الاندماج والاستيعاد يفشل في أن يفسر لنا لماذا تنتشر النزعات الأشد تطرفاً لتوطيد الوعي بالهوية (وخاصة الهوية الدينية بين المسلمين مثلاً) بين عناصر الطبقة الوسطى من المهاجرين في الولايات المتحدة، رغم كونهم أفضل استيعاباً بكثير في المهن والأنشطة الاقتصادية التي تدر دخلاً مرتفعاً ومستويات معيشة أعلى حتى من المتوسطات الشائعة بين المواطنين الأصليين لبلاد المهجر.

إن حالة التطرف الديني بين المصريين من أبناء الطبقة الوسطى والمقيمين بالولايات المتحدة هو مثل ونموذج بالغ الوضوح لفشل التنبؤات الخاصة بالتزامل الحتمي بين الاستيعاب الاقتصادي في أنشطة الرأسمالية المدولة من ناحية وتدمير الثقافة الأصلية، وغزوها من ناحية أخرى.

لقد تعين على الجماعة الأكاديمية في الغرب نفسه أن تعترف بهذا الواقع، الذي لم يخطر لها على بال حتى عقد واحد مضى، أو أكثر أو أقل. فهبوط جاذبية نظرية التحديث، وصعود تيار ما بعد الحداثة يحمل علامات لا ننكر لهذا الواقع. وربما يعود الفضل لنظرية ما بعد الحداثة - بغض النظر عن تماسكها الأخلاقي والمنطقي - في بث وتطوير التقاليد الليبرالية فيما يتعلق بحتمية الاعتراف بالتعددية الثقافية لا على المستوى العالمي فحسب، بل على مستوى التكوين الثقافي للمراكز

الأساسية للرأسمالية العالمية: أي في قلب المجتمعات الغربية الأشد تطوراً. ولكن، هل يعني خطأ الاستنتاج بأن الاستيعاب الاقتصادي يؤدي بالضرورة إلى استيعاب نقافي أن العكس هو الصحيح وهل يعني خطأ هذا الاستنتاج أنه لا توجد علاقة بين توسع الرأسمالية الحديثة في فضاء العالم كله من ناحية والتكوين الثقافي للعالم من ناحية أخرى؟ وهل نستطيع أن ننكر أي أثر لاضطراب عشرات من المجتمعات الفقيرة والأقل تطوراً إلى الحاقق بركب العولمة الاقتصادية والانصالية ونوعية الحياة والقيم الثقافية على التوترات - وإحياناً التصدعات - الملحوظة في التكوين الثقافي لهذه الدول.

إن الإجابة عن هذه التساؤلات، وخاصة في حالة بلدنا مصر يلزمنا بالبحث عن إطار نظري وحقل أكثر تطوراً وتعقيداً مما نملكه حتى الآن. ويحتاج توصلاً إلى هذا الإطار - أو النظرية العامة - إلى تضافر جهود طائفة واسعة من الباحثين متعددي الاختصاصات والمزودين بمعرفة نظرية وميدانية عميقة ومتنوعة.

وكل مانستطيع أن نفعله في هذه الورقة هو أن تستكشف بعض الأسئلة، وبعض المحددات حول العلاقة بين العولمة الاقتصادية والانصالية والحالة الثقافية لبلادنا، من خلال اقتراب أكثر تفصيلاً مما تسمح به الافتراضات والمسلمات العاصفة للنظريات الكبرى المتاحة مثل النظرية الوظيفية أو الماركسية أو النماذج التحليلية التجريدية نسبياً مثل التحديث، والتبعية وما بعد الحداثة.

وهذا هو ما سنحاوله في القسم الأول من هذه الورقة. أما في القسم الثاني، فسوف نسعى للإجابة على بعض تلك الأسئلة بما يفتح الباب أمام أسئلة أخرى أكثر دلالة، وربما استنتاجات أولية ذات فائدة في إجلاء الاختيارات المتاحة أمام ما يسمى بالعولمة.

أولاً: إطار تحليلي: العولمة والقيم الثقافية:

إذا كانت نظريات الاقتصاد السياسي قد ضللتنا فيما يتصل بتوقع تقوض الهويات والقيم الثقافية الخاصة بالجماعات التي تلحق بالنظام الرأسمالي العالمي، فهل يتعين علينا أن نتوقع نتائج مختلفة بعد مضي عملية

العولمة في طريقها إلى مساحة أكبر بصورة ملحوظة عما تشهده الآن.

يتوقف الأمر على ما نقصده بالعولمة بالضبط:

إن من يعتقد أن في الأمر جليدا بصورة حاسمة أو نوعية يجد شواهد في سلسلة من التطورات القانونية والفعالية التي تلاحت منذ مطلع التسعينيات، وتتضمن نوعا من رفع الحواجز على تدفق السلع ورعوس الأموال والتكنولوجيا، وكنا الوسائل الاعلامية والثقافية. إن تكوين منظمة التجارة العالمية بعد أن تمكنت القوى الكبرى من تسوية خلافاتها التجارية وتوقيع اتفاقية مراكش بنهاية عام ١٩٩٣ تمثل الشاهد الأكبر أو القرينة الأكثر دلالة ويرتبط بذلك أيضا تحول واسع النطاق بعيدا عن سياسات القومية الاقتصادية التي هزت العالم الثالث كله في عقد السبعينيات والانتقال من مواقف مسترربة وعدائية حيال رعوس الأموال والاستثمار والتكنولوجيات الأجنبية والآتية من المراكز الرئيسية للنظام العالمي الى مواقف الحفز والتشجيع وهو ما ترجم في تشريعات تتسم بتسامح وكرم شديدن حيال الشركات عابرة القومية. وتأخذ هذه التطورات صبغة مؤسسية شبه متكاملة من خلال انشاء ترتيبات وظيفية جديدة (أو أنظمة) تنظم الدخول والخروج ومعايير الأداء المقبول في مجالات الاقتصاد الدولي كافة. فإلى جانب منظمة التجارة العالمية، ثمة قرارات بال المتعلقة بالعمل المصرفي الدولي، ونظام المعايير الفنية الدولية للمنتجات والآلات وأساليب الانتاج: الـ ISO، وثمة أيضا الجهود المتعلقة بوضع تشريع وترتيب دولي خاص بالاستثمارات الأجنبية المباشرة. والتي لم تتوج بعد وإذا نظرنا لانفاقية التجارة الدولية كحزمة من الترتيبات التي تتعدى المجال الخاص بالتبادل السلعي إلى تنظيم مجال التداول في الخدمات والملكية الفكرية (التي تحكم التجارة أو انتقال أو استعمال التكنولوجيا المتقدمة) لصار لدينا تنظيم دولي جديد بالغ الاتساع يحكم المبادلات الاقتصادية الدولية ويتسم بالتوافق - بصفة عامة - مع إيديولوجية الحرية الاقتصادية، على مستوى عالمي. إذ لا يبقى خارج مجال هذه الترتيبات العالمية غير مجال واحد كبير وهو انتقال رؤوس الأموال النقدية.

إن فحوى هذه الترتيبات كلها يتمثل في إمكانية تسريع وتسهيل عملية التدويل المستمرة والقائمة بالفعل للاقتصاد وضمان شمولها للكوكب الأرضي كله، إلى حد كبير. ومعنى ذلك أننا لسنا بصد عملية جديدة. إذ أن عملية تدويل الانتاج بتأثير توسع وانتشار الشركات عابرة القومية كانت قائمة بالفعل منذ نهاية الحرب العالمية الثانية.

وماحدث هو أن النظام السياسي العالمي القائم قد تمكن من السيطرة على تشققات وتصدعات خطيرة كانت قد أخلت تلم بهذه العملية بتأثير تصاعد موجة الحماية سواء من خلال التشريع أو الترتيبات الفعلية التي أخذت بها القوى والكتل الاقتصادية الدولية الكبرى. وبذلك أمكن - ولو بصفة مؤقتة على الأقل - السيطرة على تناقضات سياسية واقتصادية كادت تودي بوحدة النظام العالمي، وهي الوحدة التي كانت أسسها قد وضعت - من وجهة نظر التشريع الدولي - في اتفاقية بريتون وودز في اعقاب الحرب مباشرة.

ويرتبط على ذلك ما نسميه بالعولمة: أي نزعة أو اضطراب الفاعليات الاقتصادية وبغض النظر عن موطنها القومي الأصل أو انتمائها القانوني والثقافي - إلى التعامل والنظر الى العالم كله كوحدة انتاجية / اقتصادية واحدة.

وبغض النظر عن ذلك الجانب التشريعي الدولي، فإن عملية التدويل الاقتصادي (أو العولمة الاقتصادية) تتطور بتأثير عوامل وقوى محركة موضوعية عديدة أبرزها التغير في تقسيم العمل الدولي والمزايا النسبية المقارنة، والثورة التكنولوجية الثالثة، فقد ترتب على العامل الأول نشوء ظاهرة المصنع العالمي، أو بالأحرى توسعها وتعمقها، وحتمية انتقال فروع وربما قطاعات بكاملها من الصناعات الكلاسيكية وربما الجديدة أيضا إلى بلاد مختارة من العالم الثالث. وترتب على العملية الثانية: أي الثورة التكنولوجية إمكانية توحيد العالم اتصاليا ومن ثم تسهيل العولمة الاقتصادية، هذا الى جانب كون هذا التوحيد الاتصالي يشكل نشاطا مستقلا بحد ذاته، ويظهر كأحد جوابات عملية العولمة. والواقع أن هذه المحاور لعملية العولمة لاتشكل ثورات بالمعنى المفهوم

للكلمة، لأنها تطورت تدريجيا وإن بوثبات كبيرة خلال العقود الثلاثة أو الأربعة الماضية.

وبتعبير آخر، فإن اقطارا عديدة من العالم الثالث كانت منخرطة بالفعل في عملية العولمة هذه ومأخوذة بعودها ومشكلاتها منذ فترة طويلة.

وإذارة هذه المشكلات في الأدبيات العربية وخاصة المصرية - إنما يرتبط الى حد كبير بالتغيرات التشريعية والسياسية الاقتصادية التي تدفع بمصر الى اللحاق بعملية العولمة. التي نضجت ملامحها في بلاد أخرى من شرق آسيا وأمريكا الجنوبية.

فاذا كان ما نشهده ليس سوى استكمال للبنية الاساسية التشريعية والاقتصادية والتكنولوجية لعملية العولمة (والتي اصطلح عليها بالتدويل لفترة طويلة فهل يكون بوسنا أن نتوقع نتائج مختلفة لهذه العملية غير ما شهدناه بالنسبة للبلاد التي كانت قد انخرطت فيها بالفعل منذ فترة؟

وتبدو الاجابة عن السؤال الذي بدأنا به هذا القسم من الورقة والسؤال المطروح في الفقرة الأخيرة مستعصيا إن لم نضع هذين السؤالين في سياق المناظرات التي جرت في حقل العلوم الاجتماعية، وخاصة الاقتصاد السياسي وعلم الاجتماع. وتعبير آخر فإن الاجابة عن هذين السؤالين يمكن أن تبدأ بسؤال آخر وهو أين يكمن الخطأ المنهجي في نظريات الاقتصاد السياسي التي عالجت قضايا توسع الرأسمالية وتدويلها.

لقد ارتكب الاقتصاد السياسي الراديكالي تقليديا خطأ مزدوجا. الأول هو اعتبار المجال الثقافي (ومعه المجال السياسي الصرف) مجالا تابعا تبعية مباشرة يترجم بصورة خطية الميول الأساسية والضغوط المتنامية في الحقل الاقتصادي. ووفقا لهذا الافتراض، فإنه إذا كانت الرأسمالية تتطلب تكوينيا ثقافيا معينا، فإن انتقالها من المراكز الرئيسية الى العمل على صعيد كوكبي يقترب عليه تلقائيا ازاحة الثقافات (مقابل الرأسمالية) واحلال ثقافة رأسمالية (أو القيم الغربية الحديثة) محلها وانطوى ذلك الحكيم بحد ذاته على تعميم عاصف، يرفض التسليم بالحاجة الى تمييز المستويات والمجالات النوعية المتباينة للثقافة.

أما الخطأ الثاني فهو اكتفاء التحليلات العامة لتطور الرأسمالية وحركة العولمة على الكشف عن اتجاهات التطور شبه الحتمية انطلاقا من تحليل المزايا التي تعود الى رأس المال، دون التطرق بما يكفي لتناقضات العمليات الاقتصادية / الاجتماعية للانتاج الرأسمالي. وبذلك، بدأ تطور الرأسمالية وكأنه عملية خطية متصاعدة، تفرض منطقها حتما وبالضرورة وتزيح من طريقها كل مايدو تجريديا متعارضا مع متطلباتها، بما في ذلك الظواهر والقيم الثقافية.

لقد تمثل رد الفعل للخطأ الأول في اعادة الاعتبار للمجالين الثقافي والسياسي باعتبارهما فضاءات مشتملة للعلاقات الاجتماعية، تؤثر وتتأثر بالتطورات في المجال الاقتصادي. غير أن نقد الاقتصاد والسياسي الراديكالي من هذا المنظور لم يؤد بالضرورة الى التسليم بنتائج المنطقية والعملية، فالثقافة - أو النظام الثقافي - قد ترفض تطويعها بالحاجات الاقتصادية للرأسمالية مهما كانت قوية. والأهم هو أن الثقافة قد تكييف تطور الرأسمالية، تبعا لنزعاتها هي، فتعبد هذا التطور أو حتى تحول دون تدفقه، أو تخلق له مسارات خاصة، فتفهد في جوانب معينة وتضر به في جوانب أخرى، بل قد تتفاعل مع عملية تطور الرأسمالية بما يؤدي في نهاية المطاف الى تكوين اسلوب إنتاج رأسمالي من نوع خاص.

وبفضل هذا الدور للثقافة نستطيع أن نفسر خصوصية تطور الرأسمالية في اليابان، بل ونجاحها المتفوق لمقود طويلة بالمقارنة مع وتأخر نمو الرأسمالية في أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية ذاتها. فمفهوم الشركة الياباني - والذي ربما يكون قد تمت استعارته جزئيا في بلاد أخرى من شرق آسيا - ليس هو ذاته في أوروبا أو أمريكا، رغم كونهما يشتركان في كونهما (أي المصنع أو الشركة الغربية ومثيله الياباني) هو النمط التنظيمي للانتاج الرأسمالي الأرقى. إن دلالة هذا الاختلاف واضحة الى حد ما فثمة أشياء مشتركة يفرضها تطور الرأسمالية في الثقافة وفي علاقات الانتاج. وثمة ايضا اشياء متميزة تخص كل نظام ثقافي على حده، ولايتعلق تغيرها بضرورات تطور الانتاج الرأسمالي وحده، بل إنها قد تكييف هذا التطور وتجنحه طابعا خاصا في الواقع

الملموس. وعلينا أن نحدد بدقة اشكال ودرجات الالتقاء المتوتر بين النزعات العميقة فى الثقافة من ناحية وضرورات تطور الرأسمالية وبالتالى العولمة، من ناحية أخرى.

وإذا كان هذا الاستنتاج صحيحا لو اخلفنا تعبير «ضرورات تطور الرأسمالية وعولمتها» على علامته باعتبارها ترجمة لقانون موضوعى. غير أنه يصبح بدرجة أكبر اذا تعاملنا لا مع هذه الضرورات كمعطيات مطلقة، وحيدة الجانب، وإنما مع حقل العلاقات الاجتماعية / الاقتصادية ككل، وهو حقل يزخر بالتناقضات. وربما كان أبرز هذه التناقضات يتعلق بالعلاقات التوزيعية، التى تتدخل فى صياغتها لا فقط القوانين التجريدية لتطور الرأسمالية، وإنما علاقات القوة - ومن ثم اشكال الوعى - أيضا: أى السياسة والثقافة.

ويعنى ذلك أننا عندما نتعامل مع العولمة، فإننا لانواجه مشكلة تشخيص نمط العلاقة بين رأسمالية تمتد من مركز رئيسى (عادة فى أوروبا الغربية والآن فى اليابان وبلاد أخرى) الى المحيط العالمى والتكوين الاقتصادى المحلى فى هذا المحيط، وإنما يتعين علينا تشخيص النمط البازغ من العلاقات بين كيانات اجتماعية محددة بعضها يتسم بوضع ومكانة المركز الآخر يقسم بوضع ومكانة الهامش، وبين هذه الأخيرة وبعضها البعض. ولا يمكن اختصار هذا الكيان الاجتماعى فى بيان يخص القوانين التجريدية لتطور الرأسمالية، إذ أن اشكالا عديدة للوعى ولللاقات الاجتماعية قد لانتشأ على أرضية الرأسمالية باعتبارها كذلك، حتى فى أكثر مستويات التطور الرأسمالى تطورا ونضجا.

ويتعين علينا إذن أن نرصد اصطدام أو تلاقي اشكال معينة من الوعى وأنظمة القيم فى سياق العولمة، حيث لاتشكل ضرورات تطور الرأسمالية غير عامل واحد، من بين عوامل متعددة. وكذلك يتعين علينا أن نرصد الصراع التوزيعى فى إطار العولمة الاقتصادية، بل وفى داخل كل تشكيل اجتماعى على حدة. ويتربط على هذا الصراع التوزيعى حركة لإعادة توزيع المواقف السياسية والتناقضات الاجتماعية تنتج نزعات ثقافية قوية.

من هذا المنظور، فإن الافتراضات التجريدية والاستنتاجات النمطية قد لاتكون مفيدة على الإطلاق أو صحيحة بأدنى درجة عندما نتقدم لتحليل الواقع الملموس للعلاقات الاجتماعية والمواقف الثقافية على صعيد عالمى. وعلى سبيل المثال، فإن الافتراض القائل بأن العولمة تربط بمواقف تنزع لتدمير أو احتقار الثقافة المحلية يبدو مغايرا بشدة لما قد نستنتجه من تحليل ملموس للمواقف الناشئة فى قلب النظام الرأسمالى ومراكزه الرئيسية فى الغرب. إذ أن المصالح الرأسمالية - فى أوروبا الغربية أو أمريكا الشمالية - التى تتمدد فى الخارج وتملك مزايا تنافسية ومتطلبات حيوية للعمل على صعيد عالمى وفى البلاد الأجنبية قد تجد ذاتها مضطرة لبدء الاحترام للثقافات المحلية. بل إنها قد تجد ذاتها منجذبة لتوظيف هذه الثقافات، بالقدر الذى يساعدنا ذلك فى مجال تسويق منتجاتها على سبيل المثال. وعلى التقيض، فإن المصالح الرأسمالية التى تجد ذاتها مضطرة لاتخاذ موقف دفاعى حيال غزو المنتجات الآتية من بلاد فقيرة أو أجنبية عموما، تميل لاتخاذ مواقف حمائية، عادة ما تكون معادية للعولمة وقد يترتب على ذلك نشوء نزعة قوية لتوظيف أو تنمية نزعة احتقار أو كراهية الاجانب عموما وثقافتهم. وقد يخلط الأمر تماما بالنسبة للتحلل النمطى والكلاسيكى الذى يقدمه الاقتصاد الرأبىكالى. فبحكم التعريف عادة مايتحيز هذا التحليل لصالح الطبقة العاملة فى الغرب. فإذا كانت هذه الطبقة تنظر بعين العداء للشركات متعددة الجنسية وعملياتها الخارجية وتميل لترويج ايديولوجية «حمائية»، فإنها غالبا ماتطور نزعة العداء للأجانب والثقافات الأجنبية كجزء من محاولة استيفار المجتمع ضد إقدام الشركات متعددة الجنسية فى بلادها لتصدير رأس المال أو استيراد العمل الرخيص.. الخ.

وفى السياق نفسه، فإن ترويج التحليل النمطى والكلاسيكى المثير للفرع حول دور عملية التحويل فى تدمير الثقافة والقيم الثقافية الوطنية، قد لا يخدم سوى مصالح الشرائح العليا من البيروقراطية المهيمنة فى بعض بلاد العالم الثالث، والتى لاتحتكر السلطة والثروة فحسب، بل ونقاط التماس المهمة مع عملية العولمة

ذاتها. ولا يبدو من باب المصادفة أن الطبقات التي هيمنت على القطاع العام أثناء التوجه «الاشتراكي العربي» في مصر والجزائر وسوريا والتي روجت للسياسات الحماية، هي ذاتها التي كانت أسرع في اغتنام فرص «التحول إلى الانفتاح» وشكلت رافدا أساسيا من روافد تكون طبقة رجال الأعمال الجدد الذين أثروا من خلال الوكالات الأجنبية والتجارة والمقاولات العامة وأعمال الوساطة المالية الدولية.

في ظل هذا كله يستحيل أن نستنبط نتائج مفيدة بالنسبة للعلاقة بين الثقافة والعولمة إلا إذا اخطنا بتحليل ملموس لفضاء اقتصادي محدد ثقافي، واقدما على تشريحه من خلال رصد نوزع القوى الاجتماعية في هذا الفضاء.

ومن المفيد أن نعرف القارئ بإطار «الفضاء الاجتماعي» كمدخل لفهم طبيعة الارتباط والتأثيرات المتبادلة بين عملية العولمة من ناحية والثقافة القومية من ناحية أخرى.

إن الفروض الأساسية في هذا المدخل يمكن صياغتها - فيما يتعلق بهذه القضية المحددة - كما يلي:

(١) إن المجتمع الذي يدخل كطرف في فضاء عملية العولمة، وخاصة إذا كان مركبا ومعقدا وقديما، له تكوينه الاجتماعي وميراثه السياسي والثقافي الخاص. كما أن له مشاكله وجنول أعماله وعلاقاته الداخلية على الأصعدة الطبقة والسياسية والثقافية. وهو بهذا المعنى، لا يتشكل من جديد ولا يولد مع عملية العولمة، وليس مجرد مادة خام تشكلها عملية العولمة وفقا لقوانينها وبلون إرادة منها.

والأحرى، هو أن عملية العولمة تظهر في كل مجتمع محدد بالكيفية التي تتيحها تشكيلة المجتمع ذاته: ميراثه وتقاليد وميوله ونزعاته وخصائص ثقافته والتوترات الكامنة في تكوينه الاجتماعي. وهي تتفاعل مع سياسات الدولة في هذا المجتمع، كما تطبقها النخب الحاكمة وبيروقراطية الحكومة، في مرحلة ما.

ومن البديهي في هذا الإطار، أن المجتمع المركب والقديم مثل مصر لا يفضي عزله فجأة أمام عالم تعاد

صياغته بفضل عمليات تدويل الانتاج والاتصال. بل إنه كان مشتبكا بالأصل في هذه العملية بأشكالها المحددة في مراحل سابقة. كما أن هذا المكون لا بد أن يكون قد كون خريطة محددة للمواقف من العالم الخارجي وما يشغى به من قوى ومصالح وحركات وظواهر وعمليات والمجتمع المصري بالذات هو من أكثر مجتمعات العالم الثالث اشتباكا ومع العالم الخارجي عبر التجارة ونقل التكنولوجيا وأعمال المقاولات الأجنبية وتدفق الرسائل الثقافية بكل أشكالها. هذا إضافة إلى أن قسما كبيرا من هذا المجتمع يعيش خارج وطنه الآن بصفة دائمة أو ممتدة عبر قنوات الهجرة الدائمة أو المؤقتة، وأن قسما كبيرا آخر يتمتع بحرية كبيرة في التنقل والسفر والاحتكاك مع العالم الخارجي.

وهذا الاشتباك القائم مع المراحل الأولية من عملية العولمة تكيف بسياسات الدولة، وبخصائص التنظيم الاجتماعي، وبحالة الثقافة القومية في تلك المراحل. ولا شك أنه قد أثر فيها أيضا.

والاستنتاجات التي قد يستخرجها الباحثون حول أثر عملية العولمة في الثقافة القومية المصرية لا بد أن تكون قد ظهرت بالفعل. ولو بصفة جزئية، وإن كان من غير الممكن القطع باستمرار الآثار نفسها أو باتخاذها شكل النمو الخطي عبر الزمن. إذ أن أي تغير ملموس في سياسات الدولة وطبيعة نخبة الحكم والحالة الثقافية والاجتماعية يمكن أن يقود إلى آثار ونتائج مختلفة.

(٢) ومن أجل فرز المتغيرات التي تؤثر بها العولمة على التكوين الثقافي على نحو ما في مجتمع محدد، قد يكون من المفيد والضروري تعاونها بنفس تلك المتغيرات بالنسبة لمجتمع آخر، ورصد الفوارق في اتجاه ونوع ومقدار التأثير الثقافي. إننا قد نسأل في هذا الصدد مثلا لماذا أدى نضج تدويل اقتصاد دولة ما مثل البرازيل أو كوريا الجنوبية إلى أحداث تغيير أكبر في نظرة المجتمع إلى عمل المرأة، بينما لم يؤد هذا التدويل لاقتصاد دولة أخرى مثل السعودية إلى إحداث مثل هذا التغيير.

ويمكن لهذا الرصد المقارن أن يلدنا أيضا على قوة مقاومة ثقافة محلية لما لضغوط عملية التدويل، بغض

النظر عما إذا كانت هذه الضغوط ايجابية أو سلبية. كما أن هذا الرصد المقارن قد يلدنا على طريقة التقاء متغيرات ثقافية محلية مع متغيرات اقتصادية أو اتصالية دولية لكي ينتج عن هذا الالتقاء مركب جديد.

(٣) إن القوى الاجتماعية الداخلية تتأثر ثقافيا بعملية التدويل بصورة مختلفة وبدرجات متفاوتة. كما أن توجهات هذه القوى تختلف تبعاً لموقعها من هذه العملية، ونعني بالموقع هنا المكان المحدد الذي تحتله هذه القوى في العمليات والعلاقات الاقتصادية الناشئة عن عملية التدويل، وأيضاً المكان المحدد الذي تحتله في العمليات والعلاقات الثقافية.

غير أن تلك المواقع لا تبقى جامدة أو ساكنة في علاقتها بعملية العولمة. إذ يتوقف الأمر إلى حد بعيد على سياسات الدولة والمجتمع، وبالتالي على ثقافة الدولة وثقافة (أو ثقافات المجتمع). وعلى سبيل المثال، فإن الدولة التي لا تهتم اهتماماً كافياً بعملية التعليم كما ونوعاً يستهين بها الأمر إلى إنتاج قوة عمل ذات تكوين مهاري منخفض، مما يجعل غالبية السكان خارج - أو مستبعدين من - علاقات الإنتاج العالمية أو المدولة، وهو ما يجعلهم ينظرون لها بعين الريبة، أو الرفض.

(٤) ورغم تباين الأشكال التي تتجلى بها عملية العولمة في مجتمع ما، فإن هذه العملية تخضع لقوانين محددة، ذات طبيعة متماثلة بالنسبة لكل المجتمعات. وأهم تلك القوانين يمكن أختصارها فيما يلي:

(أ) تنقوض الأشكال التقليدية للحماية (أو العزل النسبي) أو تنحسر تدريجياً، فتلغى أشكال الرقابة الكمية على الواردات السلعية والخدمية، وتنخفض مستويات الرسوم الجمركية، وينتج للاستثمار الأجنبي مزاولة الأنشطة الاقتصادية في السوق المحلية، وكذلك تنتهى أو تنخفض كثيراً فاعلية الحواجز التي تحول دون التدفق المباشر للرسائل الاعلامية والثقافية.

(ب) ويعنى ذلك كله أن الاقتصاد والثقافة المحلية تدخل إلى حلبة المنافسة الدولية بدون الأشكال التقليدية من الحماية. وتصبح المزايا التنافسية والمزايا المقارنة للاقتصاد للثقافة هي الأدوات الحقيقية المتاحة للصمود في وجه السلع أو الخدمات أو الرسائل الاعلامية غير المنافسة أو البديلة.

ومن السهل قياس قدرة الاقتصاد المحلي على المنافسة من خلال مؤشرات الانتاجية. أما بالنسبة للثقافة فإن الأمر يبدو أكثر صعوبة. غير أن المحك النهائي لقدرة قالب ثقافى ما على الصمود هو ما يحققه من إشباع وتوازن ايجابي نفسى واجتماعى من خلال الحلول المحددة لمشكلة ما من مشكلات الحياة الاجتماعية.

(ج) تتم المنافسة في الاقتصاد الدولي على أساس من عمليات جديدة تشكل شروطاً عامة لعلاقات الانتاج والتوزيع مثل الميل لتنميط العمليات الفنية للانتاج وتوحيد أسواق رأس المال وتأثرها المتبادل، وبالتالي تضائل الفوارق في أسعار الفائدة، والضغط المتزايد لانتاج أنواق متشابهة للمستهلكين. ويرتبط بذلك خضوع قاعدة التراكم والتسويق المحلي لشروط عالمية. إن استقلالية قاعدة التراكم والسوق بما في ذلك سوق العمل قد تنتهى، ولكن ذلك لا يعنى بالضرورة انتهاء كل تأثير وطنى على التراكم والتسويق. كل مايعنيه أن الكفاءة النسبية للاقتصاد المحلي هي التي تحدد نصيبه من التدفقات الرأسمالية والسلعية وتدفقات العمل الماهر.

(د) إن علاقات القوة التقليدية لانثقافى، ولكنها تفسح مكانها بصورة متزايدة لاشكال ومصادر جديدة للقوة مثل القدرة على إنتاج والتلاعب بالمعلومات، والقدرة على التنظيم والمساومة، والقدرة على ايجاد بدائل متعددة للوصول الى نتائج مرضية.

(هـ) وتتمدد مجالات العولمة وتتأثر ببعضها البعض في الواقع ملموس للمجتمع. وفي أبسط صورها تظهر عمليات التأثير والتأثر في ثنائيات كما يلي:

- علاقة اقتصاد - ثقافة
- علاقة اقتصاد - اقتصاد
- علاقة اقتصاد - سياسة
- علاقة ثقافة - ثقافة
- علاقة سياسة - ثقافة
- علاقة سياسة - سياسة

حيث الطرف الأول في العلاقة هو التغير أو المجال الخاص بالعولمة والطرف الثاني هو المجال القومى.

هذه الظواهر الثلاث هي مايلي:

(١) النزوع نحو الشكلياتية والجمود والتطرف الدينى؛ وهى ظاهرة شاعت بين جماهير المصريين عموما، والطبقات الوسطى بصفة أكثر شدة، ونشأت على قمتها تيارات مختلفة للاسلام السياسى والثقافى تتسم بالصرامة والعداء لبعض مؤسسات الحديثة، ورفض شبه كامل للآخر الحضارى والثقافى والسياسى. وهذه التيارات لا ترفض النظام الرأسمالى العالمى جملة وتفصيلا. بل إنها إما تتعامل معه بالفعل أو تبتدى استعدادا للتعامل معه، ولكنها تتحدث عن نموذج إسلامى شامل للحياة الاجتماعية والفردية، بما فى ذلك نموذج للممارسة الاقتصادية، وهو نموذج مستقل ويختلف مع بعض منطلقات النظام الرأسمالى، والسوق الحرة.

(٢) نزوع استهلاكى شديد القوة يكاد يقترب من الانديولوجية المتعوبة hed anism: إذ يعرض من السلع والخدمات التى جعلها النظام الرأسمالى العالمى متاحة على صعيد كوكبى للطبقات القادرة على شرائها. ويرتبط بهذا النزوع دوافع نفسية واجتماعية وثقافية تكاد تصل إلى تقديس السلع Commodity Fetish- .hilm

ورغم مشاعر الحرمان العام بين الطبقات الدنيا من المصريين، فقد ساهمت هذه النزعة فى إحداث اختلال شليل فى الميزان التجارى للبلاد (حيث يصل حجم الواردات الى نحو ١١ مليار دولار، بينما لا يزيد الصادرات على نحو ٥ مليار دولار فى المتوسط). كما ساهمت فى صياغة دولاب الانتاج الصناعى والخدمى المحلى بما يعكس التحيز لصالح الاستهلاك الترفى.

(٣) انحسار مستوى المشاركة والعزوف عنها apa- thy حيال الحياة العامة، والانسحاب إلى داخل الفرد والحياة الأسرية بمعناها الضيق. وسبب هذا الانحسار تنكش مساحة الحياة السياسية والاجتماعية الأوسع، وتتركز سلطات اتخاذ القرار على كل الأصعدة، ويتعاظم الجمود الجلى، وتبمو الميول الثقافية الرجعية والمحافظة فى شتى مجالات الحياة.

ويمكننا أن نطور فهما لعمليات التأثير والتأثر هذه اذا أدخلنا وظيفة التوسط بين المجالات، وهو ما يجعل كل ثنائية من هذه الثنائيات خاضعة لتوسط المجال الآخر كما يلى اقتصاد - سياسة - ثقافة، اقتصاد - سياسة - اقتصاد، اقتصاد - اقتصاد - ثقافة... الخ.

غير أنه بقصد التبسيط تصلح الثنائيات السابقة لوصف كاف لآثار عمليات العولمة فى الواقع الاجتماعى القومى. وحيث إن مجال الورقة الحالية والحيز المتاح فيها لا يغطى كافة هذه الثنائيات فسوف نكتفى فيما يلى بتأمل التأثيرات (المتبادلة) المحتملة فى ثنائية: اقتصاد - ثقافة، وثنائية ثقافة - ثقافة.

ويهدف التبسيط أيضا يمكننا حصر نوع التأثير المحتمل للعولمة على نتيجتين: الأولى هى توزيع خصائص أو سمات ما (فى الاقتصاد أو الثقافة)، والثانية هى استبعاد أو تهيمش وتدمير خصائص أو سمات، ما أخرى (فى الاقتصاد أو الثقافة القوميين).

ويحتمل الأمر فى الواقع مجالا أوسع من النتائج، ربما يكون أبرزها هو التكيف والتحويل أو الاذاحة أو إعادة تنسيق الثقل (أو قيم) خصائص وسمات (اقتصاد أو ثقافة) مجتمع ما.

والأسئلة المطروحة هنا هى ما إذا كانت عولمة الاقتصاد المصرى أو دخول مصر عموما إلى الفضاء الاقتصادى للعولمة يهدد (يهشم، يدمر، أو يزيح) خصائص أساسية فى الثقافة القومية المصرية، وما إذا كان تعرض مصر لموجات الثقافة العالمية عبر الإعلام والاتصا كالمباشر يفضى إلى تغييرات ملموسة سلبية أو إيجابية فى الكيان الثقافى للبلاد.

ثانيا : العولمة والثقافة القومية المصرية:

تدلف مصر إلى مرحلة متقدمة من العولمة، وفى جعبتها خبرات كبيرة تكونت عبر المراحل السابقة من الاشتباك مع النظام الرأسمالى العالمى، منذ إعلان سياسة الإنفتاح الاقتصادى عام ١٩٧٤.

ومنذ ذلك الوقت، أى خلال ربع القرن الأخير، تكونت ثلاث ظواهر ثقافية كبرى وواسعة النطاق، وهيمنت على الحياة الاجتماعية فى مصر بكل جوانبها.

الأبعاد الاقتصادية، والتكنولوجية والمؤسسية والاجتماعية لهذه العملية.

ويشكل ميزان القوة الاقتصادى أهم محددات هذه العملية، وهو ميزان يبرز فى كل هذه الأبعاد.

ويمكننا تتبع تحديات عملية العولمة بالنسبة للثقافة القومية المصرية على ضوء موازين القوة والعلاقات الديناميكية المحتملة فى كل من أبعادها الأربعة. وهو ما سنفعله بإيجاز وبصورة أولية فيما يلى:

أولاً: البعد الاقتصادى:

تعنى العولمة من الناحية الاقتصادية الصرفة طرفاً يتيح التعامل مع العالم كله كوحدة أو بناء إنتاجى وتسويقى (وبالتالى تراكمى) واحد. والظرف أو الظروف التى تتبع هذه النظرة الجديدة للعالم تتمثل فى توسيع مجال المنافسة إلى العالم كله بفضل تمكين الموارد (ربما باستثناء العمل). من الحركة والتدفق الحر عبر الحدود القومية. فتتحرك السلع والخدمات عبر الحدود بدون حواجز إدارية أو جمركية عالية، ويتم تأمين نظام التجارة الحرة متعددة الأطراف من غوائل وتعديات السياسات الحماية والميركانتيلين. وكذلك تتحرك رؤوس الأموال سواء لهدف الاستثمار المباشر أو للاستثمار فى الأوراق المالية. وحتى الآن يتم ذلك من خلال قوانين الاستثمار الوطنية، وكذلك القوانين الحاكمة لسياسات المصارف والبورصات: غير أن ثمة تحركاً عالمياً لوضع اتفاق يضمن حرية الاستثمار على مستوى عالمى مشابه لنظام منظمة التجارة الحرة (أو الجات سابقاً).

ولانزال هناك قيود قانونية وطنية شديدة على حرية حركة العمل، ولاتسامح الغالبية الكاسحة من دول العالم مع الحق فى الإقامة والهجرة إلا بشروط شديدة. ومع ذلك برغم هذه القيود، فإنه لم يحدث فى تاريخ الإنسانية أن نشأت حركات مكانية عبر الحدود القومية بالانساع والفخامة الذى تشهده فى العقود الأخيرة، وهو ما يحدث بفضل الضغوط والمتطلبات الاقتصادية والاتصالية.

والعولمة الاقتصادية بهذا المعنى قد تقضى على المضغون الاقتصادى للدولة القومية فتوسع التجارة الدولية ونهاية السياسات الميركانتيلية والحماية (فيما لو

وفى سياق ذلك كله يتفشى الشعور بالاغتراب خاصة بين الأجيال الشابة، ويترأخى الولاء القومى والطبقى والاجتماعى، ولاتكاد مؤسسات الحياة المدنية يبدأ من الجمعية الأهلية مروراً بالثقافات ووصولاً إلى الأحزاب السياسية تشهد مشاركة جماهيرية حقيقية، إلا بصورة موسمية ووفقاً لمعايير نفعية ضيقة.

ويتعاطم الشعور بالقوضى فى البلاد بسبب الافتقار إلى أسس حقيقية لاحترام القانون وعدم التوحد معه، والنزاعات الأشد أنانية والأقل أخلاقية. إن الفرد قد ولد مشوهاً فى ساحة السوق بكل أشكاله وميادينه، ولم يتطور إلى الفردية الأخلاقية التى تحدث عنها دوركايم وتلاميذه من علماء الاجتماع المحافظين والليبراليين.

والسؤال الذى يبرز هنا هو إلى أى حد ترتبط هذه الظواهر الثقافية الثلاث بالانخراط فى النظام الرأسمالى، والافتتاح عليه. وهل تشهد المناخات المقبلة الأشد تطوراً من عملية العولمة تعميقاً لهذه الظواهر الثقافية أم نمو ظواهر وممارسات ثقافية بديلة؟

إن ميل بعض المدارس الفكرية لفزو كل الظواهر الثقافية والاجتماعية السلبية لعملية العولمة بحد ذاتها لا يصدر عن تحليل علمى دقيق. فإذا كان من البديهي أن العولمة مثلها مثل كافة التطورات الكبرى فى التاريخ تنتج ظواهر إيجابية وسلبية فى نفس الوقت، فإن حصادها فى مرحلة معينة وفى بلد معين يتكون من التقاء خصائص وسمات هذا البلد وسياساته فى هذه المرحلة مع متغيرات ومحددات عملية العولمة، وليس عن أى منهما على انفراد. فبينما تستطيع بلاد معينة فى نفس المرحلة أن تحقق نتائج إيجابية، تطفى النتائج السلبية فى بلاد أخرى، والفارق بين هاتين الفئتين من البلدان يتمثل فى ظروف وخصائص وسياسات كل منهما.

ويتعين على الباحث العلمى أن يرصد بكل دقة متجددات وتحديات عملية العولمة حتى يمكن له أن يستنبط المداخل السليمة التى تجنب بلاده آثارها السلبية وتعظم لها النتائج الإيجابية التى يمكن تحقيقها بفهم الفرض الممكنة والمتاحة فى هذه العملية.

وقد يمكننا فهم تحديات عملية العولمة، ونتائجها الثقافية المحتملة (السلبية والإيجابية) من خلال رصد

وبالتالى، فإن عملية العولمة تسمح فقط بتلك الايديولوجيات ونظم الأفكار التى لاتناهض العالمية الاقتصادية. وقد تعارض هذه الايديولوجيات أسس ونتائج النظام الاقتصادى العالمى، ولكنها ستجد نفسها مضطرة لتوجيه خطابها لا إلى جماعة محددة من الناس وإنما إلى جماهير العالم كله من أجل التغيير من الداخل. وهذه النتيجة هى أكثر النتائج جوهرية لثقافة العولمة الاقتصادية، ولكنها ليست النتيجة الوحيدة على الصعيد الايديولوجى.

إذ تتسم كل مرحلة محددة فى تطور عملية تدويل الانتاج وتوحيد الأسواق بسيادة خطاب أو خطابات ايديولوجية معينة.

وفى المرحلة الراهنة، تسود ثقافة رأسمالية نوعية تمثل ايدولوجية القوى الأشد محافظة على الصميين الاجتماعى والسياسى وخاصة فى الولايات المتحدة الأمريكية، وتسعى هذه القوى لفرض ايدولوجيتها من خلال إضفاء طابع القداسة على النظام الرأسمالى وتحويله من حقبة محددة فى الحضارة الانسانية إلى الهدف النهائى والمثل الأعلى الوحيد للحضارة، بل وللتاريخ البشرى كله، بما يجعله هو الفاصل النهائى فى التاريخ.

وتتسم هذه الايديولوجية أيضا بعبارة السوق الحرة ونبد كل تدخل من جانب الدولة أو المجتمع. وهو ما يجعل السوق الحرة فوق وأعلى من الإرادة الانسانية. وبغضل هذه العبارة cult ثمة عملية ترويض وضغوط تسعى لتدمير كل صور التدخل المجتمعى فى آليات الاقتصاد والسوق من خلال الخصخصة المطلقة، والسياسات المالية والنقدية الأشد صرامة، والتأكيد على ضرورة التسابق فى منح الجوائز والحوافز لرأس المال، وإعلاء شأن رجل الأعمال وجعله فوق النقد والمساءلة الاجتماعية.

ويقدر ما يتم فرض هذا الخطاب الايديولوجى من الخارج، قد تفضى التحولات فى بلاد معينة مثل مصر إلى إحداث انقلاب اجتماعى / ثقافى قد يشتمل على التهديدات والتحديات التالية:

(أ) تفكيك النظام الاجتماعى، وخاصة نظام الحماية والأمان الاجتماعى Social Security net قبل أن

انتهت فعلا)، والنمو المتواصل لظاهرة المصنع العالمى، وانتشار الشركات عابرة القومية، بما فى ذلك نشوء أسواق خاصة للمال والنقد لاتتقيد بالسياسات القومية، ونمو حركة رؤوس الأموال عبر الحدود. وكل ذلك يعنى نهاية فكرة السوق القومية الصرفة المتحررة من حوافز وضغوط السوق أو الأسواق الخارجية، ويعنى نهاية التراكم المحلى الصريف، بل ويعنى انخفاضاً شديداً فى قدرة الدول والحكومات على ضبط حركة الموارد الاقتصادية داخل حدودها أو داخل نطاقها التشريعى.

وإذا كانت مصالح الأمم والأفراد تتكيف بهذا التغيير أو بالأحرى هذا الانقلاب فى قاعدة الممارسة الاقتصادية، فإن ثقافتهم لابد أن تتغير كذلك.

وبوسعنا أن نتحدث هنا عن ضغوط اقتصادية هائلة للتغيير فى الترتيبات الثقافية الكبرى، كما يلى:

(١) التغيير فى الأنماط الايديولوجية الكبرى؛ إذا أطردت عملية العولمة وقطعت أشواطاً بعيدة، سوف يصبح اختيار العزلة عنه نوعاً من الانتحار الاقتصادى القومى. وبهذا المعنى، فإن الأيديولوجيات التى دافعت عن اختيار العزلة أو الاستقلال عن السوق العالمية قد خسرت المناظرة الاقتصادية لفترة طويلة مقبلة.

وقد كان من الممكن لبعض النظم الأيديولوجية الكبرى أن تلصم وتتوحد مع بلادها الأم (حيثما نجحت فى تأسيس دولة تنهض على هذه النظم)، بحيث استقلت بهذه البلاد وانسلخت بها عن النظام العالمى. وقد حدث ذلك بالنسبة للماركسية والشيوعية.

إن هذا الاختيار لم يعد ممكناً من الناحية الصرفة، وتعتبره صعوبات جمة فى المجال الاقتصادى. ويصدق ذلك أيضاً على الايديولوجية القومية، وعلى المدرس والايديولوجيات الراديكالية الاقتصادية. كما يصدق على الايديولوجيات التى ترفع لواء الدين.

ولايعنى ذلك استحالة معارضة أو الانسلاخ عن النظام العالمى، من خلال ايدولوجيات راديكالية أو ثورية. ولكن هذه المعارضة وهذا الانسلاخ سوف يكون مكلفاً للغاية من الناحية الاقتصادية، وهو ما يعنى أنه قد يصبح مؤقتاً ومحدوداً بفترة زمنية ما.

ينشأ بلبيل من داخل منطق السوق وآليات عمل المجتمع المدني والاقتصادي لتوفير نفس الوظائف وتحقيق نفس الأهداف.

(ب) تفكيك النظام الاقتصادي القائم على دور جوهري للدولة قبل أن يتم ضمان إعمال آليات السوق بما يحقق الحد الأدنى من التوازنات الاقتصادية الكلية، والجزئية، وهو ما يسفر عن ظاهرة البطالة الممتدة، وفي هذا السياق، قد تتكثف الضغوط على الفرد بما يؤدي إلى سحقه واضطراره لملاحقة ضرورات الحياة بما يخل بتكامله النفسي والبيئي والاجتماعي، ويشيع الأمراض النفسية ويضاعف من شدة النزعة للانسحاب من الفضاء العام.

(ج) إغراق طبقة رجال الأعمال بالامتيازات بما يؤدي إلى خلل في نظام المسؤولية الاجتماعية، وقد يضاعف من تدليلهم وأنانيتهم، وسيادة نظام مكافآت سلبى من الناحيتين الثقافية والأخلاقية، مما ينمى العشوائيات الثقافية.

(د) تكوين حاجز اجتماعي بين فئات محرومة وأخرى ممتازة، بسبب الإغراق في إغداق الامتيازات (وخاصة الامتيازات الضريبية) على الفئات الرأسمالية، وهو ما يحرم الدولة من الموارد اللازمة للاستثمار في تنمية القدرات البشرية. ويعمق هذا الحاجز من ثقافة الحقد والكراهية الطبقية، وقد يفضى إلى تكوين أيديولوجيات مضادة تنهض على العنف المادى والدوى كتعبير عن المراتب الطبقية، واتسداد آفاق التغيير السلمى المنظم.

(٢) التغير فى أنماط الولاء والانتماء:

يعتقد بعض الباحثين أن العولمة الاقتصادية ستفضى فى نهاية المطاف إلى نقل مشاعر الولاء من الدولة القومية إلى نطاقات عالمية جديدة. فالفاعل الرئيسى فى العولمة الاقتصادية هو الشركات عابرة القومية، والمنافسة فى السوق العالمية تتحول أكثر فأكثر إلى منافسة بين شركات ذات جنسيات متعددة. فإذا تصورنا أن الشركة تسعى لتنمية الولاء لها بين العاملين فيها، فإن هذا الولاء للشركة يتخطى الولاء القومى، حتى وإن لم يصطلم مع بالضرورة.

وربما نستطيع أن نكشف عن هذا التخطى المزعم للولاء القومى فى مستويين، الأول هو الملكية والثانى هو الادارة.

(أ) فقد احتفظ المركز الرئيسى للشركات عابرة القومية تقليديا بملكية أصول الشركات الأم. بينما قبلت بل وحرصت هذه الشركات على الدخول فى مشروعات مشتركة كشكل لملكية الشركات فى الدول المضيفة. غير أن ثمة اتجاها بازاغا لتنوع الأصول القومية لمالكي حتى الشركات الأم فى الدول الغريبة الكبرى. وثمة اتجاه ملحوظ لتحول بعض الشركات الكبيرة فى العالم الثالث الى مشروعات عابرة القومية وقيامها بالاستثمار وإنشاء شركات تابعة فى الدول الصناعية الكبرى.

وبذلك تتزايد نسبة رجال الأعمال الذين يستثمرون خارج بلادهم الأم من العالم الثالث. فإذا كانت ملكيات هذه الطبقة قد صارت متنوعة الجنسية، فمن المنطقي أن تنزع عناصر هذه الطبقة إلى تخطى حدودها القومية، ونقل ولائها من «المصالح القومية» إلى «المصالح والتجمعات العالمية» التى ترتبط بانتشار ملكياتها.

(ب) وكذلك كان المركز الرئيسى للشركة عابرة القومية يحرص على التجانس القومى للمديرين الكبار فيه، وتجنيدهم من بين مواطنى الدولة الأم. غير أن ثمة اتجاها بازاغا وقويا للغاية لتنوع الاصول القومية للمديرين الكبار فى المشروعات والشركات عابرة القومية، بما فى ذلك المراكز الرئيسية لهذه الشركات. فإذا كان معيار نجاح المدير فى المشروع فوق القومى هو مدى إضافته وتحقيقه لأهداف الشركة الخاصة بالربحية والنمو والسمعة العالمية، فإن من المنطقي أن ينتقل ولاؤه من الدولة التى يحمل جنسيتها الى الشركة.

ومن المتصور نظريا على الأقل أن تتنافس شركات فى فرع اقتصادى معين، بحيث يكون مالكو ومديرو كل شركة من جنسيات متعددة. فيتنافس مثلا ملاك ومديرو مصريين فى شركة عالمية معينة مع ملاك ومديرون مصريون فى شركات أخرى، وبفضل كل منهم التضامن مع شركائه من جنسيات أخرى، لدعم قدراته التنافسية

ضد منافسهم الذين قد يكون بعضهم مصرياً.

وبذلك يتخطى وراء هؤلاء «التضامن القومي» التقليدي، ويتأكد ولازهم للنطاق العالمي لأعمالهم الاقتصادية.

غير أن هذا التحليل لايجب تعميمه بأكثر مما يحتمل في الواقع. فمن ناحية أولى، فإن المصالح الاقتصادية لاستتوعب كل جوانب التجربة الانسانية لا بالنسبة للفرد ولا بالنسبة للأمم،

ومن ناحية ثانية، فإن مصداقية هذا التحليل تتوقف على نسبة المواطنين الذين يعملون على نطاق عالمي ودخل شبكات الشركات عابرة القومية. وهي حتى الآن نسبة طفيفة للغاية بين المصريين،

ومن ناحية ثالثة، فإن الدراسات الحقلية قد برهنت على أنه لا توجد علاقة قوية بين العمل في شركات عابرة للقومية من ناحية والتوجه العالمي أو فوق القومي من ناحية ثانية، مما يعنى أنه لا يحدث انتقال حقيقي للولاء ومشاعر الانتماء إلا في الجانب الاقتصادى البحث، وفي الحدود التي تتفق مع ايدولوجية التجارة الحرة والسوق الصفوحة، وهي الايدولوجية التي تفترض أن المصالح القومية يمكن خدمتها على نحو أفضل مع تحرير السوق وتحرير التجارة من التدخل الحكومي.

(٣) النتائج الثقافية للمنافسة على صعيد كوكبي:

تشكل المنافسة - في الحدود وفي الأشكال التي صارت ممكنة في الطور الاختكاري من تطور الرأسمالية الكوكبية - أهم أبعاد العولمة الاقتصادية على الإطلاق من حيث نتائجها السياسية والثقافية في الداخل والخارج على السواء.

ومن الصعب للغاية الأحاطة بكامل دلالات وأشكال ورؤاى المنافسة الرأسمالية الكوكبية، وهو ما يجبرنا هنا على اختصارات مبسرة إلى حد كبير، حتى يصير من الممكن التركيز نوعاً ما على الجوانب والنتائج الثقافية.

فأولى الدلالات والركائز التي يثيرها تعبير المنافسة الممكنة يتصل بموقف كل دولة في التشكيل الدولي الراهن من رأس المال، والعكس، فتنافس الدول على رأس المال المتحرك في نطاق عالمي هو أبرز ملامح الاقتصاد السياسي للرأسمالية طوال تاريخها، وفي مرحلة

العولمة على وجه الخصوص. ويلاحظ في هذا السياق أن هذا التنافس يتصل ويرتبط ارتباطاً عميقاً بالأبعاد التوزيعية والانتاجية في آن معا. ففرص الدول في القوة وكذلك في الشرعية ترتفع على نحو متزايد بقدرتها على الحصول على قسط وافر من رءوس الأموال المتحركة، والتي تمثل الدافعة المهمة لنمو الأسواق والانتاج في الداخل. ويتم هذه المنافسة أساساً بين الأقطاب الثلاثة للنظام الرأسمالي العالمي. أي الولايات المتحدة واليابان ومعها أرخبيل شرق آسيا الصاعد، وأوروبا التي لاتزال حائرة فيما يتصل ب«اتحادها» كمظهر ومحتوى حقيقي في الساحة الدولية اقتصادياً ومياسياً على السواء.

غير أن ما يهمنا هو المنافسات «الأفقية» بين الأقطاب الاستراتيجية في العالم الثالث حول النصيب من رءوس الأموال المتحركة في النطاق الكوكبي. وبالطبع تظهر حركة رءوس الأموال في اتجاهين متوازيين ومتلاحمين في الوقت نفسه، وهما الاستثمار المباشر (بما في ذلك الأسهم والسندات ذات المضمون الانتاجي إلى حد ما)، ورأس المال النقدي (المضارب)، وما يهم الدول كافة هو الأول، وإن كان الحصول عليه يفرض تلقائياً القبول ولو بحد أدنى من أنشطة رأس المال النقدي (المضارب).

وتتحدد الفرصة الحقيقية للحصول على - أو اجتذاب - رءوس الأموال في القدرة على الانتاج الكفء والرخيص. وهو ما ينطوي بالضرورة على درجة توفر قوة عمل منضبطة وقابلة للتجيش (أو العسكرية)، تتسم ولو في المراحل الأولى بقبول مسغوبات أجرية أقل (بالمقارنة بمستويات الانتاجية)، وبصورة متزايدة، من المهم أن تتسم قوة العمل هذه بهيكل مهارى مرتفع بما يتناسب مع المحتوى الفني المرتفع للصناعة الحديثة التي تولد غالبية السلع والخدمات الجماهيرية التي تسوق في بلاد المراكز والهرامش على السواء.

وبتعبير آخر، لا يكفى أن تتوفر قوة عمل تقليدية (أي تلك التي تعمل في الصناعات الكلاسيكية مثل الهندسية والكهربية والكيميائية والمعدنية وغيرها)، بل وأن تتوفر قوة عمل فوق تقليدية (أي تلك التي تعمل في الصناعات الأحدث وخاصة الاليكترونيات الدقيقة

والمعلوماتية والاتصالية... الخ) ويكون كلاهما قابلا للضبط التلقائي.

وقد نجحت دول مثل اليابان وجنوب شرق آسيا والصين في توفير هذا الشرط الجوهري: أي الانضباط، إما بفضل الموروثات الثقافية التقليدية، أو نتيجة هيمنة نظم تسلطية صارمة. وبطبيعة الحال، فإن وجود ثقافة قومية تحقق قدرًا كبيرًا من الانضباط التلقائي لقوة العمل نتيجة عمق الطابع الهيداركي للمكانات والتوارث المتصل لنظام ما للهيمنة الثقافية يسهل إلى حد بعيد تجييش قوة العمل اللازمة لتشغيل دولا صناعية حديثة يتم نقله من المراكز الرأسمالية المتقدمة التي ترغب في إعادة هيكلة تخصصاتها ودورها في تقسيم العمل الدولي.

إن جوهر المنافسة الأفقية بين دول ومجتمعات ما كان يسمى بالعالم الثالث يقع في هذه البؤرة بالذات: أي مدى قدرتها النسبية على ضبط وتجييش قوة عمل منظمة وماهرة. ويتوقف نصيب كل دولة على ما تملكه من قوة العمل الممسكرة هذه.

وبالتالي، فإن رغبة الدول (بمعنى جهاز الهيمنة داخل كل مجتمع) على فرض تلك الثقافة شبه العسكرية هو العامل المجدد كما يمكن أن تحصل عليه من «مكافأة» متمثلة في نصيب وافر من ريعوس الأموال المتحركة عالميا. وربما يمثل أهم النتائج الثقافية للعلمنة الاقتصادية في المرحلة المقبلة في هذا الشرط تحديدًا. أي القدرة على فرض الانضباط أو على الأقل القدرة على التمتع بمهارات تنظيمية (سياسية ومؤسسية على حد سواء) بما يتيح ضمان «ضبط» قوة العمل بشقيها: التقليدي (والذي يتمثل مع معنى الطبقة العاملة في النصف الأول من القرن العشرين)، وفوق التقليدي (والذي يتمثل مع معنى الطبقة الوسطى أو شرائحها العليا).

وقد نفهم «الدول» أو «نخب الحكم الاستراتيجية» هذه القاعدة البسيطة النافذة أو لانفهم. غير أن ما تتطوى عليه من دلالات هو أن الدول سيتم تصنيفها وفقا لجدارتها النسبية بالحصول على نصيب من ريعوس الأموال المتحركة تنبأ لما تملكه من ظروف مؤهلة

للضبط والمأسسة الميسرة لقوة العمل الأفضل مهارة. فيض الدول تحصل على نصيب وافر لأنها تملك هذا الشرط، وبعضها الآخر قد يحصل على أقل القليل أو لا يحصل على شيء مطلقا لأنه لا يملك الكثير من تلك «الهيئة».

وبناء عليه، فإن المراحل المقبلة من العلمنة الاقتصادية ستشكل ضغوطات هائلة لإشاعة ثقافة الضبط، بما في ذلك القبول الطوعي للهيمنة، وهو ما يعني إما صعود أيدولوجيات قادرة على تحقيق هذا الضبط تلقائيا (وخاصة تلك التي تنهض على مفهوم مركزي وهو الهوية)، أو صعود نخب قادرة على تكوين وتطوير والتلاعب بأوعية تنظيمية قادرة على تحقيق مثل هذا الضبط عبر المهارات الديناميكية، أو أخيرا تكون وليات نظم حكم ذات طبيعة قهرية، بكل بساطة.

وفي هذا السياق، يتأثر الثقافة القومية المصرية بنوع الاختيارات التي قد تأخذ بها «النخبة الاستراتيجية». وهي اختيارات يمكن تصنيفها بكل بساطة كما يلي:

١ - الاختيار الأول هو القيام خارج نطاق صيلية العلمنة من الناحية الفعلية، رغم الالتحاق بها من الناحية القانونية والشكلية. ونعني بذلك العزوف عن مجابهة مشكلة إعادة هيكلة قوة العمل المصرية بما يوفر لمصر نصيبا من رأس المال المتحرك على صعيد كوكبي. وفي هذه الحالة، يبرز اختياران فرعيان:

(أ) استمرار الوضع الحالي على ما هو عليه، وهو ما يعني استمرار قدر كبير من الفوضى مع إمكانية التطوير بمعدلات بطيئة جدا لابتكاد تلاحق معدلات النمو السكاني.

(ب) استحداث بديل لصيغة التطوير، وبالتالي صيغة الثقافة والسياسة دون الالتحاق أو على الأقل دون الاعتماد على ريعوس الأموال المتحركة عالميا (يمتصها التكنولوجيا التيسوقي)، وهو ما يحتم إيجاد مصادر بديلة للتكنولوجيا وريعيوس الأموال والأسواق، على نطاق واسع.

وفي الحقيقة الحالية من التطور العربي والعالمي لا نلاحظ في الأفق إمكانية هذا البديل. ولا يكاد هذا الاختيار يكون جادا إلا في ظل احتمال ضئيل جدا لتجمع قوة

النقل هذه، ومع تغير المزايا النسبية للإنتاج في هذه الفروع الصناعية الكلاسيكية.

وتنهض فرصة الدولة في الحصول على نصيب من الصناعات والاستثمارات وبالتالي التجارة الدولية على قدراتها النسبية في ميدان استيعاب التكنولوجيا الكلاسيكية وبعض مستويات التكنولوجيا البازغة. كما أن توفر القدرة على الأقلمة التكنولوجية، وكذا على الإضافة add-on والتكريب add-up تمثل مزايا نسبية هامة.

ولابد للدولة من أن يكون لديها بنية أساسية في مجال البحوث والتطوير حتى تتمكن من تطوير قدراتها في هذه المستويات التكنولوجية. ويمثل أداء النظام التعليمي واحدا من أهم الأبعاد الضرورية لكفاءة المنافسة التكنولوجية. وإذا أضفنا متطلبات المنافسة الاقتصادية، وخاصة بالنسبة لمستويات الانتاجية المطلوبة، فإن مدى شيوع الثقافة العلمية ومستوى الاستثمار في القوة البشرية والترقية المستمرة لنوعيتها ومهاراتها تمثل عوامل حاسمة في المنافسة الكوكبية، وخاصة بين الدول المرشحة لنقل الصناعات الكلاسيكية.

إن النتائج الثقافية لهذا كله يمكن أن تكون واضحة بما يكفي. فالقدرة على استيعاب العلم والمعرفة، والقدرة على أقلمة التكنولوجيا والإضافة إليها وتركيبها يتطلب تحليث الهياكل والأوعية بل والمضامين الثقافية للمجتمع.

وتشكل هذه العوامل كلها ضغوطا لانتعاش للبحث عن فرص ترقيج وتعميق الثقافة العلمية والصناعية والإدارية الحديثة، بغض النظر عن مستوى العمق الذي يتم به الأخذ بهذه الثقافة كجزء من تكوين الشخصية الثقافية القومية.

وبافتراض أن مصر قد لحقت فعلا بعملية العولمة أو ستلحق بها من الناحية الفعلية في المستقبل، فإن ثمة حاجة شديدة للاستجابة لمتطلبات الأخذ بهذا الشق من الثقافة العصرية.

والنتائج الثقافية لهذه الضرورة تكاد تنحصر في مدى التواترات التي قد تنشأ على صعيد كل فرد، كما على صعيد الجماعات والمجتمع ككل والمترتبة على نمط الالتقاء بين هذه الثقافة العلمية والتكنولوجية من ناحية

حيوية في المجتمع تتوافق على إنشاء حضارة غير صناعية وغير رأسمالية قد يكون لها جاذبيتها كنموذج استثنائي لحضارة طبيعية غير رأسمالية.

٢- أما الاختيار الثاني فيتمثل في اللحاق الفعلي بعملية العولمة، ومواجهة مشكلة إعادة هيكلة قوة العمل المصرية، بما يحقق لمصر مزايا نسبية في الصراع على رعوس الأموال المتحركة عالميا. وإذا افترضنا أن الدولة المصرية - أيا كان شكلها ومحتواها - قادرة على توفير المتطلبات التعليمية والتنموية الضرورية لضمان الارتفاع بمستوى مهارة قوة العمل هذه، فسوف يكون أمام هذه الدولة ثلاثة اختيارات فيما يتعلق بضبطها.

(أ) الاختيار الأول يتمثل في صعود ايدولوجية شمولية (معتدلة) تقوم على القبول الطوعى لنظام ما للهيمنة والانضباط التلقائي.

(ب) الاختيار الثاني يتمثل في تطور شكل سلطوى وإن كان كفوفا للحكم يمكنه فرض الانضباط المجتمعي بحزب من القوة البوليسية والقدرة التنظيمية.

(ج) أما الاختيار الثالث فهو تطور بارز في القدرة التنظيمية لنظام الحكم بما يضمن التناسق التلقائي بين أوعية مؤسسية كافية وقادرة على ضبط ومأسسة قوة العمل المصرية مع الاحتفاظ بقدر كبير من الحريات العامة والمدنية.

ويختلف المحتوى الثقافي للعولمة في مصر اختلافا كبيرا وعميقا حسب كل من هذه الاختيارات الممكنة نظريا.

ثانيا : البعد التكنولوجي:

تتحرك عملية العولمة إلى مراحل جديدة بفضل الثورة التكنولوجية والانصالية الراهنة. إذ تمكن هذه الثورة المراكز الرأسمالية المتقدمة من إعادة هيكلة أدوارها في النظام العالمي، والاكتفاء بالتخصص في فروع التكنولوجيات الأرقى والبازغة، وفي إنتاج المعرفة الضرورية لتشغيل هذه الفروع (البحوث الأساسية والابتكارات وميدان البحوث والتطوير). وفي المقابل، يتم نقل فروع الإنتاج الكلاسيكي إلى دول مختارة من العالمين الثاني والثالث. وتحظى التجارة الدولية بقوة دفع مع تطور ونمو الاستثمارات المباشرة التي تقوم بعملية

والمركب الثقافي القومي في وضعيته الراهنة من ناحية أخرى.

ويمكننا في هذا الإطار رصد الاحتمالات التالية للنتائج الثقافية للعلمة التكنولوجية:

(١) الاحتمال الأول يتمثل في توازي ثقافتين: الأولى علمية / تكنولوجية، والثانية دينية / رمزية دون تفاعل حقيقي، وهو أمر يمكن تصوره بل يحدث فعلا سواء على مستوى الشخص الواحد أو على المستوى الاجتماعي الكلي.

(٢) أما الاحتمال الثاني فيتمثل في وقوع اصطدام مباشر قد يؤدي بإحدى الثقافتين إلى إزاحة الأخرى. ويتربط على ذلك انقسامات اجتماعية وتصاعدات نفسية وتوترات ثقافية وسياسية شديدة.

(٣) أما الاحتمال الثالث فيتمثل في تطور مركبات أخلاقية ومعرفية وفكرية تجمع بين عناصر الثقافتين، وتطور كل منهما.

ولا يكاد يكون هذا الاحتمال ممكناً إلا مع حدوث تطور ثقافي هائل في المجتمع يمثل قوة دفع للارتفاع المستمر بالتكوين العضوي للممارسة الدينية والرمزية، ويتيح في نفس الوقت توسع المعرفة العلمية وإقامتها على قواعد معرفية وأخلاقية صلبة.

ثالثاً : البعد المؤسسي :

تعد العلمة الاقتصادية حركة ذات هيكلية مؤسسية شديدة التطور ومتنامية في هذا الاتجاه. فإضافة إلى نظام الأيزو بخصوص المعايير الفنية للمنتجات وأساليب الإنتاج، وقرارات بال بخصوص المصارف، ونظام التجارة الدولية المحكوم باتفاقية مراكش والايتر ITO، فتمة حركة لوضع اتفاقية دولية للاستثمار. ويبقى خارج مجال المؤسسة جانب أساسي وهو رأس المال النقدي السائل، الذي يتحرك عبر الحدود بقصد المضاربة، وكذلك بالطبع الأنشطة الاقتصادية الاجرامية.

وعملية العلمة ذات هيكلية مؤسسية متطورة أيضا من وجهة نظر الفاعل الاساسي في هذه العملية وهو الشركة جابرة القومية. فقد طورت هذه الشركة استراتيجيات وهاياكل تنظيمية غاية في المهارة تستعين بنظم المعلومات الأشد تطورا وكذلك باعجازات الاتصال والولوجستيك والمحاسبة المعاصرة.

إن عملية العلمة تؤثر على كل ما حولها في كل المجتمعات والأركان. ولكن ذلك لا يعنى انها تغلق كل الأنشطة الاقتصادية الاجتماعية في كل انحاء العالم. ففي كل المجتمعات، ثمة قطاعات واسعة لاتكاد تتصل الا عبر سلاسل من الوسطاء بالشركات عابرة القومية أو بالاتفاقية الدولية ذات الصلة. وبعض هذه الأنشطة تخضع للتشريع الوطني، وبالتالي للهيكل المؤسسية على الصعيد القومي مثل النقابات ووزارات العمل. ولكن ثمة مجالا واسعا جدا للأنشطة الاقتصادية والاجتماعية التي لاتكاد تخضع لأي تشريع سوى شرعة السوق. وتسمى هذه الأنشطة بالقطاع غير الرسمي.

إن التوقعات التي تأسست على حتمية اختفاء هذا القطاع قد تبددت. بل انها تأخذ في الاتساع. وبسبب تقادم التشريعات وصعوبات التوفيق بين المصالح وقسوة الضغوط الاقتصادية والسياسية، فإن جانباً لا بأس به من القطاع الاقتصادي الوطني المنظم تقليدياً قد صار بدون تنظيم أو مأسسة يعتقد بها. ففي مصر مثلاً لاتكاد النقابات العمالية تلعب أي دور ولا تكاد تحظى بالتفات الدولة أو حتى الاعضاء. وقد فقدت مصداقيتها كمؤسسة من مؤسسات المفاوضة الجماعية، وكمؤسسة من مؤسسات التضامن الطبقي والحياة الاجتماعية العمالية.

وهكذا نشهد انقساماً شديداً في الفضاء الاقتصادي للعالم ومكانة المجتمعات.

القسم الأول يتسم بمستوى مرتفع للغاية من التنظيم والمأسسة، والقسم الثاني يتسم بشئ من التنظيم المفكك والذي يفقد مصداقيته بسرعة. أما القسم الثالث فهو فضاء رحب للغاية وشديد التفكك من الناحية المؤسسية.

ويعنى ذلك أن الثقافات القومية ستتجه الى اتخاذ نفس الهيكلية إلا اذا تمتعت نظم الحكم برؤية وحركة خيال واسع يسمح لها باعادة ترتيب البنية المؤسسية للنشاطات الاقتصادية الاجتماعية التي تدور في ظلها. وبدون ذلك تتصور أن مجال العلمة سيشهد انقساماً متزايداً بين ثقافة مؤسسية وثقافة فضفاضة أو معادية للمأسسة.

وفي إطار الثقافة المفككة مؤسسيا والنافرة من

تختلف نوعيا عن تلك الفئة أو الفئات التي تعاني من البطالة المستتدة والتهميش الاجتماعي بسبب كونها محدودة الالام بمهارات العمل الارقى، والتحفيز الاجتماعي والسياسي ضدها لسبب أو آخر.

وثمة نظرية أخرى تؤكد أن التكنولوجيا الراقية وخاصة تكنولوجيا الاتصال والمعلومات قد عادت بهيكل الانتاج الى الطابع الحرفي والعائلي الذي كان سائدا في العصر قبل الرأسمالي. فالانتاج الكبير وخطوط الانتاج التي يجتشد حولها عدد كبير من العمال قد أصبح مؤسسة متقدمة. وحل محلها المصنع الصغير أو الشركة محدودة العبد من العاملين والذين يستطيعون يفضل التكنولوجيا العصرية أن يحققوا انتاجا أوفر وأرخص. والأهم أن هذا المصنع أو هذه المؤسسة فوق الحديثة لم تعد مكرسة للانتاج النمطي الجماهيري الذي يذهب إلى سوق مجهولة. بل إن الانتاج قد أصبح أكثر فأكثر عملية تفعيل لخدمة أو سلعة تبعا لذوق وحاجات المستهلك محد.

ويعنى ذلك أن المجتمع الجماهيري كله يتقوض الآن لصالح بروز مجتمع مكون من فئات أو جماعات متقاربة في مهاراتها وثقافتها والمهن التي تعمل فيها وأذواقها. إن محطات التلفزيون وشبكات الراديو الخاصة تستجيب للحاجات الثقافية والاتصالية لهذه الجماعات النوعية.

ومن الناحية الثقافية، يؤدي هذا التطور إلى نهاية نمط الثقافة الجماهيرية والإعلام النمطي واسع النطاق. ولكنه في نفس الوقت يجرى المجتمع إلى مجتمعات صغيرة ذات مصالح واهتمامات ولغة مشتركة ولكنها منفصلة عن غيرها إلى حد بعيد.

إن هذه النبوة لم تصدق بدورها فلازالت الصناعات الكلاسيكية والمصنع الكبير يقوم بدور بارز في الحياة الاقتصادية للمجتمعات المتقدمة، بسبب الحاجة للإنتاج لصالح جماهير المستهلكين في العالم كله، وما يقتضيه ذلك من وفورات إنتاج. والأهم أنه بينما قد تنقسم الشرائح الاجتماعية الأعلى مهارة ومأسية ودخلا إلى جماعات ثقافية ومهنية متواصلة عالميا ولكنها قد لا تكون متكاملة قوميا، فإن الحيز الكبير من الحياة

المأسية والتنظيم، يزداد الشعور بالقهر الناشئ عن الإهمال بأكثر من القمع أو التدخل التعسفي.

وسبب أن هذا الانقسام يتوافق مع الفوارق الكبيرة في مستويات الانتاجية فإنه يتحد من الاستقطاب بين الغنى والفقر، وبين الاحترام الشكلي للقانون والتحليل المباشر عليه.

وباختصار، فإن العولمة الاقتصادية قد نفصى في حالة مصر والبلاد المماثلة لوضعها مثل الهند والبرازيل.. الخ، إلى انقسام ثقافي على الأقل فيما يتصل بالبعد المؤسسي والتنظيمي للحياة الاجتماعية.

رابعاً: البعد الاجتماعي؛

مع بروز الشركات عابرة القومية، برزت نظرية تقول بأن الفضاء الاجتماعي يشهد بوليد نخبة من نوع جديد تكاد تكون منزوعة القومية، هذه النخبة العالمية تتكون من رجال الأعمال والمديرين التنفيذين في الشركات عابرة القومية، ومهمهم أعداد كبيرة من الصحفيين والدبلوماسيين وأصحاب المكاتب الاستشارية والفنيين البارزين في مجالات تكنولوجيا الانتاج والانصال.. الخ إن نشاط هذه النخبة يدور حول قضايا ومشكلات ذات طبيعة عالمية أو متعددة الجنسية. وهي غالباً ما لا تبقى لفترة طويلة في بلادها الأم، فهي كثيرة السفر والترحال، وحياتها اليومية في كل مكان معلقة بالأنشطة العالمية.

غير أن نمو عملية العولمة، جعل المراقبين في البلاد الغربية الأم يشكون من انقسام المجتمع (الغنى والمتقدم أصيلاً) إلى شقين: الأول يستطيع التعامل مع التكنولوجيا الجديدة ويعيش علاقات عالمية وقومية متقدمة ذات مضمون تنظيمي ومؤسسي غاية في التقدم. والثاني عاجز عن التعامل مع هذه التكنولوجيات ويعاني من البطالة الدورية أو الممتدة، ولايستوعب هياكل مؤسسية فعالة وقادرة على ادماجها في الحياة الاجتماعية بصورة فعالة.

إن هذه النظرية أقرب إلى النبوة منها إلى وصف الواقع، فالمجتمع المتقدم ينقسم إلى شرائح عدة فيما يتصل بعملية العولمة، فلانزوال الفئات عالية المهارة في الصناعات والخدمات الكلاسيكية قادرة على المشاركة، رغم اضطرابها إلى معاناة البطالة المؤقتة، ولكن ظروفها

الاجتماعية لا يزال مأهولا بمفاهيم وممارسات المجتمع الجماهيري.

أما في المجتمعات الأفقر مثل مصر، فإن الحياة الاجتماعية تكتسب صفات مختلفة. وبوسعنا أن نتنبأ بما يلي، فيما يتصل بالأبعاد الثقافية للحياة الاجتماعية في ظل العولمة.

السمة الأولى هي دخول قطاع صغير من المجتمع يشمل في الشرائح العليا من رجال الأعمال والطبقة الوسطى في الفضاء الاجتماعي للعولمة، بما ينطوي عليه ذلك من إيقان التعامل مع الثقافة المميزة لهذا الفضاء. ويمكن أيضا أن نضيف لهذا القطاع قطاعا آخر أكثر اتساعا تمسه العولمة من باب الاستهلاك وليس الإنتاج، ولا يمكنه التعامل مع الثقافة العالمية.

والسمة الثانية هي تواجده السواد الأعظم من المصريين خارج فضاء العولمة انتاجا واستهلاكاً. ومن الممكن مع ذلك أن تحصل شروط حياة جانب من جمهرة المصريين بفضاء العولمة، أما بسبب السفر والاقامة في الخارج في أعمال هامشية أو بسبب تلقي الثقافة العالمية الأدنى من خلال المحطات الفضائية.

وتتوقف حجم هذا الجمهور على معدل نمو واتساع دوائر الإنتاج المستوعب في الاقتصاد العالمي، وهو ما يتوقف بدوره على نصيب نصيب من رءوس الأموال المتحركة.

وغالبا ما قد يطور الجمهور الغريب المستبعد من عملية تدويل الانتاج والاستهلاك ثقافة تنسم بفكر كبير من المحقد والحرارة تجاه التخب والطبقات المستوعبة في عمليّة العولمة، وهو ما يؤهله لهجات غريبة عنيفة أو دموية أحيانا، إن لم يتطور هيكل مؤسسي وآليات توزيعية تخفف من الكراهية العنيفة للامتصاص البازغة من الامتيازات الطبقيّة والصعوديّة الثقافيّة التي تتمتع بها الطبقات المعتازة في فضاء العولمة.

أما السمة الثالثة فتتصل بتكوين وشروط حياة الفئات الوسيطة في فضاء العولمة، والتي قد تتقاطع جزئيا مع عملية تدويل الانتاج والاستهلاك، والأرجح هو أن تجمع هذه الفئات بين بعض السمات الثقافية للعولمة وبعض السمات المتولدة عن ثقافة الكراهية.

وبهذا المعنى سوف تستمر وقد تتفاقم حالة مركبة من عدم الامان الثقافي وهو الظرف الذي تنمو في ظلاله ايدولوجية الهوية وأزماتها.

خاتمة: إطار لسياسات المواجهة:

تحمل العولمة معها أخطارا وتهديدات ثقافية، أهمها على الإطلاق تقسيم المجتمع إلى شطرين: أحدهما: مستوعب في الثقافة والاقتصاد العالمي، والثاني: مهمش، ومملوء بالمرارة، وحاقذ على من يحتكرون الامتيازات في الداخل والخارج.

إن هذه الأخطار والتهديدات لاتلحق بالمحتوى الثقافي بقدر ما تلحق بالأروعة الثقافية القومية، بمعنى قدرة المجتمع على التواصل مع نفسه من خلال هياكل ومؤسسات متلاصقة تلاصقا كافيا. غير أنه قبل أن نستكمل هذه الخاتمة بالحديث عن نموذج ديناميكي لمواجهة أخطار وتهديدات العولمة، يجب أن نضع هذا الإستنتاج في سياقه التاريخي السليم، بالتأكيد على الملاحظات التالية:

الملاحظة الأولى: هي أن المجتمعات العربية تواجه بالفعل مخاطر التشظى والتشطر إلى قسمين أو أكثر قبل ولوجها الى عملية العولمة.

والسبب الرئيس وراء ظاهرة التشظى والتشطر الثقافي يعود في الجور إلى تقادم الهياكل الانتاجية للأقتصادات العربية، وتخلّفها الواضح. وبالارتباط مع هذا التقادم، لابد من الإشارة أيضا إلى العجز عن انتاج نموذج ثقافي - سياسي، وهياكل مناعية لتفعيل هذا النموذج الخاص بفضوة المجتمعات العربية. إن تأخر إنتاج هذا النموذج قد أدى إلى توليد هياكل سياسية غير قادرة على تحقيق الالتحام الاجتماعي إلا من خلال القهر المادى المبثذل وشديد القسوة. تكما أدى تأخر هذا النموذج وسيادة نظم تسلطية لفترة طويلة إلى مجرد إخماء التشققات الثقافية الخطيرة. في المجتمعات العربية، وهي التشققات التي سريعا ما تفرض ذاتها مع تراخي قبضة النظم التسلطية على المجتمع لسبب أو آخر.

ومن هنا، فإن المجتمعات العربية قد تأخرت كثيرا في إنتاج وغيها الخاص بختمية وضرورة استحداث آليات غير تقليدية لإعادة الانماج الاجتماعي وضمان بناء أو

تكون أسمى عصرية. ومن ثم، فإن التشقق والتشظي والتشظير الثقافي ستمثل نتيجة حتمية سواء دخلنا فضاء العولمة أو لم ندخل.

والملاحظة الثانية: هي أنه لم يوجد أبداً أساس نظري يبرهن عقلياً وعملياً على إمكانية تحقيق وئوب أو انطلاق تنموى من خلال الاكتفاء الذاتي أو الاقتصاد والمجتمع المخلق، بينما ثمة أساس نظري يبرهن على إمكانية هذا الانطلاق من خلال الاعتماد المتبادل مع النظام العالمي.

والأمر الوحيد المبرر نظرياً وعملياً ليس هو الانكفاء على الذات كإستراتيجية أو حالة دائمة، وإنما ضبط التفاعلات وتأطير الاعتماد المتبادل مع العالم فى الحدود التى يتطلبها توفير شروط أولية لتأمين ولادة نموذج للتقدم والانطلاق السريع.

وهذا المعنى، مثلت التجربة الوطنية الناصرية محاولة لتوفير هذا التأمين. وكانت مواربة الباب: بمعنى ضبط التفاعلات الاقتصادية والاجتماعية الخارجية سياسة حكيمة خلال فترة محدودة. ولم يكن المقصود أو الهدف من هذه التجربة هو إغلاق الباب على نحو دائم أو انتهاز إستراتيجية الاعتماد على الذات بصورة مطلقة وما يجب أن نناقشه بالتالى هو الكيفية التى يمكن بها تأمين نموذج للانطلاق يراعى التطورات الثورية فى حقل التكنولوجيا والاقتصاد والاتصال... على المستوى الكوكبي.

وبتعبير آخر، فإن التواصل مع النظام العالمى ليس اختياراً نقبله أو نرفضه. بل ونزيد على ذلك بالتأكيد على أن المناهج والأساليب التقليدية لضبط التفاعلات الخارجية لم تعد ذات جدوى، ولم يعد من الممكن فرضها عنوة على المجتمع إلا بوسائل الضيق السلطى العنيف شديد القسوة، وانتهاك الدستور والحريات والحقوق الأساسية للمواطن المصرى. فلننظر على سبيل المثال. الى مشكلة الهجرة بنقيها الدائم والمؤقت. إنها تمثل بكل تأكيد أحد أوجه عملية العولمة، حتى لو كانت أقلها تقنياً. ولهذه الظاهرة جوانبها السلبية والايجابية. غير أنه لايمكن منعها، إلا على حساب الدستور والحريات السياسية، كل ما يمكننا وما يجب أن

نفعله هو «ضبط» هذه الظاهرة بمناهج ووسائل جديدة تحقق مصالحنا القومية وتؤمن أفضل النتائج الممكنة لها من الزوايا الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

ويصدق نفس الشيء بالنسبة لحرية الاستيراد، سواء كنا نتحدث على استيراد السلع أو استيراد التكنولوجيا، فقد صار من المستحيل، تقييد هذه الحرية بالمناهج والوسائل التقليدية: الادارية والجمركية. كل ما يمكننا أن نفعله هو «ضبط» هذه الظاهرة بمناهج ووسائل جديدة.

أما الملاحظة الثالثة: فتتعلق بالمناهج الجديدة لضبط التفاعلات الاقتصادية مع النظام العالمى لتأمين تطبيق صحى لنموذج قومى للانطلاق الى النمو المستمر.

لقد التفت المناهج التقليدية بإعمال إستراتيجيات دفاعية Defensive تقوم فى جوهرها على الحماية وبناء الأسوار. وقد ثبت بما لايدع مجالاً كبيراً للشك أن هذه الاستراتيجيات الدفاعية قد صارت مالمية وأنه لايمكن تحقيق صناعة ثقافية أو سياسية أو اقتصادية من خلال الحظر والمنع والتقييد. فالمدافع الثقيلة للرأسمالية تدك بوسائل لاخطر على الببال كل الموانع والأسوار والسدود، وتستعين فى ذلك بالميول الكامنة فى المجتمع ذاته، وخاصة بعد أن صار مجعماً معقداً يحفل بتناقضات المصالح والرؤى الايديولوجية والثقافية.

إن الحماية الصحية والحقيقية للتراث الثقافى وللمقيم الأساسية للمجتمع لا تتوفر من خلال آليات الدفاع، وإنما من خلال آليات الهجوم إن القدرة على التصدير وعلى اختراق الأسواق الأجنبية تعنى من باب أولى التمكن من السيطرة الفعلية على السوق القومية. إذ تتحقق هذه السيطرة من خلال معايير وآليات فعالة تتماشى مع منطق الاقتصاد وهى التنافسية والانتاجية والكفاءة المعرية والتنوعية.

وينفس المنطق، فإن القدرة على إقناع الآخرين تلقائياً بأجمل وأنبىل وأعظم جوانب ثقافتنا القومية تضمن تلقائياً توفير الحماية لهذه الجوانب فى الدائل.

وبهذا المعنى، فإن اقتحام عملية العولمة من خلال نموذج إيجابى للانطلاق والتقدم هو الطريق الملائم والفعال حقيقة لتأمين ثقافتنا القومية والدفاع عنها ضد التخريب أو الامتهان.

ولايعنى هذا المنظور الايجابى الهجومى أن ولوج عملية العولمة سيكون بدون مخاطر وتهديدات حقيقية للثقافة والقيم الثقافية القومية فى مصر.

وقد يكون من المناسب عند هذه النقطة أن نفتح نموذجاً ديناميكياً للتعامل مع المشكلات والمخاطر المترتبة على العولمة فى مجال الثقافة.

هذا النموذج الديناميكى يتكون من أربع مراحل، كما يلى:

المرحلة الأولى: يتم فيها الانفتاح على عملية العولمة فى ظروف تتسم بمستويات مرتفعة من الانكشاف الاقتصادى. وتتسم هذه المرحلة بتعاظم الاختلال فى الميزان التجارى، وغزو السلع الأجنبية للسوق المحلية، ومحدودية الاستثمار الأجنبى واتجاهه للقطاعات الخدمية والصناعية الخفيفة. وترتبط هذه المراحل بتعاظم الفوارق الطبقيّة وتوسع التهميش الاجتماعى وبرز ثقافة الحقد الطبقي والمرارة ضد مؤسسات الدولة. وهذه المرحلة مرت بها مصر بالفعل منذ نهاية السبعينيات، وحتى بداية عقد التسعينات.

والمرحلة الثانية يتم فيها تعديل زاوية الولوج المصرى إلى عملية العولمة، من خلال التركيز على الانتاج والتصدير. وتتسم هذه المرحلة بالتعرف على عدد من الفروع والقطاعات الاقتصادية التى تمثل ميزة نسبية لمصر تمكّنها من دخول أوسع لأسواق التصدير، وبالتالي تقلص عجز الموازين التجارية، مع استمرار غزو السلع والخدمات الأجنبية للسوق المصرية فى بقية الفروع والقطاعات. وتظهر فى هذه المرحلة أول أشكال تبلور طبقة جديدة من المنظمين الصناعيين، وقيام الدولة إلى ضرورة اعمال آليات جديدة لتعزيز النمو الصناعى، وخاصة عبر الدعم التكنولوجى والتنظيمى والتسويقى للمفروع الجديدة من الصناعة ذات القدرات التصديرية، وبالتالي يتم تحقيق انتقال قوة العمل المشتغلة فعلاً إلى مستويات أعلى من المهاره والانتاجية، مع امتصاص جزء بسيط من البطالة. ومع ذلك تستمر عملية التهميش، ربما مع إدخال تحسينات فى نوعية حياة المهمشين، دون النجاح فى امتصاص وتجفيف المراتب الشعبية والحقد ضد مؤسسات الدولة.

وربما تكون مصر قد بدأت فعلاً الدخول إلى هذه المرحلة ولكنها قد تستغرق نحو عقد كامل من الزمن، أو أكثر، تبعاً للظروف. أما المرحلة الثالثة فتشهد توسعاً ملموساً فى القدرات التصديرية، وفى حجم ونوعية طبقة المنظمين الصناعيين والأطر المؤسسية والفنية التى توجه تطور هذه الطبقة بالانتماء مع الدولة. وتتحقق للبلاد فى هذه المرحلة طفرة ملحوظة أو عظمى فى مستويات الانتاجية ومعدلات الاستثمار، وكما تمتد الآثار الانتشارية والتحفيزية للقطاعات التصديرية إلى بقية الاقتصاد.

وبالتالى يتحقق تخفيض كبير فى معدلات البطالة، وتحسن مستويات الأجور والمرتبات، وتتمكن الدولة من إحداث تقدم حقيقى فى استيعاب قطاعات أكبر من المهمشين، وإذا مرت هذه المرحلة بسلام، قد تنكمش ثقافة الكراهية والمرارة ضد الدولة والمجتمع بين الفئات الفقيرة. مع توافر مؤسسات أحدث وأقدر على استيعابهم وإدماجهم فى المجتمع.

وهذه المرحلة هى التى يطلق عليها فى أدبيات التنمية مرحلة الانطلاق Take off، التى قد تبعد مصر عن فلك التخلف ودوائره الشريرة.

والمرحلة الرابعة: تشهد نمواً متواصلًا فى الاقتصاد القومى جزئياً من خلال فرص أكبر للتصدير من جانب عدد من الفروع والقطاعات وتحسناً مستمراً فى الانتاجية فى بقية الاقتصاد. وخلال هذه المرحلة يتمكن المجتمع من امتصاص الجزء الأكبر من البطالة، وتسمح الظروف بإنهاء ظاهرة التهميش، دون التمكن بالضرورة من القضاء على الاستقطابات الاجتماعية أو من منع بروز فجوات جديدة، فى المجال الاقتصادى وربما الثقافى. غير أن هذه الفجوات تختلف نوعياً عن تلك القائمة حالياً من حيث إمكانية اقتلاع الفقر المطلق وما يرتبط به من تشوهات اجتماعية ومعيشية وصحية وتعليمية وثقافية.... الخ.

إن هذا النموذج الاقتصادى يرتهن إلى حد كبير بالتكوين الثقافى والسياسى للمجتمع المصرى، فى بداية القرن الواحد والعشرين. والفارق الكبير الذى يمكننا من

ونعنى بذلك إحلال ديناميكية جديدة في الفضاء السياسي بما يمكن الأمة من الاعتراف بالتعدد وتشكيل قاعدة متينة للإجماع القومي في نفس الوقت. إن تحقيق هذا الهدف يرتبط إلى حد كبير بتحرير وتدوير ونظم القدرات السياسية في المجتمع ونشرها في قاعدة الهيكل الاجتماعي. ويتوقف هذا بدوره على تراضى كل قوى الأمة على تأسيس ديموقراطية جديدة تجمع بين عوامل الحرية والعوامل الضرورية لتعبئة طاقات المجتمع وتجسير فجواته ومضاعفة مناعته الثقافية والأخلاقية.

تجاوز مرحلة الخطر، (وهي المرحلة الثانية بصفة خاصة) يتمثل في قدرة النخبة الاستراتيجية في مصر على إبداع كييماء ثقافية تشد المجتمع بعضه إلى بعضه. وتشمل هذه الكييماء توسع العمل الأهلي وانطلاق العمل الخيري من عقله الفردي والعائلي ومأسسته، وتعميق هياكل الاتصال وتوسيع نطاقها وتعظيم فعاليتها، وإغناء الرسالة الثقافية التي تجرى في قنوات هذه الهياكل. كما أن العامل الحاسم في إمكانية تجاوز مرحلة الخطر (وخاصة الاستقطاب الثقافي) يتمثل في السياسة.



العولمة وثقافة السلطة

(الجزائر نموذجا)

عروس الزير*

ودورها السياسى مع جعل اقتصادياتها ثابتة من حيث التمويل بالحواد الخام الضرورية لعملية الإنتاجية لهذا النظام، والمستهلك المصروف لإنتاجه وذلك باختكار الثروات أو بفرض أنماط الحياة الاجتماعية وفرض أشكال منتجاته الثقافية والفنية مع العمل المنظم لإضعاف كل آليات الحماية الثقافية والاقتصادية لدول الجنوب.

فالأجهزة الاقتصادية لهذا النظام تعمل بفاعلية لإعادة صياغة الحياة المادية ووسائل إنتاجها لأوطاننا بما يناسب وبؤكد الهيمنة الفعلية والمستمرة لهذا النظام ولو أدى الأمر إلى تخريب اقتصاديات وتجويع القوة المنتجة لبعض البلدان، والجزائر النموذج الأمثل على ذلك.. إذ نتيجة إعادة الهيكلة التي فرضها صندوق النقد الدولي كمؤسسة وآلة من الآلات القائمة للنظام الجديد وصلحت درجة البطالة إلى أرقام قياسية لم تعرفها حتى دول جنوب شرق آسيا المتواجدة فى حالة أزمة.

وقد قدرت نسبة البطالة ٣٧٪ مقارنة مع العدد الإجمالى للعمية الشغيلة من السكان، أى الذين تتراوح أعمارهم ما بين سن ١٥ و٦٤ سنة، ويجدر التذكير أن هذا الرقم يأخذ مئولا مأسويا إذا عرفنا أن ٨ ملايين من السكان الذين كانوا يشكلون هذه الشريحة من العمر سنة ١٩٩٠ تصل نسبة البطالة بينهم إلى ٢٨٪ وهى نسبة لا

العولمة هذه الكلمة التى ترجمت معنا عن عبارة الكوكبية والتى ولدت فى مدارس التمييز الكبرى الأمريكية فى بداية الثمانينيات . ماهى فى الحقيقة إلا ترجمة هروب من طرف أولئك الذين يرون أن نقل عبارة الكوكبية إلى مستوى المفهوم يعنى الإقرار بأمركة النظام العالمى الجديد متبعا قبل أن تكتمل معالمه، الاخترازال هنا مطلوب أولا، لأن توظيف عبارة عولمة كمفهوم بدون النظر فى خلفياته الاستعمارية قد يؤدى بنا إلى الخلط مع مفهوم العالمية الذى يعنى الوعى بخصمية الترابط بين الإنسانية والأرض ليشتكلا الماهية الواحدة لوجود الإنسان ككل.

الاخترازال مطلوب ثانيا لأن توظيف أى مفهوم يحمل «شحنة شارة الوطن» قد يبعثنا عن الفهم الحقيقى لطبيعة النظام الجديد الذى ينفى الممارسة المستقلة، وطنية كانت أو قومية للفعل الاقتصادى الثقافى والسياسى.

لذا وذلك التركيز على تأثير هذا النظام الجديد على حياة الشعوب بأبعادها المختلفة. إن فى الاقتصاد والسياسة كما فى الاجتماع والثقافة يتغير أولى الأولويات، لأن هذا النظام بآلياته المختلفة والفعالة يعمل على تهيمش شعوب وبلدان الجنوب بإقصاء ثقافتها

(*) استاذ علم الأجماع بجامعة الجزائر

تأخذ بعين الاعتبار الفوارق الجهوية حيث تصل نسبة البطالة في بعض مناطق البلاد إلى 74.1%.

والبطالة هي أكثر الانعكاسات قساوة وإذلالا بالنسبة لكل من يعيشونها باختلاف أعمارهم وطموحاتهم وتكوينهم، وهي في ارتفاع مستمر وشاملة لكل الفئات والمقطاعات حتى قطاع التعليم الذي كان من أقدس المقدسات في الجزائر، فهي شاملة ومستمرة باستمرار مؤسسات العولمة في فرض شروطها من أجل النظام العالمي الجديد والذي يمثل الانتقال من مرحلة الرأسمالية الوطنية إلى مرحلة الرأسمالية العالمية.

والسؤال الذي يطرح نفسه هو: لماذا نحن ضعفاء إلى هذه الدرجة؟ ولماذا روح المقاومة عندنا ضيمة منعدمة؟!

الرجوع إلى سنة 1986 مفيد في حالة الجزائر لأنها السنة التي لم يبق فيها للدولة من المال ما يكفي لمراصلة تحمل مسؤولية وعباء أمة غير منتجة فانهارت الدولة المعطاة الممثلة لأيدولوجية البناء الوطني، لكن لماذا تم هذا الانهيار وبهذه السرعة الفائقة؟

أولا - الجواب قد يكون شرطه الأضعف في الانهيار الذي عرفه النظام الدولي الذي كان قائما على القطبية الثنائية. فأول ضربة تلقتها دول الجنوب والجزائر منها خاصة هي الزعزعة التي عرفتها الدولة نتيجة الضرورة الحتمية التي كان يجب أن يقوم عليها النظام الدولي الجديد ومنها ربط سيادة دول الجنوب ومصيرها ببنيناميات السوق الدولية فكان التفكك هو المصير ليشمل هذا التفكك مجمل النسيج الاجتماعي.

ثانيا - تعرض المجتمع الجزائري نتيجة للتغطية التلفزيونية بالهوايات الفضائية لتهاطل مكثف من الأفكار الإباحية والقيم الاستهلاكية التي لا عهد لها بها ولم يكن مستعدا من ناحية القيم الضابطة أن يتحملها، لأن هذه القيم وبكل بساطة لم يساهم في إنتاجها لاماديا ولامعنويا. ولاتتفق نظرتة التقليدية لأمر الحياة وأساسيات حياة الاجتماع التي يعيشها ويؤمن بها ويدافع عنها لحد الموت، هذه القيم والأفكار، وطرائف السلوك وعادات الاستهلاك لا يملك الفرد الجزائري القدرة على تليتها لا من الناحية المادية ولا النفسية، فكانت النتيجة

خلع الأفراد من واقعهم الاجتماعي وأطره التنظيمية والرمي بهم في عوالم خيالية تتناقض فيها إلى أبعد الحدود الآمال والتطلعات والإمكانات والحاجات والقدرات.

ثالثا - كانت النتيجة انبعاث الأيدولوجيات القديمة الدائمة إلى المحلية العصبية وحياء الجماعة الاثنية، إلى جانب ذلك انبعاث وبشكل مربع ومدمر أيدولوجية العودة إلى مجتمع السلف الصالح وإلى صفاء وكمال الأحكام والشرعة الدينية وكان ولا يزال انبعاثا لحدود له من حيث السلوك الاجتماعي والفعل السياسي الذي تحول إلى عنف لا يمكن تبريره بأي مبدأ مهما بلغ كماله ولا بأي هدف مهما كانت مشروعيته وقديسته حتى أصبح يطلق عليه في أدبيات السياسة (عنف الحالة الجزائرية).

- لماذا؟ لأنه وبكل بساطة وجدت هذه الأيدولوجية وحاويات البشره التي صدرت للجزائر بعد انتهاء النظام القائم على الثنائية القطبية في الجزائر الحالة النفسية لدى الأفراد ووضعا اجتماعيا قائما على بنية تنظيمية مناسبة.

فالتنظيم على مستوى الاجتماع ونظام الحاكم قائم على التنظيم القبلي وقد يسميها البعض الآخر تنظيمها جهويا (ونقل عن مراد بن أشنهو*) أوصاف هذا النظام أنه نظام سياسي خال من قوة مؤسسية مضادة، ومبنى على دستور وقوانين أعطت لمفهوم دولة القانون أبسط المعاني في الواقع، دولة القانون هذه كانت أيضا دولة للحقنة وارتكزت أساسا على التلاعب والاعتبار وتزوير تاريخ الثورة التحريرية التي قدمت بشكل مشوه، وكأنها جثث في بعض المناطق من البلاد، مما يعطي لأنباء هذه المناطق وحدهم الحق في السلطة السياسية وإماتازاتها مبررين المنطق القبلي بالتوازن الجهوي(1).

خامسا - فالتنظيم القبلي هذا إن كان على مستوى حياة الاجتماع أو النظام السياسي زادت من وطأته فلسفة الحياة الاجتماعية والسياسية المعبأة بالمقدسات مما أدى إلى تعطيل تشكل روح وطنية راسخة في وعي الأفراد والجماعات المشكلة للمجتمع الجزائري مما أدى إلى ضعف الإرادة الجماعية لدى الأفراد والقائمة

على عقد اجتماعي يجعلهم يعملون على بناء مجتمع يسلم أمر شئونه لسلطة قائمة على الاختيار لا الجبر.
سادسا - هذا الاختيار الضروري لأية سلطة قوية وعادلة تريد أن تكون محمية طوعا من طرف ويتضامن الأفراد معها عندما تتعرض للتقلبات الناتجة عن الأوضاع الداخلية أو الخارجية حتى ولو كانت من حجم العولمة، والتي تعنى في وجهة نظرنا انتقال التاريخ من مرحلة إلى أخرى لانهايته.

- أضف الى ذلك أن العولمة لا يمكن مواجهة آثارها الا بالمشاركة المتجددة للأفكار - لا بجمود العقائد وتقييد ركودها، مثل حالة المجتمع الجزائري الذي يسود فيه الاعتقاد السني والعقيدة الأشعرية اللذان أهدي المجتمع الجزائري والمجتمعات المماثلة من حيث الإعتقاد بأراء سابقين وقائمين يملكون الحكم المطلق، وللاحقين يحاولون إقامة حكم مقدس لا يختلف عن القائم إلا من حيث الشعارات، حكم قائم وآخر لاحق إذا قدر الله، لا أحد له أهلية معارضته إلا إذا كان يهدد مصير على بن سعد*.

- فكيف نواجه آثار العولمة أو المشاركة في صنعها إذا كان نظامنا السياسي يحكمه من هم على هذه الشاكلة من الحكام الذين لا يحق لأحد معارضتهم، وطاعتهم واجبة شرعا حتى لو كانوا فجارا وسراقا، فالثورة عليهم ولو بواسطة صناديق الانتخاب تعتبر منكرا.

ثامنا - إذا كان تاريخنا للخليفة حقا شرعيا فالرئيس له حقان في تعيين من يليه وإن كان أباه، أخاه، أو ابنه، والبيعة فرض كفاية إذا انعقدت لإمام لزم على الأمة كأمة مبايعته والدخول في طاعته بصرف النظر عن حق المعارض المرسخ دستوريا، إنها جمهورية وبنما الأخلاقية الأولى لكن جمهورية ربما أدت إلى وقادت النظام العالمي الأول والجمهوريات الأخلاقية العربية تعمل لكي تكونوا مقودين وإلى الأبد من طرف النظام العالمي الأخير، إذا وافقنا أصحاب نظرية نهاية التاريخ في هذه النقطة مرتين فقط.

ثاسعا - لحسن الحظ كون موروثنا الثقافي فيه من الإيجابيات التي يمكن أن تكون وسائل ناجحة لانطلاقة حضارية واعدة تمكننا من دخول الألفية الثالثة بخطوات

ثابتة، من الإيجابيات هذه عدم تشريع الإسلام للاستبداد، وكون الجور لم يصبح عقيدة شرعية، فالانحراف السياسي لم يشمل أو يعم البناء الثقافي والوجداني لأمتنا ولم تهدم عقيدة حب العدالة والمساواة والنفور من «الحقرة»* هذه العناصر الإيجابية يمكن البناء عليها ونقد العناصر الفاسدة أو طرحها جانبا مثل العناصر الروحية، والأخلاقية التي تشكل نظرنا للسلطة، والتي تنأى في كثير من الأحيان والمناكب عن المبادئ السياسية والاجتماعية الفعالة مثل الخضوع للقدوة الحسنة بدل القواعد العامة، السلطة والاجتماع العام قد يمكن إذا أردنا أن نواجه تأثيرات العولمة بالمشاركة الناحية السياسية الذهاب الى حد الإفراط في تغيير المبادئ العامة التي كانت تحكم الأنظمة السياسية أثناء النظام الدولي القائم على صراع القطبين.

فالعولمة تعنى من هذه الناحية الانفتاح المطلق على المجتمع المدني، ودفعه إلى النشاط والمشاركة السياسية وتوسيع دائرة التعددية الفعلية والانفتاح على مختلف الحساسيات والتيارات الثقافية والسياسية.

عاشرا - ففي الجزائر وقع الابتعاد عن العدد العربي السحري ٩٩ر٩٩ بدرجة ٢٠٪ لكن هذا غير كاف فالخطوات الجادة والمكثفة إذا كانت على مستوى الفكر أو الفعل السياسي مطلوبة بالحاح لإثبات النية والفعل، إن الاستبداد ليس حكرًا على أمتنا وليس مكونا ثابتا في تاريخ ثقافتنا شريطة الاحتراز من الوقوع من حيث الموقف النظري في تبرير الاستبداد الماضي واللاحق.

حادى عشر - إن الإفراط في التنظير لضرورة إحياء كوامن الذات الثقافية لمواجهة الآثار السلبية للعولمة، يجعلنا أمام خطر داهم يجب الاحتراز منه، فالإنزلاق سهل وتجربة الجزائر خير دال على ذلك لأنه وبكل بساطة العربي عامة والجزائري خاصة ميال نفسيا وعقائديا للاتقياد تحت سلطة «الشيخ» و «العالم» فالخطاب الديني يهز هذا ويدفعه للعمل المعاكس أكثر من التفكير العقلاني.

هذا من جهة ومن جهة أخرى بحجة محاربة آثار العولمة قد نعمل من حيث لا ندرى على ترسيخ الممالك والسلط الروائية والانقلابية القائمة والتي

على الإطلاق أن رجل الدين عادل نزيه لا يتعدى حدود الدين وصائب في أحكامه لأنها مستمدة من الإيمان، هذه العقلية مكنت رجل الدين المفبرك* في مخابر النظام العالمي الزائل أن يقود المعارضة السياسية القائمة على فعل الساطور ووجهها ضد الدولة العصرية التي تشكلت بعد الاستقلال ١٩٦٢، والتي تعتبر مفهوما

وواقعا جديدا لم تعهده الذهنية الجزائرية من حيث الممارسة الذاتية فوقع الخلط بينهما كمؤسسة وبين الحكام وعسقمهم وفهمت من طرف العامة على أساس أنها تمثل سلطة الأشخاص والحكام المتنافية مع الصورة الذهنية التي يرسمها الجزائري للحاكم، فلم ير فيها قوة عمومية، تجسد الإرادة الجماعية، فعارب أكثر رموزها تجديدا بالرغم من كونها تجسيدا لحكم الفكر الوطني ونظاراته المتكررة، هذا الفكر الذي ألهم الجزائريين وضقل وجدانهم لكن بعد الاستقلال فقد هذا الفكر كميروث عملي وفقدت الوطنية كتجسيد للوطن المعاش كل هيمنتها بعد الاستقلال إن لم نقل مباشرة نتيجة الأخطاء والصرفات الأنانية والجشع المادى لقادة ما بعد الاستقلال فالخيبة أخذت مكان الحماس في نهاية السبعينيات وتحولت إلى إفراجات في الثمانينيات وإلى موت وإرهاب وخراب في التسعينيات.

ثالث عشر - لذا تبني المواطن عولمة التلغاف لأن مواطن تمرکز قراراتها واحة للسلم والرفاه وجنة الاستهلاك والترفيه على النفس. فكان الحلم الهجرة إلى «موطن» العولمة أو الرجوع إلى الماضوية أنقاساً من الوطنية وممارستها المخرقة، وعرفنا بذلك أن الوطنية فكرة قابلة للتضوب، وأن المواطن يمكن أن يتصرف عنها في أية لحظة إذا انحرفت المؤسسات المتوجه لمسارها، فالماضي حاضر ويمكن أن يعمل في أية لحظة زمنية أو ذهنية إنه الحاضر الثقافي الراسخ في وجدان الأفراد الذين يعوضون به أحلامهم المبتورة، إنه الملجأ المناسب للهروب إليه من حاضر ممقوت ومستقبل مرغب.

رابع عشر - ماذا يعنى هذا؟

يعنى وبكل بساطة أن مسار التغيير إن كان على مستوى الذهنيات أو على المستويات الأخرى والذي بدأ

استحوذت على الحكم بالسيف والحيلة تارة وباسم الشريعة والوطنية تارة أخرى، وفي كل الحالات رجل الدين حاضر للتبرير والمباركة. وقد يأخذ التبرير والمباركة هذه شكل الدعوة لقيام أنظمة مماثلة من حيث المضمون ومختلفة من حيث التسمية بحجة مواجهة خطر العولمة التي تأخذ مسميات أخرى في الخطاب الديني، والخطر هنا ليس من الدعوة ولكن من استبعاد المواطن الجزائري والعربي لذلك، فالجزائري تنقصه التجربة في الحكم الذاتي والمؤسسى لذا الأخلاق لها النصب الأوفى في الأمور السياسية وفضائل الحاكم تأتى في الصدارة على حساب فعالية المؤسسات السياسية مثل مؤسسات التعددية، واستقلال العدالة، وحرية التعبير.

فأول فرصة يظهر فيها حاكم محمل يتصف ظاهريا بالصفات التي تمنائى وقيم العامة، فإن «الشعب» أو الجماهير تقوم بالهتاف معه ومن وراءه بشعارات نافية للمؤسسات التي بها وحدها يمكن أن تشارك أو تعارض إيجابيا التحولات التي ستعرفها الألفية الثالثة والتي لم يبق للدخول فيها الا ١٨ شهرا.

- فالخطاب النافى لمؤسسات السيادة الشعبية عامل فاعل في الجزائر وأثاره لا يمكن أن تتصورها مخيلة إلا إذا كان صاحبها له اسم المشاهدة المباشرة لهذه الآثار، ويمكن لهذا الخطاب أن يصبح فاعلا بنفس الدرجة في أية نقطة من العالم العربي، لأن الظروف الاجتماعية والسياسية والنفسية التي يعمل في إطارها بالجزائر متواجدة في كل أنحاء العالم العربي وإن تفاوتت الدرجات فالسيادة الشعبية بالرغم من عدم فاعلية وواقعية مؤسساتها فعليا، والديمقراطية كشكل من أشكال التحكم، قد يبرز فيهما بالعولمة وآثارها، بعد أن كانا يتفانين ومبدأ الحاكمية.

ثاني عشر - إننا أمام بناة سياسية جارية تنفي العالم نظريا وعلميا، ولها القدرة الفائقة على توظيف وعي العامة ودفعه إلى الفعل المدبر لتحقيق نفي هذا العالم، لأنها وبكل بساطة غير قادرة أن تشارك في صنعه أو تغييره إيجابيا، فملجأ إلى توظيف كوامن عقلية التسليم التي يتميز بها أفراد المجتمع الجزائري ومنها الحكم

المتواجد من علامات الحدثة ونظام الدولة الذى يرمز لها، وذلك من أجل إقامة الدولة البديل الدولة الإسلامية ليتحول هذا الداعى الى طاغية بعد ذلك كما يشهد عليه تاريخ المغرب الأوسط الملىء بالعبر والأمثلة الرمزية فى هذا المجال.

سادس عشر - لماذا هكذا؟

لأننا أولاً: سعينا للتحرر من الأنظمة العالمية السابقة بأفكار الغرب من سائب لإسطين إلى مصالى الحاج. لقد عمل أجدادنا وآبائنا بأفكاره ومثله، مثل الديمقراطية، حرية التعبير، التجمع، الاقتراع، حق تقرير المصير.

حاربوا الاحتلال فى أشكاله المتعددة بمبادئه الخاصة وتصدوا لكل أشكال الهيمنة، وقاوموها مقاومة إيجابية تعتمد أسلوب المشاركة والمطالبة بدل الاستمرار والتقدم لاحتلال المكان الرمزى، والفعل الذى نطالب به وقع العكس المناقض، أصبحنا نوجد الطاغوت ونعيد الأحادية التى تنفى الآخر لننتقل مرحلياً وفى مدة وجيزة إذا ماقيست بتاريخ النضال إلى زمن الدجاة الذين صنعتهم الظروف الاجتماعية جلم العيش فى كنفهم فلى الطيب ورزقا بقيادة الأمراء، أمراء الموت من أبناء جلدتنا.

ولأننا ثانياً: لم ندفع إلى عمق الذات والممارسة بالأفكار التى وصفناها من أجل التحرر، جل رموز الحرية والتقدم من قادة الحركة الوطنية فجعلوا هم أنفسهم الى صخور عاتية تعرقل أداء أفكار الحرية والمساواة والعقل فى المعاملة.

فالبدائيات التى وضعت وبالرغم من كثرة أعيادها ومغات المواد التى تضمناها والمشحونة بمعانى الحرية والمؤسسات الضامنة لها، لادستور ولا مادة واحدة منه طبقت على أرض الواقع، وطبقت جزئياً لأن مصلحة الحكام وراء ذلك لا المبدأ.. معظم مواد الدساتير ليست فعلية ولا عملية فالسلطة التأسيسية التى تنسب للشعب فى النصوص لم يمتثلها إطلاقاً، ودولة القانون بما هى إلا فكرة جالمة تحولت الى خطاب إيديولوجى أجوف، ينأى عن الواقع والممارسة، وحق الإنسان فى الحياة الكريمة، وحتى فى الحياة البيولوجية غير محترم.

- فكانت النتيجة والخلاصة أن تحول ملف حقوق

مع مرحلة النضال الوطنى لم يبلغ العمق المطلوب وبالتالي تشكل نمط ثقافى ونسج من القيم يمكن أن ندخل بها الألفية الثالثة، ألفية العولمة الثقافية الفائقة التى تفرض علينا الرجوع الى اشكاليات كان قد تناولها القلم العربى وبإفراط تحليلًا ودراسة إنها إشكالية الحدثة التى عرفها العالم منذ خمسة قرون وأزيد، لكن تأثيراتها لم تمس البنية الثقافية والاعتقاد به لمجتمعنا إلا بشكل طفيف.

هذه الحدثة لم تمس الجيل الأخير جداً كما يرى نور الدين بوكروح رئيس حزب التجديد الجزائرى. جيل الهوياتيات الفضائية التى أثرت فى نمط سلوكه الاجتماعى ولكنبقى سلوكه السياسى بعيداً عن كل تأثير. فهو جيل مباشرة مر الى النمط الفكرى والمعيشى الذى غزى به «إنسان العالم» الفضاء ثقافياً ويستعد لخلق ظروف الحياة على كواكب أخرى.

إنه جيل يعانى من خواء ذهنى معطل لإمكانيات الإدراك الواعى للنوابع المعطلة والكابحة لتقبل الأفكار الأولية التى جاءت بها الحدثة مثل الجمهورية ومؤسساتها الديمقراطية ووسائلها مثل الانتخابات، التعايش والقبول القائم على التعددية والاختلاف المسالم، أى أنه جيل لا يزال فى حالة ذهنية غير مريحة وموقف ضبابى من «الحدثة» يجعله فرصة سهلة لفرسان قوافل الرجوع الى الوراء هؤلاء الفرسان الذين يحملون تسميات تيممية متعددة، يحسنون جيداً الخطاب الديماغوجى، وخبراء فى كوامن النفس وميولاتها. إنهم خبراء من الطراز الفعال فى توظيف أحاسيس الأجيال وسلباتها الوراثية ومنها الميول الى التقديس والباطفة القائمة على رغبين متناقضتين الرغبة فى العولمة بمعنى إشباع الحاجات البيولوجية والتطور الفطرى من مؤسساتها الحديثة الضابطة لعلاقات المجتمع وتنظيمات الدول الحديثة.

خامس عشر - هذه الأجيال فى حالة استبعاد دائم لتقبل دعوة أية «داعية» مدنى أو دينى يرافع ضد الظلم والاضمحلال الأخلاقى ويدعو الناس الى الهجرة والخروج عن أطر العالم الحديث والرجوع الى الأصل المجيد الغائب قبل أن يوفر الوسائل للإطاحة بالقليل

الواحد.

فالسطة القائمة، وأخشى أن تكون اللاحقة إذا لم يتم تدارك الأمر، تحرم كل عمل سياسى حر، وتكبح كل معارضة منظمة وسلمية، هذه السلطة السابقة لم تكن فى الماضى ولا زالت ترغب فى أن ينتظم الأفراد فى شكل مجتمع يتكون من أفراد وكيانات واعية بدورها ومسئولة عن مصيرها المشترك بل كانت ترغب أن تبقى فى مستوى «جماهير شعبية» خاضعة ومستسلمة لا أمة سيدة على مستوى الذات وفى مواجهة الآخر.

إنها السياسة التى أوصلتنا الى إعادة الجدولة التى أصبحنا نسيح بها صباح مساء بعد أن كان مجرد النطق بها سفاهة يستأهل التكفير السياسى وإقامة الحد القانونى، إنها السياسة التى أعطت الشرعية لمؤسسات العولمة مثل صندوق النقد الدولى ان تفرض شروطها وتقيم سلوكنا الاجتماعى.

إنها السياسة التى أعطت الفرصة لمنظمات العولمة الراعية لحقوق الإنسان أن تتدخل وبكل ثقلها لتهدب سلوكنا السياسى القائم على الفرزة لا على الفعل الواعى، فبعد الرفض بإسم السيادة الوطنية قبلنا باسم الشرعية الدولية، لا لجنة تحقيق ولكن لجنة استعلام قبلنا ما اشترطه وطلبه منا الآخرون وصرحنا بأنهم قبلوا ما إشتراطناه وطلبنا منهم باسم السيادة والكرامة الوطنية. إنها لإرادة المجتمع الدولى وصورة من أجلى الصور للعولمة على مستوى التطبيق.

الإنسان بالجزائر خاصة الى وسيلة للهيمنة وإعادة التأهيل لبلد مثل الجزائر، فكان النجاح ويستمر لدول الهيمنة فى توظيف هذا الحق مادام مداسا فعلا، قلت ستستمر دول الهيمنة فى توظيفه لصالح تحقيق هيمنتها ليس الاقتصادية فقط ولكن الهيمنة الأيديولوجية بصفتها الحارس الوحيد والأرحد على التراث الإنسانى الممجد لحق الإنسان فى الحياة الكريمة.

سابع عشر - ولا يمكن الحديث عن المخرج إذ لم نصل فى حالة الجزائر على الأقل الى بناء مجتمع يقوم على قيم العدالة بدل قيم التسلط، ومبدأ الاختلاف المسالم بدل الاحادية الجامدة والقاتلة، مجتمع يكون مشروعه التنموى هادفا الى خلق الإنسان المبجل والمشرّف، إنسان الواقع الذى يواجه أعباء الحياة، ويعرف كيف ينفع مجتمعه، لا الإنسان الراكن المستسلم المتكبل فلا يبتعد عن الخطاب السياسى التنموى الذى أفهم المواطن أنه ليس عاملا اقتصاديا حرا ولا مساهما ضروريا فى عملية التشييد، يجب أن يكون هدفا استراتيجيا لأن هذا الخطاب الى جانب روح السلبية التى غرسها فى المواطن اتجاه قضايا مجتمعه الكبرى، زرع فيه نبتة الدناء لمقولة (الاختلاف رحمة).

إنه خطاب ارتبط بالممارسة، فالعملية الانتخابية هى دالة عن روح التزوير والمغالطة والإبتزاز فهو ليس فيها سيدا ولا مختارا، والحياة الجمعية سياسية كانت أو مدنية إذا حادت عن الخط المرسوم لها والغاية المرجوة منها، كُفرت من علماء الشعوذة وأكمة سياسة الحزب

الهوامش

(*) مراد بن أشنهو وزير سابق للصناعة وإعادة الهيكلة بالجزائر.

(١) مراد بن أشنهو جريدة الخبر رقم ٢٢٦٠ - ١٩٩٨/٥/٦.

(*) أستاذ جزائرى جامعى انتقد السلطة القائمة فى مجمع شعب انتخابى سنة ١٩٩٥ مورط فى قضية إرهابية ارتكبت من طرف الجماعات الإسلامية هو من أشهر معارضيهها.

(**) لفظة عامية جزائرية لها أصول فى اللغة العربية اخذت طابع المصطلح فى القاموس السياسى الجزائرى وتعنى الشعور بالظلم والمجزأ أمانة فى نفس الوقت، فهى وليدة إحساس لدى الفرد بأنه لا يتحكم فى مصيره، وأيضا بأن الذين منحوا لأنفسهم الحق فى التحكم وتسيير هذا المصير يقرمون بذلك لصالحهم محاولين إيهامه بأن عملهم فى صالحه.

(*) المصنوع.

البعد التاريخي والمعاصر لمفهوم العولمة وتأثيرها في الوطن العربي

غازي الصوراني *

النظام «الجديد» أو ما يسمى بالعولمة Globalization. العولمة والرأسمالية

السؤال الذي نطرحه هنا ونحاول الإجابة عنه، هل العولمة نظام جديد ظهر فجأة عبر قطيعة مع السياق التاريخي للرأسمالية أم انه جاء تعبيراً عن شكل تطورها الراهن في نهاية هذا القرن؟ وهل تملك العولمة مظاهر إمكانية التفاعل والتطور والاستمرار لتصبح أمراً واقعاً في بداية القرن القادم؟

أولاً: المعروف أن الرأسمالية منذ نشأتها الأولى في القرن السادس عشر، ومن ثم في سياق تطورها اللاحق، لم تكن في صيرورة فعلها حركة محدودة بإطار وطني أو قومي معين ضمن بعد جغرافي يحتوي ذلك الوطن أو يعبر عن تلك القومية، فالإنتاج السلعي وفائض القيمة وتراكم رأس المال لدى البرجوازية الصاعدة، التي استطاعت تحطيم إمارات وممالك النظام الإقطاعي القديم في أوروبا وتوحيدها في أطر قومية حديثة، في فرنسا وبريطانيا وألمانيا والولايات المتحدة وغيرها، لم تكن هذه الدول القومية الحديثة والمعاصرة، سوى محطة لتتمركز الإنتاج الصناعي ورأس المال على قاعدة المنافسة وحرية السوق للانطلاق نحو التوسع العالمي اللامحدود انسجاماً مع شعار الكوسموبوليتية -cosmo-

لم يكن انهيار الاتحاد السوفيتي - في العقد التاسع من هذا القرن - حدثاً روسياً فقط، بقدر ما كان بداية تحول نوعي في مسار التطور العام للبشرية، عملت الولايات المتحدة الامريكية وحلفاؤها على إنضاج وتفعيل تراكماته الداخلية والخارجية، تمهيداً لدورها - الذي تمارسه اليوم - كقطب أحادي يتولى إدارة ما يسمى بالنظام العالمي «الجديد».

وفي سياق هذا التحول المادي الهائل الذي انتشر تأثيره في كافة أرجاء كوكبنا الأرضي بعد أن تحررت الرأسمالية العالمية من كل قيود التوسع اللامحدود، كان لابد من تطوير بل وإنتاج النظم المعرفية، السياسية والاقتصادية إلى جانب الفلسفات التي تبرر وتعزز هذا النظام العالمي الأحادي، وخاصة أن المناخ العام المهزوم أو المنكسر في بلدان العالم الثالث أو الأطراف، قد أصبح جاهزاً للاستقبال والامتثال للمعطيات الفكرية والمادية الجديدة عبر قيادات مأزومة ومهزومة لأنظمة فقدت وعيها الوطني أو كادت، استجابة لشرط الهيمنة والتبعية أولاً ولمصالحها الأنانية ثانياً، وقامت بتمهيد تربة بلادها للبذور التي استنبتها المركز الإمبريالي تحت عناوين إعادة الهيكلة، والتكيف، والخصخصة باعتبارها إحدى الركائز الضرورية اللازمة لتوليد وتفعيل آليات

(*) مفكر فلسطيني ورئيس الهيئة الإدارية المؤقتة لمتدى الفكر الديمقراطي.

plotitanism أو المواطنة العالمية الذي رفعته منذ نهاية القرن التاسع عشر، وهي نظرية تدعو إلى «نبذ المشاعر الوطنية والثقافة القومية والتراث القومي باسم وحدة الجنس البشري، ومن الواضح أن هذا الشعار الأيديولوجي صاغته الرأسمالية في مواجهة الأممية البروليتارية» Prolitarian Internationalism وجوهه «بإعمال العالم، التحدي» لكن الأزمات التي تعرض لها الاقتصاد الأوروبي / الأمريكي في العقدين الثاني والثالث من هذا القرن من جهة؛ وبروز دور الاتحاد السوفيتي وما رافقه من انقسام العالم عبر ثنائية قطبية فرضت أسساً جديدة للصراع لم يشهده العالم من قبل من جهة أخرى، ويتأثر هذه العوامل لم يكن أمام دول المعسكر الرأسمالي سوى إعادة النظر - جزئياً - في آليات المنافسة الرأسمالية وحرية السوق والتوسع للإيجاد كما عبر عنها آدم سميث، حيث توصلت إلى ضرورة إعطاء الدولة دوراً مركزياً لإعادة ترتيب المجتمع الرأسمالي بفتح مشاركتها في إدارة الاقتصاد في موازاة الدور المركزي للسوق الحرة وحركة رأس المال، وقد تبلور هذا التوجه في قيام هذه الدول بتطبيق الأسس الاقتصادية التي وضعها المفكر الاقتصادي «جون ماينارد كينز» حول دور الدولة، دون أي اهتمام جدي للبرامج الملموسة حينذاك الذي اصاب شعار «الكومسوفيوليتية» ومن أهم هذه الأسس:

١ - تمكين الدولة الرأسمالية من الرد على الكوارث الاقتصادية.

٢ - إعطاء الدولة دور المستثمر المالي المركزي في الاقتصاد الوطني أو رأسمالية الدولة (القطاع العام).

٣ - حق الدولة في التدخل لتصحيح الخلل في السوق أو في حركة المال.

٤ - دور الدولة في تغايد التضخم والديون وإرتفاع الأسعار.

وقد استمرت دول النظام الرأسمالي وحلفاؤها في الأطراف في تطبيق هذه السياسات الاقتصادية الكينزية طوال الفترة الممتدة منذ ثلاثينيات هذا القرن حتى نهاية العقد الثامن منه حيث بدأت ملامح انهيار منظومة البلدان الاشتراكية وبروز الاحادية القطبية الأمريكية.

على أن هذه الاحادية القطبية التي تحكم العالم منذ بدايات العقد الأخير الراهن للقرن العشرين، لم يكن مقدراً لها أن تكون بدون شكلين متناقضين من التراكم، الأول: التراكم السالب في بنية المنظومة الاشتراكية أدى في ذروتها إلى انهيار الاتحاد السوفيتي، والثاني: التراكم في بنية النظام الرأسمالي بالرغم من ازمتها الداخلية، الذي حقق تحولاً ملموساً في تطور المجتمعات الرأسمالية قياساً بتطور مجتمعات بلدان المعسكر الاشتراكي، وكان من أهم نتائج هذا التطور النوعي الهائل خاصة على صعيد التكنولوجيا والاتصالات إعادة النظر في دور الدولة الرأسمالية أو الأسس الاقتصادية الكينزية، وقد بدأ ذلك في عصر كل من تاتشر ١٩٧٩ على يد مستشارها الاقتصادي «فريدريك فون هايك» ورونالد ريغان ١٩٨٠ ومستشاره الاقتصادي «ميلتون فريدمان» وكلاهما أكد على أهمية العودة إلى قوانين السوق وحرية رأس المال وفق أسس نظرية الليبرالية الجديدة new liberalism التي تقوم على:

١ - «كلما زادت حرية القطاع الخاص، زاد النمو والرفاهية للجميع»

٢ - «تحرير رأس المال وإلغاء رقابة الدولة في الحياة الاقتصادية».

إنها باختصار، دعوة إلى وقف تدخل الدولة المباشر، وتحرير رأس المال من كل قيد، إنشجاً مع روح الليبرالية الجديدة التي «هي في جوهرها ظاهرة رأسمالية تنتمي - إلى حرية الملكية والسوق والبيع والشراء، ومنطقها الحمي يؤدي إلى التفاوت الصارخ في الملكية والثروة لا إلى المساواة.. ولو تحققت.. درجة من المساواة لما كان للتنافس وتراكم رأس المال جافاً يستحسهما».

في ضوء هذه السياسات انبثقت آليات الصندوق والبنك الدوليين وبحماس بالغ في الترويج لهذه الليبرالية بل والضبط على كافة دول العالم عموماً والعالم الثالث على وجه الخصوص للأخذ بالشروط الجديدة تحت شعار برامج التصحيح والتكيف التي تجمل كما يقول د. رمزي زكي «أول مشروع أممي تقوم به الرأسمالية العالمية في تاريخها لإعادة دمج بلدان العالم الثالث في الاقتصاد الرأسمالي من موقع ضعيف بما يحقق مزيداً من انخفاف

جهاز الدولة وجرمانها من الفائض الاقتصادي وهما الدعامتان الرئيسيتان اللتان تعتمد عليهما الليبرالية الجديدة (١).

العالم الثالث (أعداء النقد)

وفي مجرى تطور الرأسمالية وفق هذا المفهوم «الجديد» وتطبيقاته المباشرة في عصر ريجان / تاتشر، واستمراره فيما بعد، ظهرت تحولات بالغة السرعة في الاقتصاد العالمي، ففقدت تغيرت بنية التجارة الخارجية العالمية، وتطورت التكنولوجيا خاصة في مجال المعلومات والاتصالات وتم إخضاع الدولة في العالم الثالث للشروط الدولية الجديدة عبر نمو واتعاش برحاوزية السوق علي حساب برحاوزية الدولة خاصة في العالم الثالث، في هذه الظروف برزت بقوة الشركات العابرة للقوميات او المتعددة الجنسية، حيث تراقف معها - ومنذ سنوات قليلة فقط - مفهوم العولمة Globalization، بالرغم من أن هذا المفهوم لم يطرح أكاديمياً بعد، الا أنني اعتقد ان المداغمين عنه والرافضين له، لا يختلفون علي تعريف العولمة باعتبارها صيغة تهدف إلى تنظيم حياة الشعوب والدول بالأساليب ومفاهيم جديدة أو ما يسمى «بالنظام العالمي الجديد» الذي يسعى إلى إعادة صياغة النظم السياسية والاقتصادية السائدة في العالم بهدف إخضاع العالم لإدارة كونية واحدة، أنها انفتاح عالمي بلا حدود، وهمنة بلا حدود، تقوم على حرية حركة رؤوس الاموال والمنتجات والتسليم بسيادة السوق، وهي تعني أيضاً «انتقال مركز القرارات الكبرى في الاستثمار والعملالة والصحة والتعليم والثقافة والبيئة من المجال العام أو الدولة - وفي بلدان المحيط يشكل खाياص - إلى المجال الخاص أو البنك والصندوق الدوليين والشركات المتعددة الجنسية»، وفي العولمة - عند امتكالم شروطها - ستصبح دول العالم الثالث - والوطن العربي تجديداً - مجرد مشروعات، يتم بواسطتها قديمير السوق الوطنية أو القومية، حيث سيكون الاقتصاد في هذه الدول متعدد الجنسية بصورة مثيرة، فلا وجود للهوية الوطنية أو القومية أو الدولة / الأمة، فالعولمة تقيض لكل هذه المفاهيم، وفي هذا البصدد يقول

د.محمد الجابري في كتابه قضايا في الفكر المعاصر، الصادر في حزيران ١٩٩٧، «ان العولمة ترجمة لكلمة Mondialisation الفرنسية التي تعنى جعل الشيء على مستوى عالمي، أي نقله من المحدود المراقب إلى الا لا محدود المقصود به العالم، الكرة الأرضية. فالعولمة إذن تتضمن معنى الغاء حدود الدولة القومية أو الدولة / الأمة في زمن تسوده العولمة بهذا المعنى».

ثانياً : بالطبع لم يكن ظهور مفهوم العولمة الاقتصادي ممزولاً عن الانهيار الايديولوجي الذي اصاب العالم بعد غياب الاتحاد السوفيتي، بل هو مرتبط اشد الارتباط بالمفاهيم الفكرية التي صاغها فلاسفة ومفكرو الغرب الرأسمالي، بدءاً من «عصر نهاية الايديولوجيا» الي «صراع الحضارات» و«نهاية التاريخ عند الحضارة الغربية»، وأعني بذلك فكر النهضة والتنوير بكل مبادئه المثالية والمادية، فإنها تتقاطع مع الأفكار النازية عندما يتحدث عن تفرد الحضارة الغربية - ضمن اطارها الجغرافي - بالبقوة والعظمة دون أي دور أو تراث مع حضارات العالم الاخرى، وعلي اساس ان حضارة الغرب - كما يقول صموئيل هنتنجتون - «لها جوهر واحد ثابت لا يعرف التغير، وهيئة مطلقة تبقى كما هي عبر القرون» وكذلك الامر عند «فرنسيس فوكوياما» الذي يرى اليه «سقوط الانظمة الاشتراكية يكون الصراع التاريخي بين الليبرالية والماركسية قد انتهى بانتصار ساحق لليبرالية، وبهذا النصر تكون البشرية قد بلغت نقطة النهاية لتطورها الايديولوجي».

أما تصور «فوكوياما» للعالم بعد نقطة النهاية هذه - فهو أو نهاية التاريخ أو نهاية الصراع الايديولوجي - فهو يستنتج أنه لا وجود لتناقضات اساسية في الحياة البشرية لا يمكن حلها في اطار الليبرالية الحديثة، ومع ذلك فليس من الضروري عند نهاية التاريخ ان تصبح كل المجتمعات مجتمعات ليبرالية، بل بالعكس يرضي هذا التجانس ويؤكد ان البلدان التي تنتمي فقط الي الحضارة الغربية هي التي يجب ان تؤكد سيطرتها علي العالم كله علي قاعدة السادة والعيبد، لان بلدان العالم الثالث عموماً ستكون مصيدراً يهدد الحضارة الغربية سواء

(*) ابراهيم قنحي - الماركسية لازمة المنهج - دار الحضارة - بيروت ١٩٩٣.

بشعارات التطرف القومي أو بالأوبئة والأمراض والتخلف، وبالتالي لابد من إخضاع العالم الثالث باعتبارهم «أعداء الغد».

وفي هذا السياق يقول «روبرت شتراوس هوب» في كتابه «توازن الغد» الصادر عام ١٩٩٤ م، أن «المهمة الأساسية لأمريكا توحيد الكرة الأرضية تحت قيادتها واستمرار هيمنة الثقافة الغربية، وهذه المهمة لابد من إنجازها بسرعة في مواجهة نمو آسيا وأى قوى أخرى لا تنتمي للحضارة الغربية»، ويستطرد: «إن مهمة الشعب الأمريكي القضاء على الدول القومية، فال مستقبل خلال الخمسين سنة القادمة سيكون للامريكيين، وعلى أمريكا وضع أسس الامبراطورية الأمريكية بحيث تصبح مرادفة «للإمبراطورية الانسانية».

الثورة الكونية:

أما «ألغفين توفلر» باحث سوسيولوجي أمريكي - فيتوصل في كتابه «الموجة الثالثة» إلى تعريف مغاير لهذا التحول العالمي المعاصر، ويرى فيه «ثورة كونية جعلت العلم لأول مرة في تاريخ البشرية قوة أساسية من قوى الإنتاج تضاف الى الأرض ورأس المال والعمل، وإن المشاركة في هذه الموجة أو هذا التحول مشروطة بانتاج المعلومات والمشاركة فيها عالمياً من أجل تنمية «الذكاء الكونى»، نحن إذن امام حالة من «الوعى الكونى» أو العولمة الفكرية في مواجهة الوعى الوطنى والوعى القومى في الوطن العربى والعالم الثالث، تقوم على مبدأ «البقاء للأصلح» أو الأقوى في وطن عالمى بلا حدود.

ثالثاً: هدفنا مما تقدم كشف طبيعة الموقف الايديولوجى الشوفينى المدافع عن امكانية تحقق مفهوم العولمة وانتقاله من حالة الفرضية النظرية المجردة الى حالة الواقع والتطبيق، خاصة بعد ان توفرت له كل هذه المعطيات المادية والفكرية التى تعزز وتغطي الجوانب السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وتدفع بعمق نحو انتقال هذا المفهوم الى حقائق مادية تشطه وفاعلة على هذا الكوكب، ضمن اطار أدوات ما يسمى بالحضارة الغربية والبلدان التى تنضوى تحت لوائها، وفي تناولنا لهذه الحقائق المادية لنظام العولمة، منشير الى الركائز

الأساسية لهذا «النظام» كمقدمة للحديث عن مستقبل العولمة أو الاحادية القطبية وانعكاساتها على الوطن العربى.

لقد بات من المعروف ان ركائز النظام العالمى الجديد - العولمة - هي:

١- النظام النقدى العالمى بإدارة صندوق النقد الدولى.

٢- النظام التجارى العالمى بإدارة منظمة التجارة العالمية WTO التى تعمل على تنفيذ اهدافها فى تحرير التجارة الدولية وإزالة العوائق الجمركية وحرية السوق وفى مدى زمنى لا يتجاوز عام ٢٠٠٥ بالتنسيق المباشر وعبر دور مركزى للشركات المتعددة الجنسية.

وفى ظل الاحادية القطبية الامريكية الراهنة - التى لم تبدأ تراجعها الملموس بعد - فإن الولايات المتحدة تملك الدور المركزى فى السيطرة المباشرة على هذه الأنظمة العالمية، دون اغفال الدور الهام والمركزى - غير المباشر - للشركات المتعددة الجنسيات، وهى - فى معظمها - شركات أمريكية - فمن أصل أكبر خمسمائة شركة عابرة للقارات، هناك (١٦٥) شركة امريكية، و(١١١) شركة يابانية و (٢٢٤) شركة تملكها بريطانيا وفرنسا وألمانيا وهولندا وباقي دول أوروبا، تسيطر هذه الشركات على ثلثى التجارة العالمية (٣) تريليون دولار من أصل ٥ تريليون دولار)، أما مبيعات المائة شركة الأكبر منا فيصل حجمها الى (١٤٠٠) مليار دولار سنوياً، عدا عن ان كل شركة من هذه الشركات تملك ما لا يقل عن مائة فرع فى العديد من بلاد العالم، فعلى سبيل المثال فإن شركة (آسيا براون بروفرى Asia Brown Broveri) تملك ألف فرع فى (٤٠) دولة، وكذلك الامر لشركات أخرى معروفة مثل (ميتسوبيشى) (هوندا) (توشيبا) (فورد) (كاترلر).

ان انتشار وتوسع هذه الشركات يشكل ظاهرة غير مألوفة للوهلة الأولى، لكن وعينا بالتراكمات والآليات المتصاعدة فى الرسم البيئى لحركة رأس المال المالى تجعل من تلك الظاهرة أمراً طبيعياً بل ومبرمجاً فى بنية النظام الرأسمالى، وبالتالي لاستغرب ما يورده د. الجابرى استناداً لتقرير صادر عن الامم المتحدة - من ان

(٢٥٩) شركة من هذه الشركات الدولية العملاقة تملك من الثروات ما يملكه ملياران وثلاثمائة مليون نسمة في هذا الكوكب!!، وهناك ظاهرة جديدة تتعلق بالمنتجات، حيث يتم الآن إلغاء اسم البلد الصانع أو المنتج (بل المنشأ) فبدلاً من الأسلوب السابق الذى كان يشير الى ان هذه السلعة، سيارة مرسيدس مثلاً، صنعت فى ألمانيا، أصبحت الإشارة الآن «من انتاج مرسيدس» او «من انتاج توشيبا» ... الخ.

بعد كل ما تقدم نعود الى السؤال مجدداً، هل «العولمة» ظاهرة او لحظة من لحظات تطور التاريخ الحضارى العالمى وهل هى تعبير وتعميق لاحادية او تفرد الولايات المتحدة الأمريكية فى التحكم بهذا الكوكب وإلى متى؟

سأحاول التعرض للاجابة عن السؤال عبر محورين: الأول يقوم على تسجيل آراء ومواقف عدد من كبار المفكرين والاقتصاديين فى الولايات المتحدة حول هذه الظاهرة، والثانى يعتمد على الأرقام الواردة فى دراسة للدكتور عبد الخالق عبد الله استاذ العلوم السياسية (منشورة فى السياسة الدولية / ابريل ١٩٩٦) مأخوذة عن تقرير التنمية البشرية الصادر عن برنامج الأمم المتحدة الإنمائى UNDP.

المحور الأول: يقول ادوارد لوتوك Edward Lot-wak، عضو مركز الدراسات الاستراتيجية والدولية «ان الرأسمالية الحالية تتحول الى اطار شرير، لان الذى زعمه الماركسيون منذ مائة عام والذى كان خاطئاً، يصبح اليوم حقيقة واقعة - حسب آليات العولمة - الرأسماليون يزدادون ثراء بينما تفقر الطبقات العاملة «انه يذكرونا بإحدى مقولات ماركس» ان رأس المال ينزف دماً من كل مساماته، اما روبرت رايش Robert Rysch استاذ الاقتصاد ووزير العمل فى حكومة كلينتون فانه يحذر من مخاطر ظاهرة العولمة بقوله: «ان ازالة حدود الدول - العولمة - أمام التجارة وتحطيم النقابات ادى للقضاء على كل تردد للرأسمالي» مرة ثانية نتوقف امام كارل ماركس ومقولته «ان الرأسمالي لديه الاستعداد لممارسة ابشع الجرائم فى سبيل المحافظة على فائض القيمة - الربح».

رئيس البنك المركزى الأمريكى - فى حديث له - يقول «ان اللامساواة المتنامية أصبحت خطراً كبيراً يهدد مجتمعاتنا».

وفى كتاب «فخ العولمة» للكاتبين الالمانيين (هانز بيتر، وهيرالد شومان) يورد الكاتبان ان «العولمة هدفها فرض مصالح الشركات العالمية على شعوب العالم، وزيادة البطالة ليس بين العمال فقط، ولكن بين الموظفين فى البنوك والمؤسسات المالية نظراً لتسارع الاتصالات وسهولة الحصول على المعلومات فى هذا العصر، وان حرية التجارة تعنى فرض حقوق الطرف الأقوى وهى الشركات المتعددة، وبالتالي فإن الرفاهية فى ظل العولمة ليست إلا وهماً ساذجاً» (٢٠).

أما نعم تشومسكى - المفكر التقدمى، المنحاز لقضايا البلدان الفقيرة، فيقول «ان بلدان العالم الثالث اليوم هى مجتمع ذو طبقتين: طباق الثراء الفاحش، وطابق التسعة والثلاثين، وان سياسات السوق المفتوحة تحقق مصالح الغرب حالياً على حساب مصالح الشعوب الفقيرة» وفى رأيه فان العولمة تعنى «عصر استعمارياً جديداً بحكومة عالمية لها مؤسساتها: البنك الدولى وصندوق النقد الدولى ولها ادواتها مثل الجات GAT والنافتا NAFTA والسبعة الكبار».

المحور الثانى: ودلالته ترتبط بقراءة هادئة وعميقة للأرقام التى سنوردها - من تقرير الأمم المتحدة المشار اليه - وصولاً الى استنتاج موضوعى - من وجهة نظرى - لا يشير الى ضمان استمرارية الولايات المتحدة فى التحكم بهذا العالم خلال العشر سنوات الاولى من القرن القادم كحد أقصى، وبالتالي فان استمرار ظاهرة العولمة، وتضاعفها مستقبلاً مرهون بهذه المتغيرات العالمية المستقبلية، وفى كل الاحوال فان تاريخ البشرية ليس مرهوناً بقانون العولمة او ركائزها، انه مرهون لردود فعل الشعوب، ان قراءة الجداول التالية قد تعزز هذه الاستنتاجات:

جدول (١) قدرات وامكانات الولايات المتحدة

مؤشرات مختارة	الولايات المتحدة	العالم	نسبة الولايات المتحدة
عدد السكان	٢٥٠ مليون نسمة	٥٥٠٠ مليون نسمة	٢٤.٥
المساحة	٩.٤ مليون كم ^٢	١٤٥ مليون كم ^٢	٢٦.٥
اجمالي الناتج القومي	٦ تريليون دولار	٢٣ تريليون دولار	٢٢٦
معدل النمو الاقتصادي (١٩٩٥)	٢.٣	٢.٣	-
اجمالي الدين	٤ تريليون دولار	-	-
المعز في الميزانية	١٥٠ مليار دولار	-	-

جدول (٢)

مؤشرات مختارة	٢٦٥ مليار دولار	٩٥٠ مليار دولار	٢٢٨
اجمالي الإنفاق العسكري	٢٦٥ مليار دولار	٩٥٠ مليار دولار	٢٢٨
نسبة الإنفاق العسكري	٦.٩	٢٥.٦	-
عدد القوات المسلحة	٢.١ مليون جندي	٢.٧ مليون جندي	٢٧.٨
عدد الأطباء	٦٠٠ ألف طبيب	٦ ملايين طبيب	١٠
عدد الممرضين	٢.٧ مليون ممرض	٣.٨ مليون ممرض	٢٧
متوسط عمر الفرد	٧٦ سنة	٥٨ سنة	-
متوسط دخل الفرد	١٩.٥ ألف دولار	٣.٥ ألف دولار	-

جدول (٣) قدرات وامكانات أوروبا واليابان والصين

مؤشرات مختارة	أوروبا	اليابان	الصين
عدد السكان	٤٠٠	١٢٤ مليون نسمة	١٢٠٠ مليون نسمة
المساحة	٢.٤ كم ^٢	٣.٧٨ ألف كم ^٢	٩.٥ مليون كم ^٢
اجمالي الناتج القومي	٦.٥ تريليون دولار	٣.٥ تريليون دولار	٤.٦٠ مليار دولار
معدل النمو الاقتصادي	٢.٥	٤.٤	١١
اجمالي الإنفاق العسكري	١٦٣ مليار دولار	٢٨ مليار دولار	١٢.٥ مليار دولار
عدد القوات المسلحة	٣ ملايين جندي	٢٥٠ ألف جندي	٣ ملايين جندي
عدد الأطباء	٩٠٠ ألف طبيب	١٩٨ ألف طبيب	١٠١ مليون طبيب
عدد الممرضين	٣.٦ مليون ممرض	٩٩٠ ألف ممرض	٦.٦ ملايين ممرض
الإنفاق السنوي على التعليم	٢٣.٢ مليار دولار	١.٧ مليار دولار	٩ مليارات دولار
الإنفاق السنوي على الصحة	٢.٨٥ مليار دولار	١.٣٦ مليار دولار	٦ مليارات دولار
متوسط دخل الفرد	١٦ ألف دولار	٢.٢ ألف دولار	٣.٧٠ دولار
متوسط عمر الفرد	٧٤ سنة	٧٨ سنة	٧٠ سنة

لاشك ان الانطباج الأول من قراءة هذه الأرقام والبيانات يدل على ان الولايات المتحدة تحتل مقومات اقتصادية لا يجاريها اى اقتصاد آخر في هذا العالم سوى الاقتصاد اليابانى ويمتد ٢٥٨، بالطبع نحن نعتزف هنا ان الجانب الاقتصادى هو أحد جناحي القوة الى جانب القوة العسكرية، التى تشكل - عنى اللحظة التاريخية الراهنة - مصدر الحيوية وعنوان السيطرة للولايات المتحدة وربما «المشروعية» فى نظر البعض.

ولكن هناك وجهاً آخر للحقائق او الوقائع الأمريكية الراهنة يمس وفرادىكم سلباً فاعل المجتمع الأمريكى وبها يضاف مع اقتصاد العالم الخارجى أو تصوره لهذه القوة، يقول د. عبد المغالى عبد الله ان «الولايات المتحدة التى انتشرت فى الحرب الباردة تبدو وكأنها تفسر حالياً حرب المصدرات والبطالة والانتاجية والتعليم» ومن واقع قراءة الأرقام والبيانات، فإنه على الصعيد الاقتصادى أصبحت الولايات المتحدة تستهلك أكثر مما تنتج وتمتد أكثر مما تصدر، وخلال السنوات الأخيرة سجلت الولايات المتحدة أعلى حالات الإفلاس فى كل تاريخها المعاصر (أكثر من ٧٠٠ ألف حالة إفلاس)، كذلك أخذت الولايات المتحدة تعاني من أكبر عجز مالى فى العالم الذى تجاوز (٤٠٠) مليار دولار.

أما اجتماعي فيونها فانه قد تجاوز كل الأرقام القياسية بعد ان أصبح يزيد على ثلاثة آلاف مليار دولار، أى أكثر من ١.٥ ضعف اجتماعي الديون المعترية على كل الدول الأخرى فى العالم، وهناك اليوم أكثر من (١٥) مليون شخص عاطل عن العمل (٢.٨ من القوة العاملة)، لقد تراجعت الولايات المتحدة الى الدولة رقم (١٣) من حيث الاتفاقيات على الصحة، والدولة رقم (١٧) من حيث الاتفاق على التعليم ورقم (٢٩) من حيث عدد العلماء والفنيين بالفنسية الى اجتماعي السكان حيث ان لديها (٥٥) عالماً فنياً فقط لكل ألف نسمة مقابل (٣١٧) عالماً وفنياً لكل ألف نسمة فى اليابان.

ويستفرد د. عبد الخالق عبد الله ولقد أصبحت الولايات المتحدة هى الأولى فى العالم من حيث استهلاك المصدرات والتحويل، انها تستهلك ٢.٨ من اجتماعي المصدرات فى العالم، وهى من أعلى الدول فى

العالم فى حالات التفكك الاسرى والعنف والاغتصاب والقتل، حيث أصبح ٢٥٠ من الشعب الأمريكى يتعرض لشكل من اشكال الاجرام، ونسبة ٢٢١ من كل النساء يتعرضن للاغتصاب حسب مجلة التايم الأمريكية بعنوان «الجس فى أمريكا» أكتوبر ١٩٩٤.

الجهد الثانى الهام فى هذا الجانب يتعلق بالمقارنة بين الولايات المتحدة من جهة وأوروبا الموحدة واليابان والصين من جهة أخرى؛

١- ان النتائج القومية لأوروبا يزيد على (٦٥) تريليون دولار عدا عن قدراتها التكنولوجية والعلمية التى تضاهى الولايات المتحدة، وفى تقدير العديد من اصحاب الاختصاص فان أوروبا تملك من امکانات ما يؤهلها لان تصبح القوة الاقتصادية والصناعية الأولى خلال القرن القادم، وفى تقدير البعض انه فى حال تحقيق الاندماج الموحدى الأوروبى بشكل نهائى فان القرن الحادى والعشرين سيكون قرناً أوروبياً.

٢- بالنسبة لليابان التى تحتل اليوم الموقع الثانى فى مستوى المعيشة فى العالم (يصل دخل الفرد السنوى الى ٢٣٨٠٠ دولار)، فالبيانات هى الدولة الأولى من حيث السيولة المالية وحجم الاستثمارات الخارجية وهى الأولى من حيث الأصول الوطنية الغابتة التى تبلغ ٤٣.٧ تريليون دولار مقابل ٣٦.٢ تريليون دولار فى الولايات المتحدة، وهى الدولة الأولى فى العالم فى إنتاج الحديد والصلب وفى انتاج السفن التجارية العملاقة (تصلك اليابان ٩٨٣٠ سفينة مقابل ٦٣٧٥ سفينة لدى الولايات المتحدة)، وهى الأولى من حيث المكنة الصناعية فى العديد من المجالات، ان التزاكم الاقتصادى الصاعد فى اليابان يؤهلها بالتأكيد لان تصبح إحدى أهم الدول العظمى فى القرن القادم.

٣- الصين: انها الدولة الأولى من حيث عدد السكان (٢.٢ من سكان العالم) وتطير كافة المصادر الى انها «تقرب ويشكل صريع الى قمة قائمة أكبر الدول الصناعية فى العالم» فالاقتصاد الصينى هو الاقتصاد الأسرع نمواً فى العالم (خاصة خلال الخمسة عشر عاماً الأخيرة)، ويعد الانضمام هونج كونج فان الاقتصاد الصينى سيصبح الاقتصاد الثالث فى العالم، بل

انه من المتوقع، مع حلول عام ٢٠٠٦ ان يرتفع الناتج القومي الصيني الى مستوى الناتج القومى اليابانى واذا استمر هذا المعدل للنمو الحالى، فان الاقتصاد الصينى سيصبح ١.٥ ضعف الاقتصاد الأمريكى بحلول عام ٢٠٢٠ أى بعد حوالى ٢٢ سنة من الآن.

٤- لم ألتطرق الى روسيا بسبب غياب المعلومات فى ظروف تحولها الراهن، ولكنى اعتقد ان روسيا لا يمكن ان تتخلى عن وعيها المستمر بدورها الكبير والمتميز تاريخياً فى إدارة هذا العالم سواء روسيا بطرس الاكبر، او لينين، وفق مفهوم مصالح الدولة وليس التنوير الذى يملك امكانات اقتصادية هائلة سيظل صامتاً على كل ما يجرى فيه او من حوله.

بعد كل هذه المعطيات، اعتقد اننى قد وضعت القارئ أمام مفارقة او ثنائية متناقضة مؤداها ان للعولمة مقوماتها، ولبدليل العولمة ايضاً مقوماته، المسألة اذن مرتبطة باللمحظة التاريخية الراهنة التى قد تمتد الى نهاية العقد الأول من القرن القادم تحت عنوان الهيمنة والاحادية الأمريكية التى ستسعى الى تعميق ظاهرة العولمة وانتشار آلياتها فوق كل صعيد فى هذا الكوكب، فالعولمة الى حد بعيد - هى نتاج هذه السيطرة أو الاحادية الأمريكية، وهى بهذا القدر نقىض للتعديدية العالمية المنتظرة من أوروبا واليابان والصين وروسيا ودول العالم الثالث، وما ستحمله هذه المتغيرات من اشكال متعددة من التعارض او الصراع لن تقتصر فقط على الصراع الاقتصادى بل سيكون للصراع الايديولوجى دور متجدد وأساسى فيها.

رابعاً : تأثير العولمة على الوطن العربى

فى سياق هذا البحث أشرنا الى عاملين كان لهما تأثير مباشر فى انهيار مرحلة القطبية الثنائية (انقسام العالم الى غرب وشرق) وبرز ظاهرة «العولمة»، وهما:

١- تراجع الرأسمالية فى الغرب عن السياسات الاقتصادية الكينزية لحساب النظرية الليبرالية الجديدة.

ب- انهيار الدولة السوفياتية.

وفى تناولنا لمؤثرات «العولمة» على بلدان الوطن العربى، فان منطق البحث يستدعى الحديث عن انهيار الدولة البورجوازية الوطنية فى العالم الثالث أو مشروع

التحرر الوطنى، كنتاج للمتغيرات العالمية من جهة ولاستكمال شروط السيطرة للنظام الرأسمالى العالمى على بلدان العالم الثالث وفق متطلبات المرحلة الجديدة من جهة أخرى. وذلك لان هذا الانهيار لم يدفع فقط نحو تفكيك رأسمالية الدولة او القطاع العام، وتغيب الطموح فى تحقيق الاستقلال الاقتصادى، بل يسهم اليوم فى تراجع المشروع الوطنى / القومى والاستقلال السياسى لهذه الدول.

بالطبع فان هذه النتائج لم يكن ممكناً لها ان تصبح حقائق ملموسة بفعل العوامل «الجديدة» الخارجية لولا التراكمات الداخلية فى صلب أنظمة الدولة البورجوازية الوطنية التى فشلت فى تطبيق «فرضيات باندونج» سواء المتعلقة بالاستقلال السياسى بعيداً عن المعسكرين الرأسمالى والاشتراكي او تلك المتعلقة بالتصنيع والحق بالدول المتقدمة وفق ما كان يسمى «برنامج الثورة الوطنية الديمقراطية»، وكان ذلك الفشل سبباً أساسياً من اسباب الهزائم وعاملاً هاماً من العوامل التى وفرت السبل والمقومات لتطور ونمو الفئات البورجوازية العليا (العندية والعسكرية) فى اجهزة الدولة، الى جانب البورجوازية الكومبرادورية والطفيلية، وتحالفهما معاً فى «رباط مقدس» يستند الى تحالفات اجتماعية من كبار الملاك والتجار والشرائح الرأسمالية (الصناعية والزراعية) العليا والوسيلة باسم الانفتاح والعصرية، بمثل ما يستند الى الانظمة السائدة - فى العالم الثالث عموماً - التى باتت تشكل أهم التعبيرات السياسية لهذا التحالف فى الوضع الراهن.

وينطبق ذلك بالطبع على بلدان الوطن العربى حيث اصبحت الدولة فيه - كما يقول برهان غليون - «مؤسسة خاصة توظف سيطرتها المطلقة فى كل ثنانيا المجمع من اجل خدمة مصالح الفئة الحاكمة وليس من اجل تعظيم المصالح العامة، وانما لتعظيم وسائل القضاء عليه». لقد تحول اقتصادنا الى اقتصاد تابع وهذه صفة جوهريّة فى البنيان الجديد، بحيث ان رأس المال العربى أصبح وسيلة للاستنزاف والفصل بين العمل ووسائل العمل وانتقال الثروة من المحيط الى المركز.

اذن، فانه ليس من المبالغة فى شىء، حينما نتوصل

الى الاستنتاج القائل بان السمة العامة الأولى للنظام العربي الراهن، هي الارتهاق للنظام الرأسمالي في شكله المتطور الحالي عبر ظاهرة العولمة، وهو ارتهاق قد تنفق على انه سبق تاريخياً بروز هذه الظاهرة. وما الحديث عن الديمقراطية وحقوق الانسان - في كثير من جوانبه - ودور او نشاط بعض المنظمات غير الحكومية في شكله الراهن سوى لخدمة اغراض النظام الرأسمالي في صيغته العالمية الجديدة عبر ركائزه الثلاث: صندوق النقد الدولي، البنك الدولي، منظمة التجارة العالمية WTO ففى ضوء استجابة النظام العربي الرسمي الحالي لسياسات العولمة وركائزها، فهذا مزيد من تطوير وتعميق التبعية فيه عبر اشكال جديدة بدأ تأثيرها السياسى والمعنوى (السيكولوجي) فى الشارع العربى، وستعبر عن نفسها فى تكرس عدد من المظاهر:

١- شطب اية امكانيات لتحقيق الفائض الاقتصادى اللازم لعملية التنمية، وزيادة الفرض أمام الاستهلاك الترفى الكمالى ليس فقط على صعيد اتفاق القطاع الخاص وانما ايضا سيمتد - بصورة متوحشة على الانفاق العام.

٢- اضعاف ما تبقى من امكانيات الدولة عبر الدور المتنامى للقطاع الخاص الطفيلى بما يودى الى اضعاف رأس المال المحلى ويجعله عرضة للابتلاع من رأس المال الاجنبى، فالخصخصة - كما يقول د. رمزي زكى - ليست إلا اعادة توزيع الثروة لصالح الجورجوازية المحلية والاجنبية ونقل أصولها الانتاجية للقطاع الخاص بغض النظر عن هوية جنسيته يتوافق ذلك مع "تصاعد حدة الاوضاع الاجتماعية والمعيشية للطبقات والشرائح الاجتماعية الفقيرة مقابل نمو إطار تحالف كبار الملاك والتجار والمضاربين وممثلى الوكالات والشركات الاجنبية، فضلاً عن النخب العليا من البيروقراطية فى اجهزة الدولة.

٣- تفاقم مشكلة البطالة، ومن المتوقع ان تصل مع نهاية هذا القرن الى حوالى ٣٠٪ من مجموع القوى العاملة العربية البالغ (٨٥) مليون عامل سيرتفع الى (٩٠) مليون عامل عام ٢٠٠٠.

٤- تزايد نسبة اعتماد المواطن العربى فى تأمين

المواد الغذائية الاساسية على الغرب وفق شروط منظمة التجارة الدولية، فمن المعروف انه حتى نهاية عام ١٩٩٦ اعتمدنا على الخارج بنسبة ٧٠٪ من احتياجاتنا من القمح، و٧٤٪ من احتياجاتنا من السكر و٦٢٪ من الزيوت، وقد بلغ مجموع واردات البلدان العربية من المواد الغذائية فقط (١٥) مليار دولار عام ١٩٩٦، واصبحت هذه البلدان من اكثر مناطق العالم عجزاً فى تأمين الغذاء لسكانها وسبب ذلك لا يعود الى محدودية الأرض الزراعية بل الى عدم استغلال الأراضي الصالحة للزراعة التي تبلغ مساحتها (١٣٥) مليون هكتار لايزرع منها فعلاً سوى ٤٠٪ على اكثر تقدير، والسبب كذلك لا يعود الى عدم وجود الفائض المالى الذى يزيد على (٨٠٠) مليار دولار مودعة لدى بنوك النظام الرأسمالى العالمى لحساب النظمة باليه لاتفكر سوى فى مصالحها الانانية الضيقة.

٥- من المتوقع فى ظل بقاء الوضع العربى الرسمي الراهن تزايد حجم الديون من حوالى ٧٥٠ مليار دولار فى نهاية عام ١٩٩٦ الى ألف مليار دولار مع نهاية هذا القرن، وستزيد عدد الدول العربية التي لن تستطيع سداد فوائد الديون ناهيك عن أصولها (الجزائر على سبيل المثال دفعت ٣٥٢ مليار دولار فوائد ديون حتى عام ١٩٩٤ دون ان تستطيع سداد اى جزء من الدين الاصلى).

٦- فى ضوء إلغاء الحدود الجمركية وفتح الاسواق ستعرض الصناعات الوطنية العربية الى انهيار شامل نتيجة إغراق السوق المحلية العربية بمختلف المنتجات والسلع الاجنبية فى ظل غياب القدرة على المنافسة.

٧- تراجع القوة التصديرية العربية - ما عدا النفط - فى مقابل تنامي القوة التصديرية فى تركيا واسرائيل نتيجة الركود والتراجع السياسى والاجتماعى والاقتصادى العربى وليس نتيجة لغياب الامكانيات او رأس المال، لقد ساهم التراجع العربى الرسمي الراهن فى تأكيد فكرة زائفة وغير واقعية ابداً تقوم على ان اسرائيل متفوقة عسكرياً واقتصادياً على كل العرب، مع ان الحقائق المادية على ارض الواقع تشير بكل وضوح الى ان الاقتصاد الاسرائيلى ليس قوياً كما يدعى منتهاوه، وكما

تخطط لكي يصل دخلها القومي الى ٨ تريليون دولار عام ٢٠٢٥ اما نحن العرب فيبدو - حتى اللحظة - ان الكثير من ممارساتنا وانماط تفكيرنا كما يقول د. فوزي منصور - فى كتابه خروج الغرب من الشاريخ - لا تختلف كثيراً فى الجوهر عن ردود الفعل التى قابل بها الهنود الخمر او الاستراليون الاصليون غزائهم، كما ان المصير ذاته ينتظرنا ما لم نسارع الى تغيير هذه الاوضاع التى نعيشها.

اخيراً يبدو ان تعمق مظاهر التبعية والسيطرة الامريكية الاسرائيلية - فى اللحظة الراهنة - على مقدرات ومستقبل الوطن العربى، ووضوح او تساوق النظام العربى الرسمى لما يسمى بالنظام العالمى الجديد، وتنامى عوامل التفتش الاجتماعى والتراجع السياسى فى اوساط الجماهير العربية، بما يهدد جديداً المشروع الوطنى سواء على صعيد القطر الواحد، او على صعيد المشروع القومى العربى كطريق وحيد للخلاص من هذا المأزق، من هنا تبرز الاهمية البالغة للدور البلطيقى للمفتش العربى المظبوطى المتلذذ باعتباره صاحبه المستفوية الاولى فى رسم خارطة المستقبل ونوائه المحركة.

تروج لذلك بعض الانظمة العربية تحت وهم تحقيق السلام معه، فهو اقتصاد يعتمد على المعونات الامريكية وبالتالي لا مستقبل له ولا لدولته فالنتائج المحلى الاجمالى فى اسرائيل لا يتجاوز (٦٠) مليار دولار او ما يعادل ١٠٧٪ من الناتج المحلى الاجمالى العربى البالغ (٥٦٠) مليار دولار، وتفصيل ادق فان الناتج الاسرائيلى لا يوازى الناتج الاجمالى المصرى، واقل من الناتج الاجمالى فى الجزيرة العربية (السعودية)، عدا عن ان معدل النمو لا يزيد فى اسرائيل على ٢٣ سنوياً، هذه الحقائق يؤكدها الدكتور على سليمان - رئيس الادارة المركزية للبحوث فى وزارة التجارة والاقتصاد المصرية بقوله وان الاقتصاد الاسرائيلى هو اقتصاد ضعيف ويعانى الكثير من المشاكل التى تمنع قيامه بدور القاطرة لبقاى اقتصادات المنطقة بنفس الدرجة التى يلعبها الاقتصاد الالمانى فى السوق الأوروبية المشرقة، حقيقة أخرى تقوم على المقارنة، اوردنا هنا واثرك المحكم للقارئ، ان مجموع الناتج القومى العربى حالياً يوازى او يقترب من مجموع الناتج القومى فى الصين الشعبية التى يبلغ عدد سكانها (١٢٠٠) مليون نسمة فى حين ان عدد سكان الوطن العربى لا يتجاوز (٢٩٠) مليون نسمة، الصين



محمّد عامر

تعريف المثقف العربي للعولمة والاحتشام

أم كارثة؟!

ظاهر ليبب *

تغير العولمة مسألة المحتشام، وما هو متفرض هنا هو أن ينظر إليها من خلال رؤية المحتشام، هناك أدبيات منشورة عن مشكلات العولمة وعن عناصر تعريفها وأشكال تجلياتها، ولكن المقصود حتى الآن هو تحديد الرؤى التي ينظر إليها من خلالها كـ «تجديدية»، وإذا كان غياب المصالحات وتراجع المرجعيات وتفكك «العضويات» قد غطى المقاربات الممهدة وعطل ما أفضت إليه ورؤيته في تصنيف المثقفين فإن العودة إلى الرؤى تبقى في أقل الطرق مجازفة معرفية، في انتظار ما سيتجلى عنه ارتباط المرحلة الرابعة.

من الممكن توزيع تعريف العولمة بحسب التصنيف المنطوق في النص العربي، من ذلك أن هناك تعريفاً ليبرالياً يركز على تطور درجة التداخل بين الأسواق والأشكال التجارية، ويرى العولمة غير قابلة للتأثير أو «التوقيفية» هي المبدأ الإجمالي الذي يجب أن يتحكم في التعامل معها (السيد يس وحازم البيلاوي، مثلاً). وهناك تعريف ماركسي يعتبر العولمة مرحلة من مراحل تطور النظام الرأسمالي العالمي، لها مميزات غير مسبقة ولكنها كظاهرة تاريخية قابلة للتعطيل أو الارتداد بسبب تناقضاتها وبسبب المقاومة التي لابد أن تواجهها (صباحي جلال العظم وسحر أمين، مثلاً). هناك أيضاً تعريف قومي تخلصت فيه المطالبات الكبرى للامة العربية، وبالتالي تخلصت فيه «ما الممثل؟» وبرز فيه البعد الجيو-سياسي، مع بعض التركيز على الأممية (ندوة «العرب والعولمة»، مثلاً). وهناك أيضاً تعريف يصعب تصنيفه خارج «اللفافية»، وهو، بوجه عام، يركز على الهوية الحضارية أو الثقافية «المهددة»، وهو يوجهي بمشهد استهداف لايجاد حل لها وأسماء عليه، بل يجد حذراً منه قد يصل إلى التشهير به، لها فيه من «هروب» في مواجهة لا تاريخية ولها فيه من موقف «يميني» قد يحرم العرب من المصاحبة في توفير شروط ولادة عالمية ثقافية جديدة (مجلة النهج، ربيع ٩٨، مثلاً). ومنها يكتفح المشهد الهوي هو مشهد ثقافة ذات وجماعة تاريخية لم تصعوب عليها: أنها كفتل المرأة المجيلة التي تحدث عنها مولنيسكيو في «الرسائل الفارسية» فقال إنها كانت لها مخفية مصفحة ولكنها تخرج كالمناظر إليها أحداً

هذا النوع من التصنيف الممهدة لا فائدة منه، هنا، إلا في حدود علاقته برؤى المحتشام التي يمكن أن يخيّل إليها وراء مرجعياته المباشرة، ومادامت المسألة تتصل بالرؤى لا بالمرجعيات فإن التخيّل للمناقشات الدائرة بين المثقفين العرب حول العولمة تستوقفه بعض الميكانيزمات ذات الأصول المصطنعة والتي تساهم في جذب النقاش نحو مواقف

(*) امتداد علم الاجتماع بالجامعة التونسية، ورئيس الجمعية العربية لعلوم الاجتماع.

أبرز هذه الميكانيزمات اختزال الظاهرة فى ثنائية الإيجابى والسلبى. ويقطع النظر عن تسميات هذه الثنائية فإن ما يَسَر الاختزال فيها أنها لاتقوم على اختلاف معرفى بقدر ما تقوم على اختلاف فى الموقف. وهى، فى نهاية الأمر، ضرب فى الواحدة يندرج فى ميكانيزم أعم له فى تاريخ الفكر العربى تأثير فى انتكاسية المتعدد نحو الواحد. لذلك أمكن أن يكون الاختلاف «نقمة» بما أتاحه للسلطات، عبر العصور، من اختيار! إن التفرغ للعلمة هو، أيضاً، مقايضة جمليّة للمطالب والهموم العربيّة المتعددة بهويّة كونيّة افتراضية.

ولعل من أغرب الميكانيزمات لإرجاع المعلوم إلى مجهول، لتيسير مواجهته لمواجهة لاتتطلب المعرفة العلمية بالظاهرة. وهو ما سيتضح أكثر فيما ما سيلى فى حديث عن الحتمى. وقد يتصل بهذا ما هو معهود فى تداخل الأزمان والانساق فى خطاب عربى لم تسمه «قطيعة» حدائية حاسمة. وهو ما قد يكون معه أنسب يخيّل إليها وراء مرجعياته المباشرة. ومادامت المسألة تتصل بالرؤى لا بالمرجعيات فإن المتتبع للمناقشات الدائرة بين المثقفين العرب حول العلمة تستوقفه بعض الميكانيزمات ذات الأصول الممتدة والتي تساهم فى جذب النقاش نحو مواقف إطلاقية تجاه الحتمى:

أبرز هذه الميكانيزمات اختزال الظاهرة فى ثنائية الإيجابى والسلبى. ويقطع النظر عن تسميات هذه الثنائية فإن ما يَسَر الاختزال فيها أنها لاتقوم على اختلاف معرفى بقدر ما تقوم على اختلاف فى الموقف. وهى، فى نهاية الأمر، ضرب فى الواحدة يندرج فى ميكانيزم أعم له فى تاريخ الفكر العربى تأثير فى انتكاسية المتعدد نحو الواحد. لذلك أمكن أن يكون الاختلاف «نقمة» بما أتاحه للسلطات، عبر العصور، من اختيار! إن التفرغ للعلمة هو، أيضاً، مقايضة جمليّة للمطالب والهموم العربيّة المتعددة بهويّة كونيّة افتراضية.

ولعل من أغرب الميكانيزمات لإرجاع المعلوم إلى مجهول، لتيسير مواجهته لمواجهة لاتتطلب المعرفة العلمية بالظاهرة. وهو ما سيتضح أكثر فيما ما سيلى فى حديث عن الحتمى. وقد يتصل بهذا ما هو معهود فى تداخل الأزمان والانساق فى خطاب عربى لم تسمه «قطيعة» حدائية حاسمة. وهو ما قد يكون معه أنسب النظر الى تاريخ الفكر العربى حسب مقطع طولى (Coupe transversale)، لاحتساب مقاطع الحداثة ومابعلها. وفلا فإنه ممّا يثير الدهشة قدرة التناول العربى على تنوع مرجعياته، ولو دون مراجع! وقد يكون هذا من الاسباب الداعية إلى اختيار مصطلح «المعاصرة» العربى لما يتيح من تزامن الأزمان.

هذه الميكانيزمات تُكسب المفاهيم سيولة واسعة فى النص العربى وامكانية الشروء عن البراديغمات أو اختراقها من كل صوب وفى كل اتجاه. وهى بذلك تكسب بعض الراحة لما تقوم به من «تعويض» المعرفة المفقودة. هذا ما قد يفسر، مثلاً، عدم التحرج فى اعتماد قاموس فى علم الاجتماع يعود إلى الخمسينيات. وهو ما قد يفسر، عموماً، عدم الحرص على الرجوع إلى نشأة المفاهيم وتطورها. ولو كان هذا الحرص لتغيّر استعمال المفاهيم فى النص العربى أو لكان هناك حرج أدق وأحدق فى مواجهة المجهول من «المفاهيم المستوردة». عندما اقترح اسماعيل صبرى عبد الله استعمال «الكوكبة» عوضاً عن العلمة أحيل اقتراحه إلى حقل اللغة لم إلى التقاعد. لكن التسمية لانهم، رغم أن التسمية السيئة هى إضافة الى شقاء العالم، على حد تعبير البرت كامو: نحن، حتى الآن، لانفرق أو لانعبر عن الفرق بين mondialisation و globalisation فى حين أنهما تحيلان إلى سياقين متباعين وإلى ثقافتين مختلفتين. إن مصطلح الـ globalisation الذى ظهر بداية الثمانينيات ارتبط بمرحلة جديدة فى العلمة المالية وفى ثقافة انجلو-سكسونية. أما مصطلح الـ mondialisation فظهر فى سياق أوروبى وفى لغات لاتينية، مع امتداد فى امريكا اللاتينية، باستثناء المكسيكى لقربه من امريكا الشمالية.

إن انتشار مصطلح العلمة انتشار مفاجئ، متسبب، لاتنتضح ملامحه جعل منه فى النص العربى «كارثة» عامة لاتخلو من امتداد غيبى. لذلك فالحديث عن العلمة هو حديث عن الموت والفناء والانتحار وعن القدر والحتمى والمحرم وماشابه ذلك مما تعج به الكتابات العربية اليوم.



من الحادثة إلى ما بعدها

- * تجاوز أم تطور الحادثة ؟
- * الحادثة : استمرار أم انفصال ؟
- * ارتباطك الذات الباحثة عن الحادثة وما بعدها وما قبلها
- * الحاضر بديل للحادثة وما بعد الحادثة
- * خطاب «المابعد» ومواجهة أم إلقاء
- * نحن : ما بين الحادثة وما بعدها
- * وعود الحادثة وإخفاقات وما بعدها دراسة حالة لعلم اجتماع الأدب
- * النظرية الاجتماعية في رحلة ما بعد الحادثة
- * في ثقافة ما بعد الحادثة وسياستها
- * الحادثة وما بعد الحادثة بين الفكر والأدب
- * الموقف الملتبس من ما بعد الحادثة في الشعر
- * عمارة ما بعد الحادثة
- * اليوتوبيا وما بعد الحادثة
- * مشكلة التنكس في فلسفة ما بعد الحادثة
- * ما بعد الكولونيالية وما وراء المسميات
- * الحادثة / ما بعد الحادثة: بعض الخصائص والإشكاليات
- * مفهوم الحكاية ما بين ليوتار وريكور: وجهتا نظر لما بعد الحادثة
- * نقد هابرماس لتيار ما بعد الحادثة
- * مقارنة أولية لمساهمة علاقات الاستعمار وما بعد الاستعمار في تشكيل ما بعد الحادثة في فرنسا



تجاوز أم تطوير الحداثة ؟

سمير أمين*

نقد مفهوم ما بعد الحداثة :

اقتُرحت في جزء أول لهذه الدراسة قراءة للأشكال المتتالية التي اتخذتها الأيديولوجيا المهيمنة في مجتمع الرأسمالية المعاصرة، فاجتريت محور الاقتصاد السياسي مجزأ أساساً من أجل تعريف الثابت والمتغير في هذه الأيديولوجيا، معتبراً أن هيمنة البعد الاقتصادي في إعادة إنتاج المجتمع الرأسمالي في شموليته هي سمة خاصة لهذا النمط المجتمعي، وتفرض بدوره هذا الخيار للإطلاق في البحث.

وقد توصلت إلى أن النبرة المهيمنة في هذه الأيديولوجيا تتجلى في خطاب الطوباوية الليبرالية الذي يقول إن عمل السوق «يضيء» من تلقاء نفسه الحياة الاجتماعية المعاصرة، وإن هذا «التضييق» مرحب به. ثم لاحظت أن أيديولوجيا الاقتصاد السياسي للرأسمالية لا تميز عن نفسها في هذا الشكل المتطرف علناً في ظروف استثنائية، إذ أن هناك مجموعتين من العوامل تكيف فعل هذا المنطق الأحادي الإبعاد، وهما: أولاً ميزان القوى الاجتماعية الذي يتمحور حوله التناقض الرئيسي بين العمل ورأس المال، وهو التناقض الذي يعرف الرأسمالية كنمط اجتماعي، وثانياً ميزان القوى الذي يحكم العلاقات بين مختلف الأمم المتشاركة في

النظام على صعيد عالمي. وهذان الميزانان هما في تحول مستمر، الأمر الذي يحدد بدوره خصوصيات كل مرحلة من مراحل التطور العام. وعلى أيديولوجيا الاقتصاد السياسي أن تتكيف مع هذه التحولات حتى تكون فعالة في القيام بدوره في إعادة إنتاج المجتمع. هكذا توصلت إلى قراءة للتاريخ المعاصر على أنه يتكون من ثلاث مراحل متتالية هي: بالإيجاز - مرحلة الليبرالية الوطنية ثم مرحلة الاجتماعية الوطنية ثم مرحلة الليبرالية المعولمة.

لم أكن قاصداً - من وراء تركيز التحليل على بعد الاقتصاد السياسي - اختزال الفكر السياسي في النظام الاجتماعي في هذا البعد، بل على العكس من ذلك أزعمت أن الفكر الاجتماعي يتناول جميع أبعاد الحياة الاجتماعية، حتى يقوم بدوره في المجتمع. وبناء على ذلك يتفرع الفكر الاجتماعي إلى فروع مخصصة بمختلف أوجه الواقع الكلي، ولا ريب أن تقديم المعرفة يفترض إنجازات في مختلف هذه المجالات الفرعية؛ حتى يكون هذا التقدم بدوره ناتج ملاحظة دقيقة وثاقبة للحقائق الجزئية. يبقى بعد ذلك دائماً تقدير هذه الإنجازات، أي يعني آخر الإجابة عن السؤال الأساسي وهو الآتي: هل أصبح من الممكن ربط مختلف

(*) عالم وفكر مصري في الشؤون الاقتصادية والسياسية.

إنجازات المعرفة الفرعية ودمجها في تفسير موحد للواقع الاجتماعي ككل؟

للإجابة عن هذا السؤال طابع فلسفي بالضرورة. لقد كان لإجابة جميع فلسفات العوالم القديمة (أي السابقة على الحدثة الرأسمالية) طابع ميتافيزيقي صريح. فكانت هذه الفلسفات تؤكد أن هناك نظاما يحكم الكون ويفرض نفسه على الطبيعة والمجتمعات والأفراد. فأقصى ما كان يمكن أن يحققه البشر - فرادى وجماعات - إنما هو اكتشاف أسرار هذا النظام، بواسطة صوت الأنبياء وإدراك مغزى الأحكام الميتافيزيقية المضمرة، فالطاعة لها.

نشأت الحدثة عندما تخلى الفكر الفلسفي عن هذا الإرث. فدخل البشر في فلك الحرية ومعها الفلق، وفقد الحكم طابعه المقدس، وصارت ممارسات الفكر العقلانية تمتع عن الحدود المفروضة عليه سابقا. فأدرك الإنسان منذ هذه اللحظة أنه هو صانع تاريخه، بل إن العمل في هذا السياق واجب، الأمر الذي يفرض بدوره ضرورة الخيار. انطلقت الحدثة إذن، عندما أعلن الإنسان انعتاقه من تحكم النظام الكوني. وأشارك العديد من الآخرين في هذا الرأي - أن هذه القطيعة كانت أيضا لحظة تبلور الوعي بالتقدم. فالتقدم - في مجال إنماء قوى الإنتاج أو في مجال تراكم المعلومات العلمية الجزئية - ظاهرة موجودة منذ الأزل. ولكن الوعي بالتقدم، أي الرغبة في إنجازه وريطه بالتححر، إنما هو شيء آخر، حديث النشأة. من هنا أصبح مفهوم التقدم وثيق الصلة بالمشروع التحري، كما أصبح العقل مرادفا للتححر والتقدم.

لقد سبق أن كتبت في عديد من المناسبات أن سيادة العقل الميتافيزيقي في العصور القديمة نتاج ضرورة موضوعية فرضتها آليات سير النظم السابقة على الرأسمالية، تلك النظم التي أسميتها لأنها السبب بالتحديد نظماً خراجية قائمة على الاستلاب الميتافيزيقي. فاستنتجت من هذا الطرح أن القطيعة الفلسفية التي نحن بصدها هنا - أي تجاوز هذا النوع من الاستلاب - هي بدورها نتاج تحول كيفية تم على أرضية الواقع الاجتماعي الذي صار رأسماليا. أقول تجاوز

هذا الاستلاب الميتافيزيقي ولا أقول إلغاءه، لأن للإنسان بعداً انثروبولوجياً يتعدى التاريخ ويجعله «حيوانا ميتافيزيقيا». على أن نقاش هذه المشكلة يخرج عن إطار موضوعنا هنا.

إن مقولة تجاوز هيمنة الميتافيزيقيا تعني إذن تأكيد الفصل بين الطبيعة والمجتمع، وبالتالي رفض إدماج المجالات المحكومة من خلال قوانين الطبيعة (والتي على العلوم الطبيعية أن تكتشفها) والمجال الذي تحكمه «قوانين المجتمع». استخدم هنا الهالين للإشارة إلى وضع هذه القوانين المجتمعية المختلفة اختلافا جوهريا عما هو عليه في مجالات الطبيعة، حيث إن الإنسان «يصنع تاريخه» كما سبق أن قلت. وقد رأيت أنه من المفيد تكرار هذا الموقف لأنه موقف غير مقبول من قبل العديد من المفكرين الذين يقولون إن علوم الطبيعة تمثل النموذج المثالي الذي يجب أن تقترب منه العلوم الاجتماعية. أما أنا فأعتقد أن هذا التشبيه مستحيل، بل مشوه. ولذلك آثرت أن أتحدث عن «الفكر الاجتماعي» بدلا من استخدام مقولة «العلوم الاجتماعية» الشائعة. علما بأن هذا الوصف لا يفترض على الإطلاق التنازل عن المنهج العلمي في سيراغوار الفكر الاجتماعي.

ليس هناك تعريف آخر للحدثة في رأيي - غير هذه القطيعة الفلسفية. ويترب على ذلك أن الحدثة لا تلتحق في نمط نهائي، بل هي - على العكس من ذلك في تطور متواصل يفتح على المجهول الذي تدفع حدوده إلى الأبعد دون إمكان بلوغها أبداً. فالحدثة لا نهاية لها. بيد أنها تتردى أشكالا متتالية طبقا لإجاباتها على التحديات التي يواجهها المجتمع في لحظة تاريخية معينة.

لغة تناقض لا مفر منه ألا وهو أن هناك قوى تجر الفكر الاجتماعي الحديث في اتجاهات متنافرة. فهناك ميل إلى تأكيد دور الإنسان كصانع تاريخه. وهناك الاعتراف بأن هذا التاريخ يبدو محكوما من خلال قوانين موضوعية ظاهريا، تعمل بمثابة قوانين الطبيعة. ففي الرأسمالية يصبح المجال الاقتصادي - لأنه مهيمن - مجالا يتمتع بدرجة من الاستقلالية الذاتية تجعل قوانينه تفرض نفسها فرضا كما هو الحال في مجال الطبيعة.

على أن حركة التاريخ ليست بمثابة الثقل على خط مستقيم، له اتجاه معروف مسبقاً - بل تتكون هذه الحركة من لحظات متتالية، بعضها تمثل خطوات تقدم في اتجاه معين، وبعضها التوقف والديبدان عند نقطة معينة، بل ردت الى الوراء أو الانفلاق في مآزق. فهناك نقاط تقاطع تفرض الخيار بين احتمالات متباينة حتى صار «الخط العام» للتاريخ غير معروف مسبقاً.

وفي مراحل التقدم الهادئ والمستديم، عندما تفعل التوازنات الملائمة فعلها لتيسر إعادة إنتاج التراكم المتوسع، ثمة ميل قوى يدفع الفكر نحو نظريات تطور خطي. فالتاريخ يبدو في هذه اللحظات كما لو كان يتجه بالضرورة نحو هدف «طبيعي» لا محالة. وفي هذه المراحل نجد إذن ميلاً قوياً نحو بناء نظريات كلية - اطلق ناقدوها المحدثون تسمية «الخطابات الكبرى» - مثل المشروع البورجوازي الديمقراطي أو المشروع الاشتراكي أو المشروع الوطني للتحديث - وفي هذه الظروف تندرج المعارف الجزئية في إطار الأطروحات النظرية الكلية، أو على الأقل يبدو ذلك سيمراً.

ثم تأتي لحظة الازمة فتتحل التوازنات التي كانت تضمن سابقاً إعادة إنتاج التراكم، دون أن تحل محلها فوراً توازنات جديدة. والتأخير في تبلور هذه الأخيرة يقضح نقاط النقص في النظريات الكلية السابقة السيادة فتتهار مصداقيتها. وبالتالي تتسم المرحلة بصفة التششت في الفكر الاجتماعي، الامر الذي يتجلى أيضاً في ظواهر انزلاق تعوق إعادة تركيب فكر عام متجانس مجدد يستفيد من عبر التاريخ ويعمل حساباً صحيحاً لتقدم المعارف الفرعية فيدمجها في بنائه العام.

أود هنا أن أكمل تأملاتي حول محور الاقتصاد السياسي بطرح تحليل مواز للتطور الذي أدى تدريجياً إلى تفكيك مفاهيم الحدالة التي سادت في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية.

يقال كثيراً في أيامنا إن الحدالة أصبحت مفهوما تخطه التاريخ. أزعج أن هذا القول لا معنى له من حيث المبدأ. فإذا كان تعريف الحدالة هو أن «الإنسان» يصنع تاريخه فان هذه المقولة هي غير قابلة للتجاوز بالمرّة، إلا أن مراحل الازمات الكبرى ونحن نجتاز حالياً مرحلة من

وعليه يدعو الخطاب المهيمن إلى الإذعان لهذه «القوانين» التي يقال إن تحكمها قائم «لامحالة» ولا مفر منه. وفي الصورة المبتذلة لهذا الخطاب يقال إن «قوانين السوق» لا مفر منها، بل هناك أيضاً أشكال أكثر بدائية وضبابية للخطاب الذي يتحدث عن «الوضع الطبيعي للإنسان» (لاحظ هنا استخدام صفة الطبيعة) الذي يزعم أنه يفرض نفسه. ألفت هنا النظرة إلى أن الحدالة قد عرفت نفسها - في عصر فلسفة التنوير - بالتحديد من خلال الحاجة إلى تجاوز هذا «الوضع الطبيعي» (الذي يحكم عالم الحيوانات، لا عالم البشر المتحضّر)، والتحرر من أحكامه وإحلال سلطة المواطن محلّه بصفته المشرع صانع القرار - علماً بأن ثمة ميلاً إلى العودة للإذعان لمقتضيات الطبيعة المزعومة، وهو ميل يخفي في ثنايا) الفكر البورجوازي، فهو مهياً دائماً للظهور عند الحاجة. ومن أمثلته اللاروينية الاجتماعية للقرن التاسع عشر والنزعة الحديثة إلى تفسير سير المجتمع وعلاقات الاعتماد المتبادل بين أجزائه وربطها ببعضها ببعض بواسطة التشبيه بينه وبين ما يحدث في جسم البشر من خلال ناقلات الاشارات العصبية (النيورون). إلا أن هذا الانحراف والانزلاق عن الخط العام الأساسي يحدث فقط في ظروف معينة يبنى اكتشاف سماتها.

إن القول بأن الإنسان يصنع تاريخه - وإن كان هذا القول بمثابة شهادة ميلاد الحدالة وتحديد مجال تساؤل الفكر الاجتماعي - إلا أنه لا يطرح إجابة على السؤال نفسه. فمن هو الفاعل الذي يصنع هذا التاريخ: الافراد، كلهم أم بعضهم، الطبقات الاجتماعية، الجماعات والفئات ذات الهوية المحددة المتباينة الوضع، الأمم، المجتمع المنظم في إطار الدولة السياسية؟ وكيف يصنع هذا التاريخ؟ ما هي الوقائع التي يقوم صانعو التاريخ بتعبئتها؟ ما هي الاستراتيجيات التي يطورونها ولماذا؟ وما هي المعايير التي يمكن قياس فعالية عملهم من خلالها؟ وماهي التحولات التي يتم إنجازها بالفعل على أثر هذه الأنشطة؟ وهل تتفق هذه التحولات مع تصورات صانعي التاريخ وأهلاقيهم الأصلية؟ أم تبعد عنها؟ لا تزال جميع هذه الأسئلة مفتوحة مما يذكرنا بأن الحدالة هي حركة دائمة وليست منظومة مغلقة محددة نهائياً.

هذا النوع - تنبسم دائما يحيل إلى الردة نحو الماضي، أي قبل الحداثة = وبالتالي يقال إن الواقع قد أثبت أن الإنسان لا يصبح تاريخه؛ ولو أنه منصور ذلك، ويقال إن التاريخ مفروض عليه في واقع الأمر وإن هذا التاريخ ناتج «قوى» خارجة عن إرادته، فالتاريخ لا يتجه في اتجاه معماشي مع أهداف النشاط البشري الواعي، فكل ما هو ممكن إذن في هذه الظروف إنما هو محاولة اكتشاف تلك القوانين التي تفرض نفسها على تاريخ البشر، ثم التكيف مع مقتضياتها، وبناء على ذلك يقترح التراجع إلى مواقع لا تتجاوز في طموحاتها إدارة هذا التاريخ الذي لا معنى له. علماً بأن المقصود بإدارة المجتمع هنا هو مجرد إدارة التعددية الديمقراطية في الأجل القصير وتحسين الأوضاع هنا وهناك دون الاهتمام بالآهداف الطويلة الأجل. بمعنى آخر يعني قول جوه النظام أي سيادة السوق وحيمنة الاقتصاد السياسي للرأسمالية، قطعاً نستطيع أن ننصير الأسباب التي دفعت في هذا الاتجاه، ومنها بالأساس الاختلال الذي ترقب على تأكل ثم انهيار الحضורות الكبرى للعصر السابق مثل مشروع بناء الاشتراكية ومشروع الدولة الوطنية... الخ. علي أن ادراك الأسباب التي أنتجت وضعاً معطلاً شيء والاعتقاد أن هذا الوضع مستديم، أو بالأولي نهائي كما تعلن عن ذلك الطروحة «نهاية التاريخ» هو شيء آخر.

أزعم أن أطروحة ما بعد الحداثة تختل في هذه السطور القليلة، قطعاً أن المقولة التي تعرف بها الحداثة = أي أن الإنسان يصبح تاريخه = لا تقول أن البشرية = كائنتها أو بحرياتها = تعارض في كل لحظة من تاريخها عقلانية كاملة تتفق مع مقتضيات منطق مشروع مجعومي تتجلى من خلاله «ضروريات التاريخ»، ولا أن هذا المشروع هو بالضرورة فعال، فمثل هذه الأقوال تستنجد من المقولة المعرفة للحداثة أكثر صفاً يجب. علماً بأن الميل إلى هذه الاستنتاجات قد ظهر بالفعل في بعض لحظات التاريخ الحديث. ولكن مقولة الحداثة لا تزعم ذلك، بل تكفي بالقول إن عجل الإنسان يمكن أن يضفي معنى «تحريراً للتاريخ»، وإن مثل هذه المحاولة جذرية بالتحارب.

يبد أن الموقف السليبي الذي تسببهم نظريات ما بعد الحداثة هو موقف يستحيل التمسك به. لذلك فإن المجتمعات المدعوة من خيال هذا الخطاب إلى أن تكفي بإدارة الوضع القائم والحمل بما يبدو لها اصطلاحات جزئية في الأجل القصير فقط، لا تتقبل عملياً هذه الدعوة فيما يلزم سيادة ما بعد الحداثة في المجال النظري إنما هو حركات ردة تدعو إلى العودة إلى ما قبل الحداثة تعمل في مجال الواقع الاجتماعي. من هنا جاء هذا التلازم العجيب بين سيادة خطاب ما بعد الحداثة في المجال الأيديولوجي وسيادة عمل يدعو إلى ما قبل الحداثة في مجال النشاط الاجتماعي.

إن جميع السلفيات = اللبئية والدينية وغيرها = المزدهرة في أيامنا هنا وهناك تقدم أدلة على استحالة التمسك بمقولات ما بعد الحداثة. وتمثل السلفية الإسلامية المزعومة نمطاً معطرفاً لهذا الوضع إذ أنها تدعي أن الخالق هو المشرع الوحيد وبالتالي يجب على البشرية أن تتنازل عن طموحاتها في صنع القوانين التي تريد أن تحكم بها. لقد سبق أن لفت النظر إلى هذا الموضوع فقلت إن هذا الموقف الأخير ناتج هزيمة تاريخية كبرى للشعوب المحاصرة. علي أن التنازل في مجال صنع التاريخ يخفي العدول عن تضييق أسباب الهزيمة والهروب أمام التحديات الحقيقية التي يواجهها المجتمع؛ العدول عن واجب الإبداع من أجل التغلب على الوضع؛ بمعنى آخر هو موقف يعبر عن مأزق، فالدعوة إلى هذا النوع من «الخروج من التاريخ» لن ينتج إلا مزيداً من التدهور والتهميش في العالم المعاصر، مزيداً من الهزائم القادمة.

تتخذ تجليات نية أطروحات ما بعد الحداثة أشكالاً أخرى، لا تقل سلمية وإن كانت أقل فجاجة. ومن بين هذه الأشكال الحقوق في أطر الجماعات الوطنية الشوفينية أو تحت الوطنية أو اللبئية. فهذه الممارسات تناقض تماماً دعوة أنصار مذاهب ما بعد الحداثة إلى تقوية السلوك الديمقراطي في الإدارة اليومية للمشورن الاجتماعية؛ حيث إنها ممارسات تقبل الإذعان للسنن التقليدية فتبغذى من الكراهات الجماعية والشوفينيات

وأشكال التعصب المتنوعة والبعيدة عن روح الديمقراطية.

أزعم إذن أن مذاهب ما بعد الحداثة لاتعدو كونها تجلدا طوباويا سلبيا، وهو صورة عكسية للطوباويات الخلاقة الايجابية التي تدعو إلى تغيير العالم وتطويره. وبالتالي فهي نظريات تقبل في نهاية المطاف الخضوع لمقتضيات الاقتصاد السياسي للرأسمالية في مرحلتنا الراهنة، مكتفيا بأمل إدارة هذا النظام بأسلوب «إنساني»، وهو أمل وهمي في رأيي.

يفتح أصحاب هذه النظريات خطابهم باعلان «فشل الحداثة». أما أنا فأزعم أن هذا الادعاء ناتج نظرة سريعة وسطحية وناقصة للأمور. فالمعصور الحديث هي أيضا عصور أعظم إنجازات الانسانية، إنجازات تم تحقيقها بمعدلات نمو غير مسبقة في التاريخ السابق. ولا أقصد هنا فقط معدلات نمو الانتاج المادي وتراكم المعرفة العلمية، بل أقصد أيضا تقدم الديمقراطية - بالرغم من حدودها بل وبالرغم من الانتكاسات التي أصابها في بعض الأحيان. كما أقصد التقدم الاجتماعي - بالرغم من حدوده هو الآخر - بل والاخلاقية، فاعتبار أن لكل فرد شخصية لاتعوض وتؤكد شخصية الانسان الذي لا يخلو في كونه عضوا ينتمي إلى جماعة عائلية أو اثنية، وكذلك فكرة السعادة نفسها، هي جميعا أفكار حديثة، لأن مقولة التقدم قد صارت غريبة عن الفكر المعاصر المهيمن. علما أن التقدم المذكور لم يكن ناتج مسيرة مطردة متواصلة، بل ناتج صراعات حامية تهدده بالردة إلى الماضي في كل لحظة. علما أيضا بأن كل ردة تاريخية تلازمها بالضرورة جرائم اجتماعية فاجعة. ولكن هذه الملاحظات لاتنفي الجانب الايجابي للتطور وبالتالي لا أذهب إلى القول بأن «الماضي كان افضل، ولا أدعو إلى التنازل عن الفضل من أجل التقدم بحجة حدوث انتكاسات، ولا أقبل الاكتفاء بإدارة الواقع. يقال أحيانا إن الحداثة فشلت لأنها أنتجت الاسوأ مثل معسكرات الموت النازية التي أبادت شعوبا بأكملها. أزعم أن هذا الاستنتاج لا معنى له. فلم يكن هتلر وليد فلسفة التنوير، بل كان عدوا ليدوا لها. فالتقت النازية مفهوم المواطنة وممارسات الديمقراطية ليحل محلها

الادعاء لنظام الجماعة البدائية. فكان هتلر ينتمي إلى الماضي السابق على الحداثة. وما رأيك لو قلنا إن هتلر كان وليد «المسيحية» حيث إنه نشأ في مجتمع مسيحي؟ أو إنه كان ناتج الجنس الابيض؟ أو أنه كان ناتج جنابات العرق الآري، اقول إن مثل هذه الادعاءات السهلة لاتنفع عن تحليل ذي جدية علمية. ولكن اعداء الديمقراطية وظفوا فوراً هذه «الاستنتاجات»، فهزروا إلى الدعوة بالعودة إلى العصور القديمة التي سبقت فلسفة التنوير، تلك الفلسفة التحريرية التي كرهوها دائما هكذا صار اصحاب «الاصوليات» - المسيحية والاسلامية وغيرها - يعلنون فوراً أن الحداثة «تحمّل في طياتها الجريمة» وان النظام التقليدي السابق افضل! أزعم أن هذا التشويش حول مقولة التقدم المذكورة سابقا يناقض تماما الميول الديمقراطية التي يؤمن بها اصحاب نظريات ما بعد الحداثة.

فالحداثة لا نهاية لها، وستظل طالما استمرت الإنسانية تعيش. علما بأن الحداثة القائمة في لحظة تاريخية معينة تعاني من الحدود الخاصة بهذه اللحظة. وفي المرحلة الراهنة يتطلب تقدم مفاهيمها تجاوز حدود العلاقات الاجتماعية الخاصة بالرأسمالية، وما لا يراه اصحاب مذاهب ما بعد الحداثة هو بالتحديد أن هذا التجاوز مطلوب وضروري تاريخي، ولو أن إنجازا صعب التصور في المستقبل القريب المنظور. فالتصاعد في ممارسات العنف الذي يلازم الانتكاسات في مجال الحداثة إنما هو بدوره ناتج مأزق الرأسمالية. فهو البديل القاطع على أن هذا النظام قد بلغ بالفعل حدوده التاريخية، فلم يعد يمثل مرادفا لمفهوم التقدم. فاليوم اصبح الخيار الحقيقي المطروح هو بين الاشتراكية أو الهمجية، لا غير.

ولكن نظريات ما بعد الحداثة لاتزال تتجاهل مفهوم الرأسمالية التي يراها اصحاب هذه المذاهب على أنها مرادف لفلسفة التنوير ومقولات العقلانية. ولذلك لاتدرك هذه النظريات مغزى التمييز الضروري بين مختلف «الخطابات الكبرى» فحكم عليها بالجملة وجزافاً تلنن: فشلها. لاشك أن هذه الخطابات الكبرى قائمة جميعاً على مقولة مجردة واحدة وهي مقولة التحرر. فالإيمان

بالتحرر هو أيضا تعبير آخر للقول بأن الإنسان يصنع تاريخه. ومن أجل إنجاز التحرر يطرح كل واحد من هذه الخطابات مشروعا خاصا له، هو تصوره للتحرر المطلوب. وثبتت فلسفة التنوير علاقة وثيقة - تكاد تكون ترادفا - بين مفهوم العقلانية والتحرر. فالعقلانية لا معنى لها دون أن تكون فى خدمة التحرر، والتحرر مستحيل دون الاعتماد على العقلانية. إلا أن هذا القاسم المشترك لا يلقى التباين بين مختلف الخطابات الكبرى المذكورة. فثمة خطاب الديمقراطية البورجوازية الذى يدعو إلى تحرير الإنسان من خلال اقامة دولة القانون ورفع مستوى التعليم، دون أن يمس ذلك جوهر مقتضيات الرأسمالية مثل الملكية الخاصة واستقلال المؤسسة الاقتصادية ونظام العمل الاجبر وقوانين السوق. ولكن هناك ايضا خطاب الاشتراكية الذى يدعو الى تجاوز حدود السابق. فلا معنى فى دمج هذين الخطابين فى حكم واحد، وتجاهل خصوصيات كل منهما. وكذلك لا معنى للخلط بين حدود المشروع البورجوازي وبيان أوجه فشله (مثل ظاهرة «الجمهرة» وممارسات التلاعب فى مجال الديمقراطية) وبين أسباب انهيار المشروع السوفيتي كنمط تاريخي للمشروع الاشتراكي. ولسنا نحن من هؤلاء الذين يذهبون الى أن «فشل» النمطين يدعو إلى التنازل عن ضرورة اضافة معنى للتاريخ وتواصل العمل من أجل التقدم.

ولكن لا بد من أن نستنتج من عبر التاريخ ما يجب استنتاجه منها. فالتساؤل حول من هو فاعل التاريخ يظل تساؤلا مشروعا ومفتوحا. وليس من الضروري أن يكون هذا الفاعل هو نفسه فى جميع الظروف والازمان (على سبيل المثال أن تكون البروليتاريا هي هذا الفاعل). وليس من الضروري ايضا أن يتجاهل المشروع التحرري احتياجات المرحلة ليكتفى باعلان الاهداف النهائية كما قيل خلال حركة ٦٨ (نريد الكل فورا). فالظروف تفرض دائما استراتيجيات مرحلية. ليس من الضروري أن نستنتج من فشل التجربة السوفيتية أن الاشتراكية مشروع مستحيل التحقيق. فهناك تحليلات علمية لفشل المشروع السوفيتي، لم تقلل من شأنه، دون أن تكتفى

بالقول الجزافي إن هذا الفشل يمثل تجليا للعقلانية فكرة التحرر، ولا غير .

فالتحليلات العلمية تربط تاريخ التجربة السوفيتية بواقع التحديات الملموسة التي تعرض لها المجتمع السوفيتي والنتيجة بدورها عن تطوير الرأسمالية العالمية. وفى هذا الاطار يرى البعض - وأنا منهم - ان فشل التجربة السوفيتية لا يعنى فشل المشروع الاشتراكي بشكل عام بل فشل مشروع وأسمالى الطابع من نوع خاص، هذا المشروع الذى اسميته «رأسمالية دون رأسماليين». والذي نتج عن ظروف تاريخية خاصة بالتجربة المعنية أى عما ترتب على النمو غير المتكافئ للرأسمالية العالمية.

أدعو إلى مزيد من النقاش حول المقولة التي مفادها أن الانسان يصنع تاريخه. فهذه المقولة تلغى الطمأنينة لتحل محلها القلق والتعرض للخطر. فلا حرية دون تعرض للخطر. ولذلك فقد انتجت الحدائى الأفضل والاسوأ؛ فانتجت فلسفة التنوير دولة الحقوق من جانب كما اناحت فرصة لكتابات ساد (SADE) ثم فلسفة نيتشه (NIETZSCHE) من الجانب الآخر. وبالرغم من أن كتابات هذين المفكرين تقبل تأويلات متنوعة، إلا أنها تثير أيضا تأويلا مفاده أنها تقررظ العنف. وقد وظف هؤلاء الذين يدافعون عن مبدأ «سلطة الاخلاق» تلك التناقضات الناتجة عن ممارسة الحرية من أجل نبذ مفهوم الحرية بالتحديد. وذلك بالرغم من أن العنف ليس ناتجا خاصا للعالم الحديث، بل لعله ظاهرة قديمة قدم الانسانية؛ فهو ظاهرة عبر تاريخية، تواجدت قبل العصور الحديثة، إلا أن أنصار «سلطة الاخلاق» يتجاهلون هذه الحقيقة.

ثم بذلت تيارات فكرية حديثة مجهودا حقيقيا للتمعق فى فهم ظاهرة العنف وكشف آلياتها. ومنها السميوية والفرويدية (Freud) والحركات النسائية الحديثة. ولكن يبدو أن فكر ما بعد الحدائى يتجاهل هذا التراث كلية.

ويشهد التاريخ الحقيقي أن ظواهر الافراط فى استخدام الحريات (ومنها حرية الجنس) تقل فجاعة عن الاضرار التي تعاني منها المجتمعات القمعية. ألا يعلم

القارئ مدى همجية عديد من الممارسات المنتشرة في الجزيرة العربية؟ والتي تفوق كل ما يكتب عن هذا «الغرب» المكروه والموصوف المصاب بانحطاط اخلاقي. لعل شفافية المجتمع «الغربي الديمقراطي تتيح فرصة لهذا الحديث السهل عن «عيوبه» بينما نظم القمع تستطيع أن تخفي أضرارها الفاحشة. ألا يعلم القارئ أن المنطقة المذكورة تستورد نصف الانتاج العالمي من البونوغرافيا؟

لا بد أيضا من التمييز بين أهداف مشروعات التحرر وبين النظريات التي ترمى إلى تفسير المجتمعات والتي تعطي مصداقية للأولى. فالتنظريات التفسيرية تبدو مقنعة في المراحل التي تتسم بإنجازات تحررية ملموسة واضحة، بينما تصبح عاجزة في مراحل أزمة المشروعات التحررية.

هكذا شهدنا في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية - وقبل انفجار الأزمة المعاصرة - نظريات تفسيرية عديدة كسبت تأييداً واسعاً لدى الجمهور، مثل الوظيفية والبنوية والماركسية التاريخية السوفيتية. علماً بأن وضع هذه النظريات الايديولوجيا قد اختلف من مدرسة إلى أخرى. فالتيارات الفكرية التي دارت في فلك الايديولوجيات البرجوازية قد وضعت لنفسها هدفاً وحيداً الا وهو تفسير المجتمع دون التأثير عليه من أجل تطويره. هذا كان وضع الوظيفية والبنوية التي شاركت التيارات الاخرى للفكر البرجوازي في هذه السمة - ومنها مذاهب ما بعد الحداثة. فهي نظريات تنطلق من قبول جوهر الرأسمالية التي تبطل لها لائقة، بل نظاماً يمثل «نهاية التاريخ»، فلا يمكن تجاوزه ابداً. وبالطبع ليس ذلك هو وضع الماركسية التي ترمى إلى تطوير المجتمع إلى جانب تفسير آلياته. علماً بأن هذا الطموح الذي يميزها عن التيارات الاخرى لا يمثل ضماناً يعصم من الخطأ سواء أكان في مجال تفسير آليات المجتمع أم كان في مجال رسم استراتيجيات للعمل من أجل تغييره. والماركسية قابلة للنقد وينبغي اختبارها على ضوء تحديات «العالم الحقيقي»، شأنها في ذلك شأن جميع المذاهب الاجتماعية. وفي هذا السياق يجب إعادة تقييم الماركسية تاريخياً، وتوضيح الظروف التاريخية التي

احاطت بنشأتها وتطورها. هكذا تجد الماركسية السوفيتية مكانها الموضوعي الى جانب التيارات الاخرى في تاريخ الفكر الاجتماعي المعاصر.

ارتدت الحداثة ثياباً متنوعة واشكالا متعددة، متتالية ومتفاوتة، متكاملة ومتعارضة. لذلك لا أرى ميزة في استخدام تلك المقاطع التي توضع قبل كلمة «الحداثة» مثل "Neo" (أى جديد) أو "Post" (أى ما بعد).

فليس هذا الاسلوب هو الامثل من أجل تحديد اللحظات التاريخية وأوجه الظاهرة وتجليات التعبير عنها. بل أعتقد أنه اسلوب يخفي في معظم الاحيان النقص في التحليل أو الفشل في توضيح الاسباب التي أدت هنا إلى انتشار شكل ما من الحداثة، وهناك إلى التساؤل في شأنها. لذلك أؤثر منهاجاً آخر يقوم على طرح تاريخي نقدي واختبار الفكر الاجتماعي المعنى على ضوء ما نستنتجه من الطرح، أى بمعنى آخر منهج يرمى إلى كشف العلاقة القائمة بين تجليات الحداثة من جانب وطابع تحديات العالم الواقعي وانعكاساتها في الوعي الاجتماعي من الجانب الآخر.

أعتقد أن النظر في تسلسل الافكار التي سادت على المسرح الأمريكي يلقي ضوءاً إضافياً على تطور الحداثة. (وقد اقترحت هذه السيادة من نمط «الموضوعة» التي تفرض نفسها عليك شئت أم أبيت). وذلك بسبب أسبقية هذا المجتمع على غيره خلال مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية. لقد كتب العالم الاجتماعي الأمريكي رايت (WRIGHT) عام ١٩٥٩ بالحرف:

«نحن ندخل الآن في مرحلة ما بعد الحداثة»، ثم طرح تفسيراً لهذا الاعلان الغريب في وقته. فقدم أسباباً هي تلك المقولات التي ستجدها تلهم مفكرى ما بعد الحداثة بعد ربع قرن، مفادها الفشل المزودج للحداثة التي أنتجت «الجمهرة» والتلاعب بالديمقراطية في الغرب والدغمائية الدمية الستالينية في الشرق.

كانت صورة الحداثة التي تبلورت في الولايات المتحدة خلال الخمسينيات بصورة بسيطة وصریحة، تلائم الظروف الموضوعية التي خلقت نجاح مشروع التوسع الرأسمالي الاقتصادي. فالحداثة أصبحت ترادف تخفيف احتدام الصراعات الاجتماعية (الامر الذي لازم

خلال الثورة الثقافية انطلقا من عام ١٩٦٦، وأن نقدها الحازم للسوفيتية كان له صدى عظيم في الشباب - أوروبا والعالميا. إلا أن هذا النقد هو الآخر لم ينتج بديلا واقعيا بالدرجة المطلوبة، فظل أسير نواقص ماركسية الاممية الثالثة التي تكوت الماركسية الصينية في إطارها، كما ظل أسير نواقص تخلف المجتمع الصيني نفسه.

أنتجت هذه التطورات ظروفًا ملائمة لظهور البديل المزيف الذي تمثله مذاهب ما بعد الحداثة، فأتاح لها فرصة احتلال مقدمة المسرح. فالفشل المزودج للتوسع الرأسمالي - أي الجمهرة المنقودة - من جانب ولنقد هذا الأخير نظرياً وعملياً - بسبب وزن التجربة السوفيتية - من الجانب الآخر، قد أضفى بالفعل مصداقية لصالح نظريات تركز على «البسيية». اقصد هنا تلك النظريات التي ادعت ان أقصى ما يمكن أن يحققه الحركة الشعبية الديمقراطية والتقدمية إنما هو إنجاز تغيرات محدودة ونسبية في إطار المشروعات ذات المغزى الإصلاحى الجزئى فقط. هكذا أخذت مذاهب ما بعد الحداثة تنتشر انطلاقاً من أوائل السبعينيات، خاصة في المجتمعات الأوروبية. وبالطبع اتخذت هذه المذاهب أشكالاً متنوعة. إذ ركزت المدارس المكونة لها على أوجه مختلفة للمعضلة، سواء أكان في مجالات التحليل النظرى أم كان في مجالات العمل الاجتماعى والسياسى.

ولكن هناك قاسماً مشتركاً يجمع بين هذه المذاهب المتمايزة ظاهرياً ألا وهو أنها تقاربت بالتدريج من ايدىولوجيا الليبرالية الجديدة حتى رضيت بجوهر اطروحاتها - أي سيادة السوق في إدارة الاقتصاد. وسوف أعود فيما بعد إلى هذه البسمة الدالة في رأى على جوهر طابع مذاهب ما بعد الحداثة وعلاقتها الوثيقة بمشروع الليبرالية المعولمة السائد في المرحلة الراهنة.

لقد اقترن التطور نحو الدمج بين خطاب ما بعد الحداثة وايدىولوجيا الليبرالية المعولمة مع تطور آخر تم على أرضية واقع النظام الرأسمالى نفسه. فانتقل النظام الرأسمالى من مرحلة الازدهار الذي ساد خلال العقود التي تلت الحرب العالمية الثانية إلى مرحلة أزمتة الراهنة.

التوظيف الكامل لقوة العمل، وتعجيل التحضر والتعليم (فأخذ التعليم الثانوى والجامعى يتعمم) وتوسيع قاعدة الفئات الوسطى المترتب على هذا النمط من النمو الاقتصادى. فتبلور نمط جديد من «المواطن المستهلك» يمثل النموذج المقبول اجتماعياً قبولاً واسماً. صحيح أننا قد سمعنا هنا وهناك أصواتاً انتقدت الأوضاع من موقع يسارى لم ير حيزاً فى ظاهرة الجمهرة، (وهذا كان موقف رايت نفسه) أو من موقع سلفية يمينية تقليدية اشتكت من «دخالات الدولة البيروقراطية فى شؤون المجتمع المدني» = باسم الحرية الفردية - دون أن يدرك أن هذه التدخلات قد مثّلت الوسيلة الفعالة التي ضمنت إنجاز التوسع الاقتصادى نفسه.

لقد حقق هذا النمط من الحداثة انتصارات كبرى فتم تصديره من أمريكا حتى غزا أوروبا، ثم تغلغل فى الاتحاد السوفيتى بعد وفاة ستالين حيث شارك فى تآكل القيم الاشتراكية. وهو أيضاً النمط الذى ألهم مشروعات التحليل فى العالم الثالث.

بيد أن إنجازات التوسع الرأسمالى من جانب وما لازمه من أضرار «الجمهرة»، الى جانب استمرار الحروب الكولونiale خاصة حرب فيتنام من الجانب الآخر، قد أدى إلى انتفاضة الشباب خلال الستينيات، تلك الانتفاضة التي بلغت ذروتها فى حركة عام ١٩٦٨. اعتمدت حركة ٦٨ بالأساس على دعوة عامة الى تحرير قوى الحرية فى جميع مجالات الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية، كما انها هاجمت بمنف نظريات وممارسات الجمهرة فاضحة محتواها الرجعى. اعتقد أن هذه الحركة مثلت فعلاً لحظة صعود المطالب التقدمية وروح المعادة للرأسمالية. وطنيا وعالمياً. بيد أن حركة ٦٨ لم يطرح بديلاً كلياً متكاملاً يستطيع أن يكسب مصداقية تفتح تهيئة القوى الشعبية على أساسها. اعتقد أن هذا الفشل رجع بالأساس إلى أن النمط السوفيتى الدوغمايى كان لايزال فى ذلك الزمن يتمتع بدرجة من المصداقية، فلم يكن قد وصل بعد إلى حدوده التاريخية التي ظهرت متأخرة. صحيح أن الماوية كانت قد ظهرت منذ أوائل الستينيات وأنها دخلت فى مرحلة ذروتها

فتآكل بالتدريج نمط دولة الرفاهية في الغرب (كما تآكل أيضا النمط السوفيتي في الشرق ونمط الدولة الوطنية والتحديث في العالم الثالث). وعندما انتهزت دولة الرفاهية في الغرب فظهرت مرة أخرى ظواهر التفاوت المتزايد في توزيع الدخل وانتشار البطالة والتمهيش الاجتماعي والفقر، انتهزت معها أوهام الحداثة في شكلها السابق. فأخذت قيم الرأسمالية البسيطة - أي بالأساس حرية التعاقد والمبادرة في مجال عملية السوق - تفرض نفسها على حساب تلك القيم الأخرى مثل العدالة الاجتماعية والمساواة التي كانت قد أضفت محواه التقدمي لمشروع الرفاهية.

وبما أن مشروع الليبرالية المعولمة لا يعدو كونه مشروعا طوباويا ضعيفا - وبالتالي غير قابل لأن يدم - فإن مذاهب ما بعد الحداثة المرتبطة به لا بد هي الأخرى أن تهجر المسرح عاجلاً أو آجلاً. هذا رأي على الأقل. ويلاحظ هنا أن التطور المذكور أعلاه قد أدى فعلاً في الولايات المتحدة إلى دمج خطاب ما بعد الحداثة مع خطاب الليبرالية الجديدة، دمجاً كاملاً. وتجلى هذا التطور في التغيير في التسمية والانتقال من الاسم القديم (ما بعد الحداثة = Post Modernism) إلى عنوان جديد هو «الحداثة الجديدة» (Neo - Modernism)، مشيراً بذلك إلى التطور المذكور. ولكن مثل الدمج لم يتمم بعد في الأوساط الأوروبية المعنية بالموضوع.

لاشك أن مناخ المرحلة هو مناخ افتتاح على الأفكار الجديدة والتسامح مع التعددية الفكرية والمذهبية. وهذه هي سمات إيجابية في رأيي. كما أن الحساسية النسبية والرغبة في مواجهة النظريات الكلية الكبري قد انتجت ظروفا ملائمة للخوض في مجالات بحث جديدة مجهولة أو قليلة الدراسة، الأمر الذي أدى بدوره إلى اختراع فناهج جديدة وإحياء طوط فرضيات ذات طابع طليعي صحيح. ويحتل كل ذلك أنجازات إيجابية حقيقية لا بد أن تعزى إلى مناخ «ما بعد الحداثة»، على أن الجانب السلبي لهذا التطور هو أيضاً موجود في الساحة. فالخوف من إعادة ارتكاب «أخطاء الماضي»، الناتجة عن سيادة الخطابات الكبرى المذكورة سابقاً، لا يشجع البحث عن نظريات متسامكة تربط التجزئات مع

بعضها - فالبحت يظل متشتتا بين مجالات لاهتم بيضاء جسور تربطها. هذا بالإضافة إلى عجل النقد الموجه لمقولات الاقتصاد السياسي المهيمن. بالإيجاز أعتقد أن سمات المرحلة هي إذن: تشتت الأطروحات، وغياب الاهتمام بالتماسك العام، وعجل الفكر في مواجهة المؤسسات التي تحكم المجتمع على أرضيات العمل والقرار ذي الشأن. هذه هي السمات التي نجدها دائماً سائدة في مراحل الأزمات الكبرى، وفي مناخ الاضطراب والريبة الذي يلازمها. علماً أيضاً بأن هذا المناخ يشجع بدوره احتمال انزلاقات رجعية خطيرة. وهذا هو ما يحدث حالياً بالفعل.

لن أحاول في الصفحات القليلة التالية أن أرسم صورة موسوعية للفكر الاجتماعي المعاصر. فسوف أكتفي بإعطاء بعض الأمثلة المختارة من بين تلك النظريات التي فازت بسمعة واسعة.

أبدأ بالمدراس التي تناولت «نقد اللغة» (Foucault) وتفكيك الخطاب (Derrida). لا ريب أن هذه البحوث فتحت بالفعل أبواباً على قارات مجهولة، وأنها طرحت أسئلة جديدة، كما أنها حققت إنجازات لم تنضب بعد، على أنني أشارك أيضاً أهم نقاط الانتقاد التي وجهت لهذه البناءات الجديدة. على سبيل المثال أرى أن فوكو اكتفى بالقول إن اللغة أداة قمع تستخدمها السلطة لفرض وجهة نظرها، وأوضح صحة فرضيته بأمثلة مقنعة تماماً. ولكن فوكو لم يتساءل بعد عن ماهية مصادر هذه السلطة ولم يذكر ما هي المصالح التي تمثلها. كذلك من خلال استخدام منهج يكشف الضلال مقولات تبدو بعيدة عن بعضها البعض ظاهرياً، فيوضح وتغيثها الاحتمالية غير الظاهرة، أي الباطنية، ولكن درينا يفعل ذلك دون أن يضع الخطابات والمقولات المختارة في سياقها الحقيقي. فشارك هنا رأي بورديو الذي ذهب إلى القول بأن «هذا الأسلوب لا يعدو كونه أسلوباً جذرياً في الظاهر فقط ولكنه عاجز عملياً عن نقد المجتمع والمؤسسات المكونة له» أعتقد أن هذا النقص في منهج «تفكيك الخطاب» ينبع من الخوف من «تسلط المفاهيم» والابتعاد عن خطر «المفهمة»، هكذا نرى أن هذه النظرية تنتمي فعلاً إلى مناخ المرحلة القائم على

عدم الثقة بالفكر النقدي و تراث الفلسفة منذ التنوير. وتنازلها عن البحث عن الجوهر الذى يكمن وراء الظواهر يقف دليلا على هذا الانتماء لفكر لم يخرج بعد عن حدود سيادة «النسبية».

أرد أن ألاحظ هنا أن عدداً من التيارات الفكرية السابقة قد خطت خطوات واسعة فى المجالات التى اعادت اكتشافها مدارس نقد اللغة وتفكيك الخطاب. وفى ذهني هنا بالأخص السيرالية فى عشرينيات وثلاثينيات هذا القرن، التى لم تكتف بنقد اللغة وتفكيك معانيها لتوضح بعض وظائفها الكامنة، بل طبقت أيضا هذا المنهج فى مجال الفن - وفن التصوير خاصة، ولكن القدرة الثورية المحتملة التى حملتها السيرالية قد نسيت للأسف، ولم تذكر مدارس ما بعد الحداثة ما تدلن به لهذا التراث.

أعترف أن سيادة النسبية انطلاقا من حركة ٦٨ قد ساهمت فعلا فى خلق جو مناسب لانجاز بعض التقدم فى مجالات متخصصة مختلفة. اذكر هنا البحوث التى تمت فى إطار اقتصاد الاختراع «اقتصاد المنظمات» واقتصاد التعافلات، وهى مجالات كيميائية مفيدة للاقتصاد السياسى العام. إلا أن النتائج التى توصلت إليها هذه البحوث تبدو متواضعة - إلى الآن على الأقل. فلم يتم بعد ربط أطروحاتها الجزئية بجسم الاقتصاد السياسى للرأسمالية المعاصرة، على خلاف ما حققه «اقتصاد التضبيب» فى مرحلة سابقة. فكان اقتصاد التضبيب قد ألقى ضوءاً على آليات التوسع الرأسمالى فى زمنه، بينما اقتصاد التعافلات لم يقدم حتى الآن تفسيراً مقنعاً لما استجد من آليات التراكم. وفى مجال علم النفس الجماعى - وهو فرع هام من العلوم التى نحن فى حاجة إليها من أجل فهم مجتمعنا الحديث القائم على الجمهرة وسيادة الاعلام - لا أرى أن الإنجازات قد ألقت ضوءاً جديداً على هذه الاشكالية القديمة. فهناك مثلاً بحوث عديدة تدور حول ظاهرة المضاربة المالية وآلياتها قد أضفت شيئا إلى معرفتنا لظواهر السلوك الجماعى فى هذا المجال، ولكنها لم تطرح السؤال الرئيسى ألا وهو لماذا تحتل المضاربة تلك المكانة الاستراتيجية فى رأسمالية مرحلتنا؟ كذلك فى مجال

دراسات «التاريخ الميدانى» (أى تاريخ الظواهر التى تخص الحياة اليومية) تبقى التساؤلات الرئيسية غائبة عن اهتمام الباحثين، على ما يبدو لى. فليس الاهتمام بهذا الجانب من المعرفة الاجتماعية شيئا جديدا، بالمره. على أن الافضلية لصالحها التى يعطيها كثير من علماء التاريخ المعاصرين - والتى تكاد تكون «موضة» - تنبع مما يبدو لى حكما سابقا ناتجا عن سيادة النسبية من جانب وعن «النزعة الثقافية» الصاعدة من الجانب الآخر.

على أن الإنجازات الجزئية المذكورة لاتمثل الكل «ولن تكون الصورة كاملة دون الإشارة إلى انحرافات وانزلاقات الفكر الاجتماعى، وهى تطورات خطيرة لازمت المنهج والمبادئ التى انطلق منها هذا الفكر المعاصر. أذكر هنا على سبيل المثال النزعة إلى التشبيه بين المجتمع والجسم العضوى الحى، أى الميل إلى البحث عما يحدد السلوك فى المجتمع فى ميدان بيولوجيا الانسان. ليست هذه النزعة جديدة فى واقع الامر «فهى نزعة ظهرت تجليات لها فى كل مراحل تطور علم الاجتماع. فلندكر هنا فقط الدراوينة الاجتماعية التى انتشرت فى القرن التاسع عشر، أو أطروحة العالم الايطالى لومبروزو (LUMBROSO) الذى بذل مجهودا لكشف «السمات البيولوجية التى يتسم بها المجرم بالولادة».

أذكر أيضا انزلاقا متنوعا آخر تماما، وهو المبالغة فى استخدام الأدوات الرياضية فى علم الاجتماع. وفى ذهني هنا بالأخص انتشار الحديث حول «رياضيات الفوضى». فهذه النظريات تخص مجال تحكم المتغيرات الرياضية غير المستديمة باستحالة توقع شكل سيرورتها. سوف أعود إلى هذا الموضوع الهام فيما بعد. بشكل عام لايعد استخدام الرياضيات فى علم الاقتصاد إبداعا حديثا إذ ترجع نشأة هذا المنهج الى أعمال ولراس (WALRAS) فى القرن التاسع عشر. إلا أن لا ولراس ولا الاقتصاديين الرياضيين الذين تلوه الى اليوم استطاعوا أن يشتبوا أطروحاتهم الرئيسية الا وهى أولا أن آليات السوق تحقق «التضبيب» من تلقاء نفسها دون أن تتدخل قوى خارجة عن منطقها، وثانيا أن هذا التضبيب المزعوم

بحقق الأمثل اجتماعياً، فقامت هذه المجهودات - ولانزلاق - على فرضيات لا علاقة لها بواقع المجتمع القائم بالفعل (ومن هنا بالاساس فرضية أن المجتمع لا يعدو كونه «تجمع أفراد») وبالتالي كان يمكن من أول وهلة توقع عجزها عن إثبات أطروحاتها؛ ولكن لم يمنع ذلك استمرار السير في هذا المأزق، وإخفاء فقر المنهج من خلال اللجوء إلى مزيد من التعقيد في الشكيلة الرياضية. وقد أوضح عالم الرياضة الإيطالي جيورجو اسرائيل (GIORGIO ISRAEL) ان مسا يتخفى وراء هذه الثمرينات المدرسية ليس إلا تجلياً للأحكام السابقة المهيمنة أيديولوجياً. وبالرغم من أن هذا المنهج لم يأت بأى ثمار مفيدة أو غير مفيدة تذكر، إلا أن الاقتصاديين المنتمين الى هذه المدرسة، هم الذين يحصلون جوائز نوبل عاماً بعد عام!

أعتقد أن الانزلاق الأكبر خطورة هو الانزلاق «الثقافى». أقصد بالثقافية تلك النظرة التي تذهب إلى أن الثقافة عنصر قائم على خصوصيات خاصة بكل «حضارة» وأنها خصوصيات ثابتة عبر التاريخ. ومن هذا المنظور تصبح الثقافات بمثابة عقائد دينية مجمدة لا تخضع للتطور ولا تكيف مع التغيير التاريخي. أعتقد أن الأفكار الثقافية كانت من بين تلك النتائج المؤلمة التي تربت على عجز حركة ٦٨ فى طرح بدیل حقیقی للرأسمالية السائدة فألهم سحاء حركة ٦٨ فكرة احترام الخصوصية. وبالتالي أعلنت «مساواة جميع الثقافات من حيث قيمتها الاخلاقية فالتاريخية». أعتقد أن هذه الفكرة الكريمة لامتعى لها، بالرغم من أنها نابعة عن رفض المركزية الأوروبية السائدة - وهو رفض صحى. فالفكرة المذكورة هنا ليست على قدر التحدى التاريخى الحقيقى، فهى بمثابة إجابة مغلوطة على تساؤل مشروع وسليم. وكان المفكر المكسيكى ألنش قد بنى سمعته على استغلال هذه الفكرة الكريمة والفارغة فى آن. بيد أن الثقافية تظل - بسبب طابعها المتناقض تماماً مع عبر التاريخ أى طابعها الاخلاقى غير العلمى - عقبة فى سبيل تبلور إجابة ديمقراطية ذات مضمون اجتماعى تقدمى فى مواجهة التحليلات الحقيقية التي تتعرض لها المجتمعات الحديثة.

أقول إذن، إن جميع النواقص والانزلاقات المذكورة هنا تدفع الفكر الاجتماعى فى اتجاه واحد ألا وهو التكيف مع مقتضيات سيادة الاقتصاد السياسى الليبرالى الخاص بمرحلتنا. ففى مقابل الادعاء لقوانين السوق والمساهمة فى هجوم القوضوية اليمينية المعادية للدولة من حيث المبدأ، تغذى مذاهب ما بعد الحداثة وهما وتعد احتمال التوصل إلى مجتمع قائم على الوفاق العام والمتحرر من الصراع الايديولوجى. فليس من الغريب أن عددا من مفكرى ما بعد الحداثة قد أعلنوا «نهاية الايديولوجيات»، بل أحيانا نهاية التاريخ!». أعتقد أن هذه الأطروحات الساذجة لا تقنع عدا من كان مقتنعا من البداية، وأشار هنا حكم الفيلسوف اليونانى كستورايديس الذى يرى فى مثل هذه الافكار «تصاعد التفاهة، فهى تبدولى وسائل أيديولوجية وخصبة وظيفتها خدمة إدارة الأزمة، لاغير. فهذه الافكار لا تطرح لنفسها تساؤلات حول الرأسمالية، فتقبل وجودها بصفتها أمراً واقعا دون فتح النقاش حول حاضرها ومستقبلها. فالرأسمالية هنا معقاة مما هو واجب مفروض على كل نمط مجتمعى مهما كان، ألا وهو أن يتمتع بشريعية. لذلك فإن التمسك بهذا الموقف النظرى لا يتحمل الاختيار على أرضية الواقع الاجتماعى. لذلك نواجه هذه الازدواجية الغريبة ظاهرياً ألا وهى تمايز قبول مقتضيات تحكم السوق من جانب ورفض مشروعية النظام القائم عليها من الجانب الآخر. علماً بأن الرفض يظل - فى هذه الظروف - لفظياً وقائماً على اوهام تغذى التقوقع على الجماعات الاثنية والدينية وغيرها - كتمويض للمعجز على أرضية الواقع والعمل - وكذلك على انتشار اللاعقلانية الممثلة فى ظاهرة «الطوائف»، وتساعد العنف العاجز بأشكاله الفردية (الجريمة) والجماعية المتعصبة.

وتحاول الايديولوجيات السائدة أن تبرئ ذمتها بالقول أن هذه «الانحرافات» ليست إلا ظواهر «تلوث» مؤقتة يفترض انها ستلتشى بقدر ما يتربس نمط الليبرالية. فيقال - على سبيل المثال - إن الشوفينيات فى شرق أوروبا ناتج مؤقت «للمصعوبات» (المؤقتة هى الاخرى) التي تصطبغ بها مجتمعات هذه المنطقة فى انتقالها نحو

الرفاهية الليبرالية» (وهي لن تأتى فى ظل سيادة نظام لايد أن يكون جميعا فى الظروف الموضوعية المحاطة إقليميا وعالميا). ولاشك أن مثل هذه الادعاءات السطحية لاتتجاهل من الاصل مبادئ التحليل العلمى فقط، بل لاتعمل حسابا للواقع القائم بالفعل. إذ أن القومية الحازمة فى آسيا الشرقية مثلا تلازم هناك تسجيل النمو الرأسمالى وليست ناتج «أزمته».

لعمدة أمثلة عديدة عن التناقضات التى يفرضها غياب الموافقة بين القول النظرى والايديولوجى من جانب وتطور الامور على أرضية الواقع الاجتماعى من الجانب الآخر وتكاد هذه التناقضات لاتنمى.

فالوسائل الموظفة من طرف ايديولوجيا ما بعد الحداثة لتبرئة نفسها من المسئولية تفصل فى بعض الاحيان إلى حدود الضحك. على سبيل المثال قال ليوتار (Lyotard) - فى محاولته تبرير مشروعية وفعالية التفوق على الجماعات «الأصلية» - إن الناس يجدون فى هذا التفوق وسيلة لحماية أنفسهم من استبداد فكرة التحرر!! هنا حل التلاعب مع الكلمات محل المنهج العلمى. بيد أن ما يكمن وراء هذا التلاعب إنما هو محاولة فصل مفهوم العقلانية عن مفهوم التحرر، الأمر الذى يفتح الباب أمام الرجعية المخاذية أصلا لفكرة التحرر والتقدم.

أعتقد أن هذه التطورات تعرض النظرية الاجتماعية لخطر قاتل، إذ أنها تعادى من الاصل فكرة إعادة بناء هيكل نظرى متماسك، وهو تعريف المنهج العلمى لا أدعو أنا هنا إلى التمسك بالنظريات التى تكونت فأنشئت فى الأزمنة الماضية. فلا يجب أن التطور قد تخطى فعلا كثيرا من فرضياتها، على سبيل المثال أيمكن أن يقتنع أحد اليوم بفكرة فلسفة التنوير أن التعليم فى حد ذاته من شأنه أن يحقق قورا مجتمعا عقلانيا تسود فيه العدالة والسعادة. اليوم ستبدو لنا هذه الفكرة ساذجة، ولكن هل يستنتج من ذلك أن الحقيقة الموضوعية لا وجود لها وبالتالي أن العدول عن البحث عنها مطلوب؟ أيمكن أن نعبر - بناء على مبدأ النسبية - أن جميع النظريات هى بنايات فكرية بحتة لا علاقة لها بالواقع الموضوعى وبالتالي إنها «متساوية» من حيث

المبدأ؟ أى - كما قيل - هل من الممكن أن نعتبر أن نظرية الكوتا فى علم الفيزيا الحديث وقصص الخلق التى تتواجد فى تراث جميع الشعوب هى «حقائق موضوعية على قدم المساواة» لان ثقات معينة من الناس يؤمنون أو آمنوا بها - هنا علماء الفيزيا المعاصرون وهذا الشعب أو غيره فى الماضى أو فى الحاضر؟

أعتقد أن محاولة التخلص من القلق العلمى غير مرغوب فيها، بل هى عملية فاشلة لا محالة فى نهاية المطاف. أعتقد إذن أن محاولة فهم التاريخ وتفسيره تتطلب دائما ربط الاجزاء فى كل متماسك، وبالتالي اكتشاف المنطق الذى يحكم الكل. قطعاً تظل هذه العملية معقدة ومعرضة للخطأ، وغير معصومة منه.

أعود اذن إلى المقولة التى انطلقت منها والتى مفادها أن وضع الفكر الاجتماعى يختلف تماما عما هو عليه فى مجال علوم الطبيعة. ففى مجال الفكر الاجتماعى ينبغى وضع السلوك العلمى فى تناول الدراسة فى خدمة أهداف اجتماعية صريحة بوعى، وأن يكون المشروع المجتمعى المطروح واقعيا، علما بأن المعرفة العلمية - بالرغم من نسبتها وطابعها القابل للمراجعة والتطوير - تظل المرجعية الأخيرة لاختبار معايير الواقعية المطلوبة. كما يجب أن يكون المضمون القيمى للمشروع صريحا - فليكن البديل = وهو الداروينية الاجتماعية - غير مقبول أخلاقيا فقط، بل هو أيضا دون اساس علمى.

وفى هذا السياق يجب أن نرتضى التعرض لخطر الخطأ المحايث لمفهوم الحرية وممارستها، الامر الذى يتطلب بدوره تجنب الفلسفات الغائية التى تجعل التاريخ مسيرة مرسومة مسبقا لامحالة، فتختلط بين المحتمل والممكن واليقين. فليس هناك أى أساس علمى لمثل هذه الفلسفات، بالرغم من طابعها المسكن للروح، الذى يجعلها جذابة.

استنتج من ذلك أن نقد التجليات التاريخية الكبرى لمشروعات التحرر مطلوب فى كل لحظة، ولا أستغنى من هذه العملية خطاب التنوير وخطابات الماركسية - بما فيها طبعاً أشكالها المتبدلة. أعتقد أن التاريخ قد أثبت أن ما نسميه «قوانين المجتمع» لاتخضع لتحديد

ولكنى أود أن ألقت النظر هنا إلى ملاحظة في غاية الأهمية ألا وهي أن هذا النوع من التطور غير المتوقع الناتج عن تحديد قاصر، وبالتالي عن طابع الخيارات المقررة بين بدائل مختلفة وهي خيارات تفرض نفسها عند تقاطع الطرق (أى فى مراحل احداث الأزمات).

انما هو تطور يختلف من حيث الكيف عن التطور غير المتوقع هو الآخر الذى نجده فى رياضيات الفوضى المذكورة اعلاه. لعل شكل التتابع غير المستديمة المعتبرة فى هذه الرياضيات يحكم بالفعل بعض الظواهر الاجتماعية الجزئية (المضاربة فى السوق على سبيل المثال) كما يحكم بعض ظواهر الطبيعة (مثل التغيرات الفجائية فى الأحوال الجوية)، إلا أنه لا يحكم بالمرّة تطورات المجمع.

رائد. أقصد هنا أن الأسباب العديدة التى تعمل فى المجالات المختلفة للحياة الاجتماعية - مجال الاقتصاد ومجال السياسة ومجال الثقافة... الخ - تكمل بعضها البعض بحيث إن ما هو ضرورى اقتصاديا هو أيضا ضرورى سياسيا وثقافيا. فهذه القوانين تتسم بأنها نتائج «تحديد قاصر» بمعنى أن التناقض المحتمل بين السببية التى تعمل فى مجال والسببية التى تعمل فى مجال آخر يمكن أن يجد حولا عديدة ومتباينة. ويقوم التمييز بين المحتمل واليقين على مفهوم التحديد القاصر المقترح هنا.

لذلك يحفل التاريخ الحقيقى بما يبدو من بعد على أنه «مفاجآت»، بعضها تبشر بالخير والاخرى بالشر. أى يحفل بتلك الحوادث الكبرى التى لم يتوقعها أحد، بالرغم من أنها تجد تفسيراً منطقياً من بعد حدوثها.





الحداثة : استمرارية أم انفصال ؟

غراء مهنا*

جدل الحداثة وما بعد الحداثة...

أثار موضوع الحداثة وما زال يثير جدلاً شديداً بين أنصارها وخصومها. ففي حين يرى البعض أنها سبب التقدم العلمي والسياسي والاجتماعي الذي شهده الغرب، يرى البعض الآخر أنها انفصال عن التراث ومضادة للقيم.

فما هي الحداثة؟ إن أبرز صفات الحداثة هو عدم القدرة على تعريفها، حتى الحداثيين أنفسهم فشلوا في تحديد مفهوم محدد لها وعرفوا الحداثة بعد الجهد بالحداثة^(١).

إن مصطلح الحداثة بدأ أولاً في فن العمارة منذ عام ١٩٤٥ حيث كانت تعني الخروج عن كل ما هو نمطي ومألوف وبدأت رؤية ثورية تعيد صياغة العمارة باعتبارها نشاطاً فنياً وإنسانياً بلا قيود، يتمتع بحرية تامة. إن كلمات مثل moderne (حديث) modernité (حداثة) modernisme (عصرية) لا تحمل نفس المعنى ولا ترتبط بأفكار ثابتة أو مغلقة. إن كلمة mod- ermité وهو اسم يطلق على كل ما هو حديث أو moderne ظهرت عند Balzac عام ١٩٢٣ وكلمة modernisme بمعنى ميل، مبالغ فيه غالباً، لكل ما هو حديث ظهرت عند Huysmans في «صالون عام

١٨٧٩»، في حين أن الصفة moderne أقدم منهما كثيراً وقد تعرض Hans Robert لتاريخها فكتب: «إن كلمة modernus تظهر في اللغة اللاتينية في آخر القرن الخامس وتأتي من كلمة modo (الآن - مؤخراً - حالا) ولذلك فإن كلمة modernus تعني ما هو موجود - حالي أو معاصر وليس ما هو حديث»^(٢).

ما هي الحداثة؟ إن الإجابة عن هذا السؤال نجدها في العلاقة بين الذاكرة كتراث حي وكمصدر لغذاء العقل. ينبغي أن نعرش كما يقول Octaviopaz على حداثة بلا تاريخ، الوحيدة الجديرة بالاهتمام في حقيقة الأمر كما يقول Antoine Compagnon الذي يضيف «إن الحداثة كمرادف لكلمة الأصالة، هي رمز لتحرير طال انتظاره ولا يمكن معاشتها إلا بوضع الذاكرة في مكانها الصحيح تماماً كنهر فاضت مياهه أو غير مجراه، لذلك فإن علاقتنا بالماضي يجب أن تمر بأختبار نقدي لحاضرنا ولا سنظل غير قادرين على الحصول على الإجابات للأسئلة المختلفة والمتداخلة والغامضة أحياناً لنهاية هذا القرن.

ويحدد Antoine Compagnon في كتابه المتناقضات الظاهرية الخمسة للحداثة (Les cinq par-adoxes de la modernité) فيقول إنها:

(*) استاذة بقسم اللغة الفرنسية - جامعة القاهرة.

- خرافة الجديد أو التشاؤم من الجديد.

- ديانة المستقبل

- المادة النظرية الغريبة أو المستهجنة

- المناداة بثقافة الجماهير

- الميل إلى التصلب أو الإنكار والرفض.

كل واحدة من هذه المتناقضات الخمسة لجماليات الجديد تتعلق بلحظة هامة في التقليد الحديث وهي لحظة أزمة: الأزمة الأولى كانت عام ١٨٦٣، عام ظهور لوحة Déjeuner sur l'herbe أو الغداء على العشب والـ Olympia لمانيه (Manet) والأزمة الثانية عام ١٩١٣ وهي فترة ظهور الكولاج Collages والـ Calligrammes والـ Braque و Picasso والـ Apollinaire والـ Ready-mades Duchamp والبحث عن الزمن الضائع لـ Proust والأزمة الثالثة عام ١٩٢٤ مع ظهور منشور السيريالية. والحرب الباردة عام ١٩٦٨ هي الأزمة الرابعة، أما الثمانينيات فتمثل الأزمة الخامسة والأخيرة لما بعد الحداثة وهي ليست فرنسية وإن كان الفرنسيون هم الذين اخترعوا الحداثة.

إن الحداثة في فرنسا تعني تلك التي بدأت مع Baudelaire و Nietzsche وتشمل إذاً على العدمية nihilisme. ويبدو أن Courbet و Manet هما أوائل الحداثيين في الفن ومؤسسا هذا التقليد الجديد يليهما التأثيريون والرمزيون مثل Cézanne ثم التكعيبيون والسرياليون، أما في الأدب والشعر فقد يكون Baude- laire و Rimbaud ثم Flaubert و Mallarmé هم أوائل الحداثيين.

ويقترح Clément Greenberg، الناقد الأمريكي الأكثر أهمية منذ الحرب العالمية الثانية، نظرية عامة للحداثة فيكتب: «إن جوهر الحداثة هو استخلام الأساليب الخاصة لنظام ما لنقد النظام نفسه، وليس ذلك بهدف التخريب أو التدمير ولكن لإخراجه بطريقة أعمق في مجال صلاحيته الخاص».

وهكذا يجعل Greenberg من النقد الذاتي أساساً للفرن الحديث بمعنى أن التصوير يصبح بداية من منتصف القرن الـ ١٩ نقداً للتصوير ويحدد بنفسه حدود لنته الخاصة.

ونرجع لسؤالنا الأساسي: ما هي الحداثة؟ هل المعاصرة هي الحداثة وما الفرق بينهما؟ هل المعاصرة هي نقض للأصالة؟ هل الحداثة استمرارية أم انفصال؟ وقبل الرد على هذه الأسئلة سأتوقف قليلاً عند الحداثة الأدبية، والشعرية بصفة خاصة عند الحداثيين الفرنسيين دون غيرهم ثم سأحاول تعريف ما بعد الحداثة.

كل من الأدب والفن نشاط اجتماعي، فالعمل الإبداعي لا ينعزل عن البيئة المحيطة به سواء كانت دينية، سياسية، ثقافية، اقتصادية أو فنية، أي نشاط لا ينفصل عن مجموعة من المؤسسات والعقليات والأيدولوجيات والمعارف والسلوكيات الاجتماعية.

والأدب بصفة خاصة نتاج اجتماعي وسلوك الكتاب وأعمالهم تبدو غامضة ومتناقضة: تدعيم أو تحطيم النظام القائم، الانفتاح على مساحة من الحرية الرمزية حيث يتشكل المكبوت الاجتماعي، تذكير بالأصل والتراث والأجداد، والتنبؤ بمستقبل مأسوي أو مشرق، تشييد مكان آخر تتحقق فيه الرغبات والأحلام. فالفرن (والأدب نوع من الفن) كما يقول أندريه مالرو: «هو ما يحب التاريخ أن يكونه» والشعر هو مكان الحداثة في الأدب أكثر من النثر وهو يتصف بالبعد التدريجي عبر الاشكال التقليدية. ولقد حدث في منتصف القرن الـ ١٩ تغيير كبير في الشعر فكان Baudelaire يعمد في آخر قصيدته "Salon de 1845" مجيء الجديد Ezra Pound : l'avènement du neuf. و Rimbaud على ذلك قائلاً: "Make it new!" يؤكد Rimbaud على ذلك قائلاً:

«يجب أن تكون حديثين على الإطلاق» Il Faut être absolument moderne ويعتبر Baudelaire أبا الحداثيين وهو أول واضع لنظريات هذه الحداثة الشعرية، فيطلق مفهوم الحداثة قائلاً: «إن الحداثة هي الوقتي والمباور والمحتمل أو الممكن أي نصف الفن والنصف الآخر هو الخلود، هو الثابت الذي لا يتغير». إن القاعدة الشعرية الوحيدة هي القدرة على الإمساك بال لحظة في حقيقتها، فالشاعر منتج وتاج للعالم الذي يحيط به في آن واحد فهو يخترع العالم ويعيد اكتشافه والشعر لا يخضع لقواعد أو مشاعر مخلدة ولكنه يتوجه للماضى ليمهد للمستقبل ويصبح نبوءة. إن الهدف منه هو تغيير

العالم وتغيير الذات وتغيير الآخرين. وفي آخر قصيدة من ديوان أزهار الشر *Les Fleurs du Mal* وهي قصيدة Voyage (السفر) نقرأ هذه العبارة:

Au fond de l'Inconnu pour Trouver du nouveau!

في أعماق المجهول لنشر على الجديد!
ولكن الجديد بالنسبة لـ Rimbaud يختلف اختلافاً بيناً عن بودليير فهو بالنسبة لهذا الأخير مرتبط باليأس، بالـ Spleen بالمزاج السوداوي والاكتئاب والقلق والحزن، تلك الأشياء التي تجعل الشاعر يهرب من الواقع الكره في حين أنه عند Rimbaud مرتبط بمهمة الشاعر والتقدم.

فكلمة حديث عند Rimbaud تنطلق كرفض لما هو قديم وتكرر عدة مرات في قصائده فيقول في رسالة المتنبئ *Lettre de Voyant* (مايو ١٨٧١): إن اختراعات المجهول تتطلب أشكالاً جديدة وبطال راميو الشاعر الحديث أن يأتي بالجديد شكلاً ومضموناً. وفي الـ *L'illuminations*، وهي عواصف متفجرة من الهذيان والتخيلات يقصف راميو بالعالم وباللغات ويحطم العمل الأدبي نفسه ويحاول خلق لغة جديدة:

«حاولت أن أخترع وروداً جديدة، نجوماً جديدة، لحماً جديداً، لغات جديدة (Adieu) ولكي يهيل لهذه اللغة الجديدة، على الشاعر أن يعيد النظر في الكلمات فهو لا يستطيع خلق عالم جديد بكلمات قديمة مستهلكة، فقدت معانيها لذلك يلجأ أحياناً إلى نحت كلمات جديدة أو إعطاء معان جديدة لكلمات قديمة ويعيد تشكيل الكلمات. ولكن تجربة راميو تفشل وتنتهي بالصمت. إن صمت راميو بعد ٢٩ عاماً من عمره هو أسطورة الفن الحديث. أما Mallarmé فيمتترف أن أعماله هي «طريق مسدود» وأن انعزاله انعزال مطلق ويكامل إرادته. ومثل ما فعل راميو، ولكن بطريقة مختلفة، قاد Mallarmé أعماله إلى النقطة التي تحطم فيها نفسها وتعلن نهاية كل شعر.

إن الشاعر بهذا التحطيم والتعقيم يهرب من حقيقة مؤلمة وواقع بشع منذ منتصف القرن التاسع عشر، فيكتب Mallarmé: «إن تصرف الشاعر في زمن كهذا

يبدو فيه مضرراً أمام المجتمع وينحى جانباً جميع الوسائل الفاسدة التي قد تتوافر له. ولكن هذا الهروب أمام الواقع الاجتماعي المعاصر لا يكفي. إن الغموض المتزايد للشعر الحديث يجعله نوعاً من التدهور والسلبية. فإن نفس الطريق قد يقود الحركة الشعرية إما إلى الحقيقة أو إلى الفناء. ولا يجب الخلط بين الغموض والحداثة كما لا يجب على الشاعر أن يقبل الفشل بل عليه استكمال طريقه القدرى عليه أن يكون - كما يقول Henri Michaux: «عبارة تحاول أن تتقدم بنفس سرعة الفكرة».

منذ أن أجلس Rimbaud الجمال على ركبتيه والشاعر لا يحاول أن يبحث ويجد هذا الجمال بل هو في بحث دائم عن القيم. وعلى الشاعر الحديث أن يعي تماماً ليس فقط الكلمات ولكن العالم أيضاً والإنسان ويجب أن يتذكر دائماً «أنه إذا كانت القصيدة مصنوعة من كلمات، فالكلمات ليست فقط مصنوعة من الحروف *Lettres* ولكن أيضاً من الكائن الحي *l'être*، كما يقول G.E. Clancier. وبينما نحن مشغولون في إيجاد تعريف للحداثة ظهر تيار فكري يشن هجوماً عليها وعلى مفاهيمها ويسمى ما بعد الحداثة.

وهو يعتقد أن الحداثة انتهت بعد فشلها في تحقيق وعدها، ويحاول في نفس الوقت التبشير بقيم جديدة تقوم على أساس الانفتاح الفكري المضاد لفكر الحداثة الجامدة، وليست هناك نظرية عامة لما بعد الحداثة لأنها هي نفسها ضد صياغة النظريات العامة. فما هي إذن؟ هل هي استكمال للحداثة أم رفض لها؟ وإذا كنا قد أعطينا الجنسية الفرنسية للحداثة فإننا نعطي الجنسية الأمريكية لما بعد الحداثة: فبعد عام ١٩٤٥ انتقل سوق الفن من العالم القديم إلى العالم الحديث، من باريس إلى نيويورك كمركز حتمي لتطور الفن الحديث عن طريق الحركة التعبيرية المجردة ثم الـ pop art عام ١٩٦٠، ثم غزت ما بعد الحداثة في الثمانينيات الأدب والفنون والموسيقى. إنه مما لاشك فيه أن ما بعد الحداثة حركة ضد الحداثة. وإذا كان الحديث هو المعاصر والحالي، فما يعني إذن هذه البادئة "post"؟ ألا يبدو الأمر متناقضاً؟ ما هو هذا الـ post «بعد» إذا كانت

الحدثية هي التجديد المستمر وإذا كانت هي حركة الزمن نفسه؟ كيف يمكن للحاضر أن ينفي صفة الحاضر؟

في الواقع، إذا كانت الحدثية أمراً معقداً فما بعد الحدثية أكثر تعقيداً. ويشير Antoine Compagnon في كتابه الذي أشرنا إليه من قبل إلى هذا التعريف لما بعد الحدثية المأخوذ من قاموس أمريكي حديث هو: «حركة أو أسلوب يتصف برفض حدثية القرن العشرين وتمثل في أعمال تتضمن تنوعاً للأساليب والتقنيات التاريخية والكلاسيكية». ويؤكد Compagnon أن المؤرخ Arnold Toynbee أدخل صفة الـ post-moderne في بداية الخمسينيات كمرادف لكل ما هو متدهور ولا معقول وفوضوي وللإشارة للحقبة الأخيرة من الزمن الحديث وتاريخ الغرب، أي الانحطاط الأوربي في الربع الأخير من القرن الـ ١٩ الذي أكلته الحروب العالمية.

ثم ظهرت هذه الصفة مرة أخرى في الستينيات بمعنى تحقير péjoratif عند النقاد الأمريكيين أمثال Irving Howe في سلسلة من المقالات جمعت بعد ذلك تحت اسم The Decline of the New وأصبحت ما بعد الحدثية أيديولوجية لمجتمع استهلاكي. إنها شيء جديد بالمقارنة بالحدثية وإذا فتحنا قاموساً للغة الفرنسية (Petit Larousse) أو الإنجليزية نجد كلمة ما بعد الحدثية post-modernisme مخصصة غالباً للطابع المعماري الذي يختلف عن المعمار الحديث.

إذا كانت أحلام الحدثية قد ظهرت بعد الحرب العالمية الأولى والثورة الروسية وفرضت نفسها مع حلم إعادة بناء أوروبا على أسس جديدة كنوع من التغيير الاجتماعي، فما هو حلم ما بعد الحدثية؟ هل ما بعد الحدثية أكثر حدثية من الحدثية؟ هل هي ضد الحدثية أم استكمال لها أي «بعدها»؟ هل هي قمة الحدثية أم رفض لها؟

إن البائدة أو الـ post : préfixe = بعد، تعني الانفصال، هل يعني إذن الانفصال عن الحدثية قمة الحدثية؟ كيف يمكن تعريف الحديث والفرقة بينه وبين

الجديد أو الـ néo الذي يعني المرجعي أو الـ zétro؟ إن الجديد الحقيقي يجب أن يكون تجديدياً ونهضة وتقدماً. ما بعد الحدثية هو نوع من التجاوز للحدثية، وخروج عنها وعبور لها. فما بعد الحدثية ليست أزمة من الأزمات التي ظهرت في تاريخ الحدثية، وليست ثورة للحدثية على نفسها ولكنها نوع من الوعي. إن «المشروع الحديث» لم ولن ينتهي. هي نوع مختلف من التفكير في العلاقة بين التراث والتجديد بين التقليدي والمتغير.

إن ما بعد الحدثية في الواقع هو استكمال للحدثية برفضها وبالاتصال عنها كثقافة قائمة. قد تكون ما بعد الحدثية أزمة حقيقية للوعي التاريخي في العالم المعاصر، أزمة شرعية المثاليات وقد تكون مجيئاً متأخراً للحدثية الحقيقية.

قد تكون الحدثية فترة انتقالية أو هي لحظة لا يمكن إدراكها أو هي المتغير وغير الثابت ولكن يبقى سؤال هام: هل هما استمرارية أم انفصال؟ هل كل جديد يعني بالضرورة رفضه للتقديم وهل يعني وجود تغيير حتمي؟ وهذا التغيير هل هو بالضرورة إلى الأفضل؟

يقول سارتر: «في مجتمعنا المتحركة يعطى التخلف أحياناً دفعة للأمام» (الكلمات، ١٩٦٤) إن البحث عن جديد هو خاصية الفن الحديث لذلك كانت السريالية مثلاً، منذ حداثها Breton كنوع من الفكر في غياب أي متابعة للعقل، نوعاً من الحدثية. ويرفض Arogon كون السريالية استكمالاً وتطوراً لما سبق في حين يحاول البعض أن يجد لها أصولاً ويربطها بالماضي. وكثير من الفنانين ارتبط اسمهم بالسريالية في حين أن أعمالهم ما هي في الواقع إلا استكمال للحركة الرمزية في آخر القرن الماضي مثل Dali و Delvaux و Cherico وغيرهم. وكتاب الرواية الجديدة الـ Nouveau Roman أمثال Nathalie Sarraute و Robbe Grillet و Mmrguerite Duras يكتبون الآن سيرتهم الذاتية ويؤكدون أن لا شيء قد تغير!

إن الاعتقاد السائد هو أن الحديث هو ما انفصل عن القديم أو التقليدي، والتقليدي هو الذي يقام التحديث ولكن قد يكون القديم والتقليدي هما قمة الحدثية لذلك

منحاول تفسير المصطلحين:

إن الجمع بين كلمتي تقليدي وحديث يبدو أنه جمع بين ضدّين أو تحالف بين كلمتين متعارضتين فما الفرق بينهما؟

إن التقليدي هو نقل نموذج أو معتقد من جيل إلى آخر ومن قرن إلى آخر، وهو نوع من الإخلاص للأصل لذلك فإن الحديث عن «تقليد حديث» قد يبدو غريباً وذلك لأن التقليدي تصنعه مجموعة من الانفصالات ولكنها تبدو كبدائيات وخلق لاصول.

إن كل جيل يفصل عن الماضي فإن هذا الانفصال نفسه يكون تقليداً. ويشير Octaviopaz في point de convergence (نقطة تطابق) إلى أن التقليد الحديث هو تقليد ضد نفسه. وهذا التناقض يشير إلى طبيعة الحداثة المتناقضة في ذاتها. فهي تؤكد وتنفى في الوقت نفسه فتشير إلى حياة الفن وموته، إلى عظمته وتدموره. إن الجمع بين المتناقضين يكشف عن الحديث كنوع من نفى التقليدي كما يقول A. Compagnon. ويبدو التعبير الإنجليزي The Modern Tradition وهو عكس The Classical Tradition أقل تناقضاً فهو يشير إلى فترة تاريخية تبدأ منتصف القرن الـ ١٩.

وفي الواقع إن عبارتي كلاسيكي وتقليدي تتفقان في حين أن الحديث يبدو كأنه خيانة للتقليدي ورفض لذاته. والحديث يخلف عن القديم ancien أو antique أى عن الماضي، أى الحاضر في مقابل الماضي. فهل يمكن اعتبار القدماء في وضع أدنى من المحدثين باعتبارهم أكثر بدائية في حين أن الحديث يعني التقدم، تقدم المجتمع والعلوم والتكنولوجيا إلى آخره؟ بالطبع لا. فللقدماء أهميتهم وثقلهم وجمالياتهم في الأدب والفن والشعر والموسيقى.

إن الحداثة تقول انطلق كما شئت وعبر عن نفسك واترك كل ما هو مقدس أو نمطي للبحث عن عالم جديد بعيد عن أى تقليد لما سبق. ولكن الحداثة ليست المعاصرة أى أنها ليست تعبيراً عن الزمن الحاضر فقط بل إنها امتدت لتصل إلى التراث والشعر القديم فيرى الشاعر والناقد السوري محيي الدين اللاذقاني في كتابه «آباء الحداثة» أن الحلاج هو الأب الحقيقي لقصيدته النثر

العربية. في حين يؤكد الفيثاني أن هناك شعراً جاهلياً حداثياً، وأدوار الخراط يعتقد أن أبا نواس يظل شاعراً حداثياً لأن شعره تجاوز معاناة الخبرة المباشرة إلى سؤال ما وراء الواقع، إلى مشارف الصوفية كما في حالة الحلاج مثلاً، ويضيف الخراط أن شيخ الحداثة العربية هو أبو العلاء المعري للسبب نفسه. وهؤلاء هم آباء الحداثة الإنسانية جميعها.

وعند Rimbaud تصطدم الحداثة بالتراث وتعيد تشكيله بالخيال وخطط الأساليب المعمارية فلقد حاول Rimbaud استخدام جميع المتناقضات المحتملة لمفهوم الحداثة ويرفض أدونيس كل علاقة بالماضي فيقول: الإنسان عندنا ملجوم بالماضي، نعلمه أن يكسر اللجام ويجمع، نعلمه أنه ليس حزمة من الأفكار والمصنفات والأوقات يسمونها تراثاً.

ويضيف أدونيس: «ليس التراث مركزاً لنا. ليس نيعاً وليس دائرة تحيط بنا. حضوننا الإنساني هو المركز والنبع».

ويستطرد قائلاً: مانريده، مانهدف إليه شيء آخر أيها السادة إننا نخطئ ماكنتموه، ماورثتموه. نهدهم ايضاً.

تشتمل الحداثة إذن على مجموعة كبيرة من المتناقضات: القديم / الحديث، الحاضر / الماضي، اليسار / اليمين، التقدم الرجعة ويصعب على القارئ أو المثقف العادي أن يفهم الفكر الحداثي الجديد وما به من متناقضات. فالحداثة أضاعبت أحياناً النص وأضاعبت المعنى. الحداثة هدمت الماضي دون وجود بديل. الحداثة أصبحت تعنى القموض والإبهام. الحداثة لم تعد لإثراء النص ولكن لتدميره. الحداثة أصبحت نفيّاً مستمراً.. فالحداثيون كما يقول عبد العزيز حمودة: «وقفوا طويلاً أمام مراياهم المحدبة إلى أن صدقوا أن حجم إنجازاتهم المبالغ فيها حجم حقيقي، بينما يتفق نقاد الحداثة الغربية على أننا لو خلدنا الحداثة من الصخب والضجيج ونفحة التعالي والمبالغة فلن يبقى منها الكثير» (الوفد ١٩ مارس ١٩٨٠).

إن الفن والإبداع عموماً تمرد دائم ومغامرة جديدة.. مغامرة الجليد الكبرى كقيمة أساسية للعصر. إن الإيمان بالتقدم هو إيمان بالجديد، فالجديد هو جعل التقدم

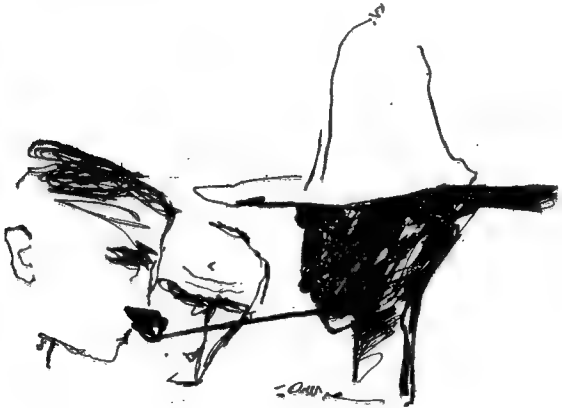
ممكناً، ولكن لا يجب أن نتخذ بكل ما هو جديد
فالجديد والحديث ليسا دائماً الأفضل، والجديد
والحديث ليسا دائماً انفصالاً عن الماضي؛ فمصطلح
قصيدة النثر في ادب الجذائفة وتداخل الأجناس الأدبية
وتمازجها وانصهارها بحيث يتمرد النوع الأدبي على

نفسه في ثورة، هذا التواصل ليس حديثاً، فنجد في
الأسطورة القديمة وفي الملاحم وفي أدب المقامة فكل
منهم نوع أدبي يجمع بين القصة والشعر. الجديد إذن
يمكن أن يكون استمراراً للتقديم. والحداثة ما هي إلا
تراث حي قائم بصرف النظر عن زمنه.

الهوامش

(١) عنوان مقال في جريدة الدستور بتاريخ ١٨/٢/١٩٩٨.

(٢) أرجع إلى كتاب Antoine Compagnon بعنوان Les cinq paradoxes de la modernité, Seuil, 1990, pp. 17-18.



ارتباك الذات الباحثة عن الحادثة، ما بعدها وما قبلها...

البداية ليست فقط نشاطا بعينه. تكون أيضا إطارا ذهنيا، نوعا من العمل، موقفا ووعيا. إدوارد سعيد: «بدايات». نحن لانعرف المدنية، لأن التمدن هو القدرة على ربط الأشياء. كاتب كوي، مشار إليه في «علاء الديب»، وقفة قبل المنحدر.

أمنية رشيد*

ما بعد الحادثة أو ما قبلها:

بين الأنواع الأدبية، تقدم السيرة الذاتية بلا شك لونا من الحادثة. الحادثة بمعنى معرفة الذات، مقاومة المجهول واللامعنى في إدارة الحياة، البحث عن وحدة غير تشتت الوجود اليومي. تفصح أيضا السيرة الذاتية عن وضعية الفرد في المجتمع، عن مدى سيطرته على علاقته بذاته، بالآخر وبالأشياء. فتكون بهذا المعنى مرآة للحادثة إذا كانت الحادثة شكلا من الوعي لعلاقة الإنسان بالعالم.

نجد السيرة الذاتية من خلال نصوصه التأسيسية في الكتابات المصرية الأولى تعبر عن المواجهة مع الغرب. فيغزو النموذج الغربي صورة صنع المستقبل ونرى السيرة الذاتية مع الأيام تقاوم الجهل للوصول إلى المعرفة، ومن يحى حتى تمجد العلم للإطاحة بالغيبي. وإذا استمر النوع في السرد الحديث يبحث عن العدل. وعن معنى التاريخ مع لويس عوض، لطيفة الزيات، شريف حتاتة، وغيرهم من كتاب السيرة، من خلال طرق وأشكال مختلفة، فهل نستطيع أن نقول إن التخلي عن المفهوم النهضوى الذى يستهدف بناء حياة أفضل تقوم على رفض الغيبي وعقلنة العلاقة بين الأنا والعالم، يعبر فى الكتابات الشابة، مى التلمسانى أو نورا أمين مثلا، عن

تجاوز إشكالية تحقق الفرد فى نوع من ما بعد الحادثة؟ لن يكون هذا غرض دراستي:

ما أريده من خلال قراءة بعض نصوص السيرة الذاتية المصرية، هو الإظهار، عبر مرآتها، لشكل الحادثة فى تصور كتاب السيرة. شكل أراء مضطربا، معبرا عن ذات مرتبكة ومشروع لم يكتمل. شكل أراء متارجعا بين نموذج غربي للحادثة، قاطعا مع الماضى دون العثور على الجدل الذى قد يساعد على ابتكار المستقبل - انطلاقا من أشكال أكثر ارتباطا بالواقع المحلى - واضعا الفرد بمفهومه الغربى نموذجا دون إدراك للاختلاف فى شروط الإمكان مما يؤدى إلى شرح الذات والمشروع معا. وهذا سوف يقودنى إلى السؤال الذى يطرحه هذا العدد من قضايا فكرية: هل نستطيع أن نتحدث من داخل الثقافة العربية عن حادثة وما بعد حادثة بالمعنى التى انتشرت فى الثقافات الغربية منذ السبعينيات؟

عبر قراءتى للدراسى الحادثة وما بعدها، استوقفتى المنطق الخاص لمناقشة تميل إلى المثالية ولا تأخذ فى الاعتبار الظروف التاريخية والفكرية الخاصة بكل مجتمع^(١). فإذا اقترنت الحادثة بالقطع الحاسم مع الماضى لصنع قيم وجماليات وسلوكيات جديدة، وما بعد الحادثة بقبول التجاور لأنظمة مختلفة دون اعتبار

(*) رئيسة قسم اللغة الفرنسية - كلية الآداب - جامعة القاهرة (مابقا).

وبين الفكر الغربي المستنير» (ص ٤٦)، كما يقول. ويلاحظ أيضا أن السير الذاتية الأولى، رغم رغبتها في التعبير عن الذات، كانت ترفض، طبقا للموروث العربي «التعري النفسى والمصارحة المكشوفة» (ص ٧٨). سوف نرى كيف شكلت هذه العناصر الأولية جزءا هاما من ربكة الذات كما تظهر في السير الذاتية العربية أو كما تخفى وراء القضايا المثارة.

تبدأ الربكة مع الانفصام وليس فقط بهذه الازواجية الناتجة عن ثنائية الغرب / الشرق. وقد أظهرنا فى دراسة سابقة التشكيل الأسلوبى للثنائيات التى تكون المعمار القيمى لكتاب الأيام (٤). من الثنائية الجغرافية - القرية / المدينة، مصر/فرنسا، الأزهر / الجامعة الحديثة، انتقل طه حسين إلى ثنائية الثقافة وانفصام الذات فى محاولة الربط / الفصل بين التراث العربى والعقلانية الأوروبية. فمن القرية التى كان يعيش فيها «غريبا عن الناس وغريبا عن الأشياء» (٥)، ينتقل إلى حى الأزهر حيث الروائح الكريهة والأصوات المزعجة والغلظة التى تغلف الناس والأشياء - وكم تعود كلمة غليظ فى كتاب الأيام - وعقم الدروس الخ، ثم إلى فرنسا حيث العقل والنور وتحضر النلوك.

منذ صغره وربما بسبب عاهته عانى طه حسين من الانفصال بين العقل والجسد. لايشترك فى اللعب مع الأطفال. يقول أنه عرف أغلب الألعاب: «بعقله لا بيده. وكذلك عرف أكثر ألوان اللعب دون أن يأخذ منها بحظ» (١، ص ٢٧). واستمر بعد ذلك محروما من «لذة العقل والجسم معا» (٢، ص ٢٣)، عندما كان أخوه يسهر مع أصدقائه من الشباب. نجد أيضا عند لويس عوض هذا الانفصال بين العقل والجسم، وربما يكون من سمات مثقفى هذا الجيل. يقص فى أوراق العمر كم كان يبهض «دروسا سخيفا اسمه «الأشياء»...» (وقد كنت شخصا أبغض دروس الأشياء بسبب تخلفى فى القدرة على الأشغال اليدوية» (٦).

تقص أغلب السير الذاتية وحدة الراوى مع أفكاره وتعلم الحياة من خلال الكتب. وحدة تؤلمه لكن لايد منها. يقول شكرى عياد فى العيش على الحافة، معبرا عن وحلته، أنها: «أصبحت جزءا من نظام حياتى» (٧).

للتناقضات التى قد تفصل بينها، فما هى الأشكال التى صنعتها أو استهدفتها حدثاتنا؟ وهل يعتبر التجاور عندنا ما بعد حدثائى أو ما قبل حدثائى؟ إن ما بعد الحدثاء، رغم التعريفات المختلفة والمتناقضة أحيانا التى وجدها للتعريف بالكلمة، هى فى الغالب «المنطق الثقافى للرأسمالية المتأخرة» كما يقول فريدريك جيمسون أو «الشرط العام للمعرفة فى عصر التكنولوجيا»، حسب ليونار. فهل وصلنا إلى هذه المراحل إلا تابعين اجتماعيا، ثقافيا وفكريا؟ ربما نتفق مع هابرماس الذى يشك فى صلاحية مصطلح «ما بعد الحدثاء»، إذ يرى أن الحدثاء التى استهدفتها عصر التنوير لم تكتمل بعد (٢٢). ومع ذلك لا أريد أن أتبحر فى مناقشة هذه التعريفات، بل سوف أحاول استخلاص دلالات بعض السير الذاتية التى قرأتها: فأغلب كتاب السيرة عندنا هم ممن حاولوا بفكرهم وكتاباتهم، أو بسلوكلهم وحياتهم، صنع أو تحقيق مفهوم للحدثاء. فىلى أى مدى نجحوا أم ضلوا الطريق؟ إن سؤال الحدثاء، ما قبلها وما بعدها - إن وجدت - لا ينفصل فى ثقافتنا الحديثة عن سؤال النهضة. مما يعيدنا إلى المراحل المختلفة لحركة نهضوية استهدفت فى أغلبها العقل والعلم على النموذج الغربى وفشلت فى إقامة الشروط الاجتماعية لإنضاج فكر علمى وثقافة عقلانية.

١- سؤال البدايات:

اربط سؤال النهضة فى كتابات القرن التاسع عشر، كما هو معروف، بقياس الغرب: تقدمه وتأخرنا، عقلانيته وغيبياتنا، علمه وجهلنا. وعبرت رحلات رفاعة الطهطاوى وعلى مبارك وغيرها من هذه الفجوة وهذا النقص. واستمرت هذه الثنائية - الازواجية؟ - حتى الآن، وتعبّر عنها الكثير من سير ذاتية الليبراليين من كتابنا: طه حسين، توفيق الحكيم، يحيى حقي، الخ. يلاحظ يحيى عبد الدايم فى كتابه الرائد عن الترجمة الذاتية فى الأدب العربى الحديث (٣)، أن البحث عن الذات فى الثقافة العربية الحديثة برز وتشكل مع صعود الطبقة الوسطى وعبر عن التمزق بين مقاومة الاستعمار والانهار بالنموذج الغربى، وعن القلق العميق الذى واكب هذا «الصدام الفكرى بين الفكر الشرقى الجامد

فى ركنه من الوجود يتأمل الراوى الأحداث العامة والعلاقات الخاصة، مما يشرى معرفتنا بهذه وتلك. أحداث عامة هزت البلاد، ولم يشترك فيها الراوى فى الغالب. يستاء طه حسين من سلبية طلاب الأزهر فى الدفاع عن «الأستاذ» (٢، ص ١٤٦)، لكن لم يفدنا الأيام فى معرفة موقفه الفعلى من الحدث. أما لويس عوض فقد استوعب فيما يبدو نصيحة أمه: أن «يمشى جنب الحيط» (ص ١٤٤)، رغم الحيز الهام الذى تحله الساسة فى أوراق العمر. تذكرنا السيرة بسنوات ثورة ١٩١٩ وشخصياتها الفاعلة ولحظاتها المثيرة ومظاهراتها العارمة. دخلت السياسة فى صميم تكوين الراوى، كما يقول: «كان الناس فى صباى يفترون على السياسة ويتغنون بالسياسة ويتعشون بالسياسة» (ص ١٥٦). ولكنه رغم اشتراكه فى مظاهرات ١٩١٩، يقول أنه فعل ذلك «كطالب مثالى لا يلقى أبدا بالطوب» (ص ١٤٤). نفس الشيء نستخلصه من سيرة شكرى عياد. رغم أن السياسة لا تشغل السيرة بشكل أساسى كما فى أوراق العمر، إلا أنها تصاحب جميع أحداث الحكاية وتتجلى فى بعض اللحظات الدرامية لحياة الأمة وحياة الراوى، فتشكل ربما بعدا من أبعاد «الحافة» فيما يسميه العيش على الحافة: «إننى أقف عند الحافة المرحجة بين الكلام والصمت، بين الحياة والموت. أو بين الموت والحياة» (ص ٧). فبعد وصفه لطفولة ومراهقة اتسمتا بحياة شديد وبما يسميه «فرديتى الغظبية» (ص ١١٦)، يصف حدثا أثر بلا شك على مجرى حياته.

كان ذلك فى ١٩٣٦. المكان، مدرسة شبين الكوم الثانوية. يقول الراوى: «كنا نلتقى عصر كل يوم عند مكتب البريد قرب السوق، نرتب ما سنفعله فى الصباح، وبعد أن أقوم بدورى المحدود، وتطلق المظاهرة، أذهب إلى بيتى» (ص ١١٦). لكن ذات يوم «سيطرت فيه الغوغائية» (ص ١١٧)، أحرق الطلاب معمل الطبيعة والكيمياء. ويبدو أن الراوى اشترك فى هذا الحدث رغم استنكاره له. وعندما أتى أبوه لتلبية دعوة الناظر لبعض أولياء الأمور تصرف أمام الناظر بما رآه ابنه إذلالا ومهانة - «لماذا فعل بى وينفسه ما فعله فى ذلك اليوم الأغبر؟» (ص ١١٧).

فكانت القطعة حتى موت الأب، الصمت، استحالة التواصل، الشرخ الداخلى الذى يؤلم ويعجز طرفى الخلاف: «احتجت إلى زمن طويل حتى أعود غيابه، وإلى وقت أطول حتى أتبين حقيقة مشاعرى نحوه. لم يكن الحزن لموته. إنما حزنت، وما زلت حزينا، لأنه سيقنى بالموت قبل أن أعيد إليه كبرياءه» (ص ١١٨). هل نستطيع أن نرى هنا علامة من علامات استحالة التصالح مع الذات؟

تغيب المرأة عن هذه السيرة الذاتية. أو بمعنى أصح لا توجد المرأة الجيدة، الصديقة، الزميلة.

الأم غائبة عند طه حسين، مقهورة فى أوراق العمر، متسلطة فى العيش على الحافة. يقول عنها لويس عوض بعد وصفه لغياب العدالة بين حياة أبيه المرفهة وبين القراءة واحتساء الخمر ولعب القمار وبين انشغال أمه اليومي فى أمور المعيشة وتربية الأطفال: «امرأة جاءت إلى الحياة وخرجت منها، أعطت كل ما تملك ولم تأخذ من الحياة شيئا» (ص ٨٤). مما جعله، حسب تعبيره، متجاوزا لقاسم أمين ومطالبا بـ «المساواة التامة بين الجنسين» (ص ٧٧). لكن هنا أيضا يظهر الاختلاف بين القول والتجربة المعيشية. التجربة الأولى للجنس يعيشها مع عاهرة ولا يوجد وصف لتجربة أخرى. وفى جملة، يلخص حياته الزوجية: «عاش (أخوه) فى الظل حياة هادئة فأكرمه الطبيعة فى ذريته، وعشت فى الضوء مع زوجى حياة مضطربة وحيدا وبلا عقب» (ص ١٠٦). ويستطرد مؤكدا على دور الدهن فى ملء الحياة: «فلنقل أن الطبيعة أكرمتنى فى تلامذتى وقرائى الذين شاركوا فى تغيير القيم والأفكار على أرض مصر وفى كتبى الأربعين» (ص ١٠٦). وهذا الارتباط بالكتب والتلاميذ سمة أساسية لتلك الشخصيات التى بدأت حياتها مع القرن وأمنت بالتعليم وبالحياة الذهنية إيمانا مطلقا وعوضت بهذه القيمة اضطراب الوجدان. فنجد شكرى عياد يهذى سيرته الذاتية إلى «أبناء الصلب» رزقت منهم ثلاثة. أبناء الرأس بلا عده. وبالفعل نجد القارئ المتضمن الأساسى للكتاب هو ابن الرأس هذا. فبين أب يصفه «مثاليا، محيطا» وأم سماتها «العناد والسيطرة»، عاش الراوى مع الكتب والأفكار وما يسميه

«الفرجة»: «والفرجة، مع طول الزمن، تعلمك أن تعيش مع أنكارك، مهما كانت أفكارنا ساذجة. ويصبح لك رفيق دائماً، هو نفسك، تألفه أو لا تألفه، ليس معك غيره» (ص ٥٨). تأثر هو أيضاً بكتابات قاسم أمين، لكنه لا يستطيع أن يستوعب بشكل إيجابي القوة التي اكتسبتها أمه في إدارة الحياة بعد موت أبيه: «علاقة الابن بأمه - في جيلي أنا - كانت شديدة التعقيد» (ص ١١٩). ويختفى تأثير قاسم أمين وراء أحكام صارمة ضد المرأة: «إن أبي أضاع ما له في البركة. هكذا النساء دائماً. لافهمن الصراع ضد قوى الطبيعة. ولا لذة ذلك الصراع. الصراع الوحيد الذي يعرفه هو صراع الرجل والمرأة في الفراش» (ص ٦٧). كان يرى في أمه هذا الكائن الذي كان يريد أن «يخصمه»، فجعلت كل النساء من المحرمات. ومتجاوزاً لهذه الخبرة الخاصة، يعبر بشكل واضح عن عدم إيمانه بوجود الحب في الثقافة العربية: فبين الحب الصوفي والحب العذري «وكلاهما عاش على هامش المجتمع» (ص ٢٣)، لم يعرف العرب ما يسمى بالحب. فرغم تصريحه بإنجازات العصر التي سمحت له بأن يتحدث بحرية عن الجنس، يعترف بالتالي: «أما الآن وأنا أسترجع تفاصيل حياتي فلست بقادر على الزعم بأنني نجحت في أن أكون هذه الشفافة بداخلي» (ص ٢٣). ورغم سلبية هذه التصريحات، يقترب شكراً عباد، أكثر من سابقه في كتابة السيرة الذاتية، من الحداثة الحقة التي تبقى معرفة الذات والكشف الصريح عن تناقضاتها وحدودها.

إن سيطرة الغرب فكرياً وقيمة ومثلاً أعلى واضحة في جميع سير البدايات. في الأيام تمثل نقطة التحول الأساسية كما نعرف. أما في أوراق العصر، حيث تبدو النزعة الوطنية أكثر حضوراً، والانتماء للوطن القيمة الأساسية للكتاب، يبقى تغلغل الثقافة الإنجليزية ونمط السلوك الانجليزي واضحاً في الكتاب. الأب يقرأ التاريخ في الكتب الإنجليزية ويفهم السياسة بسبب ثقافته الإنجليزية، حسب ما يقوله الراوي، ابنه، بانبهار ملموس. وأيضاً الإشارة إلى حسن الملابس الإنجليزية، إغراء الأسماء المستعارة من الثقافة الغربية: الأخ فيكتور سعى هكذا تأثراً بفكتور هوجو، يمتلك الكتاب بتفاصيل

نفصح عن إعجاب الراوي بنموذج الثقافة الغربية. في العيش على الحافة، تنحصر الإشارة إلى الغرب وثقافته إلى ذكر بعض أسماء الأعلام في العلوم الإنسانية: تين، تشومسكي، مدرسة براغ، وامتنان تتخلله السخرية لبعض إنجازات العصر التي حررت إمكانية الحديث في المواضيع المحرمة مثل الجنس، كما رأينا. لكن هذا التحرر النسبي للكلام، لا تصاحبه حرية ملموسة في السلوك. فالسيرة هنا تعطينا الكثير من نماذج الشذوذ الجنسي والعنف، بينما لا يظهر حب الرجل والمرأة إلا عبر رومانسية صورة طفلة أو شرعية زوجة أو خلاعة عاهرة. ويثنأ هنا ملاحظة أنه رغم الصمت الذي يميز التجارب العاطفية في أوراق العصر، نجد فصلاً من الكتاب يصف التجربة الجنسية الأولى، مع عاهرة في بيت من بيوت الدعارة!

تخطت مع ذلك في تجربة التعلم - أو سنوات التكوين كما يسميها لويس عوض - مع وجود التأثير الغربي، الكثير من علامات الانتماء الوطني وحتى الاشتراكي قبل أن تكون أيديولوجيا اشتراكية مؤثرة في الثقافة المصرية في الأربعينيات. يحكي لويس عوض أنه رأى أبيه يبكي مرتين في حياته: الأولى عندما مات سعد زغلول والثانية عندما نفذ حكم الإعدام على العاملين الأمريكيين ساكو وفانزني، في ١ مايو ١٩٢٧، وأصبح بعد ذلك يوم ١ مايو، يوم الاحتفال العالمي بعيد العمال. نجد هكذا عند لويس عوض بذور ما سيكون أساس السير الذاتية «الاشتراكية» عند لطيفة الزيات وشرف حنّانة.

٢- المطاردة والقهر:

مع لطيفة الزيات، يختلف سؤال الذات وتشهد علاقة العام بالخاص منحني جديداً. هنا لا يستبعد الخاص كما لا يتر وراء أهمية الأحداث العامة أو السياسة أو الثقافة. لا نجد عندها أيضاً هذا الانفصام الذي يميز سير البدايات، بل شرحاً أو شروخاً من نوع آخر. هل نحن هنا أمام وعي جديد لعلاقة الإنسان ببلاده وبالعالم؟ أم نموذج لكتابة نسائية أكثر إدراكاً وحساسية بأهمية الخاص في الحياة؟ تقول حملة تفتيش، أوراق شخصية، كما تقول أعمال لطيفة الزيات الأخرى، أن الذات أو الأنا لا

الذى وجه إليها من بعض قرائها أنها أخفت بعض التفاصيل الدالة، مثلا فى رواية زيجاتها الأولى والثانية (وتسائل: هل على كاتب السيرة أن يقول كل شيء؟ وما معنى كل شيء فى النص الأدبى؟ أليس من الأحرى فهم دلالات الصمت والجدل بين ما يكتب وما يسكت عنه؟)، أرى أن لطيفة الزيات وصلت إلى درجة عالية من الصدق فى محاولاتها المتكررة لفهم ما حدث، لإيجاد الربط بين الصور المختلفة والتمييز بين الحقيقة الداخلية والصور الاجتماعية ومراوغة الذات والتحايل عليها والاعتراف بالخطأ والتقصير: «وكل ما أستطيع أن أقطع به أن هذا الانقسام فى ملكاتى إلى جانب قصورات أخرى. فى شخصيتى كان سببا من أسباب اختلال فعلى وإنتاجى لفترة طويلة نسبيا من فترات حياتى» (ص ٢٩). وفى صدقها هذا، أرى أن لطيفة الزيات، مثل شكري عياد رغم الاختلافات التى تميز الشخصيتين وأسلوب السيرتين، تكشف بعضا من الحداثة المبتورة فى ثقافتنا: الجرة فى كتابة السيرة والاعتراف بالحدود الموضوعية والقصور الذاتى، تصوير واقع لم يخل أبدا من القهر والمطاردة، الاختلال فى النهاية بين «البيت القديم»؛ القدر والميراث و«البيت الجديد»؛ الصنيع والاختيار. أليس الحداثة فى الأساس الفصل والقطيعة فى المعرفة والسلوك؟

مع شريف حتاتة نستمر فى عالم القهر السياسى والمطاردة البوليسية، وتصل بنا سيرته الذاتية «النوافذ المفتوحة» (ولا بد أن تستوقفنا علاقة التناص بينها وبين الباب المقترح للطيفة الزيات: الأمل فى مستقبل أفضل بعد صعوبات الطرق المتعرجة)، إلى درجة استنارة رواية «البيغمات»؛ عندما يقص المراحل المختلفة لهروبه التى انتهت به إلى قضاء ثلاثة عشر عاما من حياته فى السجن. لكن هذه السيرة تتميز عن غيرها من كتاباتنا الذاتية برغبتها فى الخوض فى شامل الحياة وفى إيجادها فن رسم الشخصيات المختلفة وتصويرها لسنوات اليسار فى مصر، استطاع أن يزيل من خيالها الفكرة السائدة التى ترى فى السيرة الذاتية نوعا غربيا، قائما على نمو الفرد ووعيه بلذاته، وصعوبة كتابتها فى عوالم ما زال الفرد فيها خاضعا للقهر والأعراف الاجتماعية، ولكل

تكتمل إلا بانصهارها فى النحن أو الجماعة. أو هذه هى على الأقل المقولة المعروفة أو المتفق عليها لدى قراء لطيفة الزيات. لكن التحليل السردى لأسلوب لطيفة الزيات فى السيرة وفى التخييل الذاتى الذى يتخلل جميع أعمالها، يظهر دلالة أكثر تركيزا تتصارع مع جفاف هذا التصريح. أن تتماثل مع الجماعة، هذا ما أرادته الرواية وما ظنت أنها وصلت إليه فى نهاية سيرتها الذاتية: «أستطيع الآن أن أنظم أرواقي التى رقدت مخطوطة فى مخابها السرية» (٨)، وربما وصلت إليه فى تجربتها المعاشة. تعبر السيرة مع ذلك عن وجوه مختلفة للمرأة الرواية: الشابة التى دخلت جامعة فؤاد الأول، المناضلة التى هربت مع زوجها الأول من بيت إلى بيت، هاربة من مطاردة الأمن لهما، المرأة التى اكتشفت أنوثتها وجمالها وحررت رغباتها الجنسية المكبوتة من خلال زيجتها الثانية، ثم «المرأة فى منتصف العمر هاربة من الحياة بين دفتى كتاب» (ص ١٦١، ١٦٣). وبين هذه الوجوه ضرورة إيجاد خط يربط بينها. لكن أصدق وربما أجمل ما فى السيرة ليس هذا الخط الرابط، بل الصراع الدائم الذى يميز حياة وكتابة لطيفة الزيات.

صراع خاص بلاشك. لكن أيضا وعى حاد بشرخ تاريخى فى زمن شهد الربيع تلو الربيع لا يزدهر فى التقدم المنشود وزهرة المشمش تذبل بين غصونها الجافة. زمن رأى إخفاق حركة الجماهير والقهر يجدد القهر عبر وجوه مختلفة من ريا وسكينة والسجانة، إلى شرطى سيدى بشر فى نهاية الأربعينيات وأمن القاهرة فى مطلع الثمانينيات. نظن الرواية أنها استطاعت دائما أن تفصل بين الخيال والواقع لكن النص السردى يظهر مزجا بين المستويات يتحقق فى استعارة «حملة التفتيش».

حملة التفتيش هى بمعناها الحرفى حملة حدثت داخل عنبر سجن القناطر. حملة شرسة داخل الأمتعة والأوراق والملابس الداخلية؛ حملة صاحبها صراخ البعض وهيستريا الأخريات من المسجونات. لكنها أيضا هذا المجاز الأدبى الذى قصدت به لطيفة الزيات البحث فى داخل الذات لمعرفة ما حدث للشابة المناضلة، التى كانت تهتف على سلاسل إدارة الجامعة وحولها إلى المرأة الـ «هاربة بين دفتى كتاب». وهنا، رغم الاتهام

٣- الرؤية الحدائية

مع كتابات الشباب في السيرة الذاتية يختلف المشهد تماماً. لا تطرح قضايا الوطن الكبيرة ولا العلاقة بالغرب ولا قضية المرأة، فتدور هذه السير حول الأشياء الصغيرة في الحياة، حول الذات وتحققها أو ضياعها، في كتابة تستهدف الحدائية، فتتحول زاوية الرؤية ومفردات الأسلوب، دون أن تنتهي ربكة الذات الباحثة عن الحدائية في الوعي بالذات ولإيجاد كتابة أخرى.

في دنيا زاد استطاعت مي التلمساني أن تحول تجربة خاصة وأليمة إلى عمل فني متقن وجميل في أجزاء من سيرة ذاتية متشظية. يقوم الخط الأساسي للقصة على سرد موت ابنة الراوية فور ولادتها فينجح في صياغة استعارة جنائزية ممتدة. ترفض الراوية الأسلوب الرومانسي للتعبير عن الحزن فتلجأ إلى المفارقة بين اللغة الوثائقية - العرفية رقم ٤٠١، أكياس الدم - ومفردات الاستعارة الجنائزية - المقبرة، الرحم / المقبرة - وصور جنائزية: «الموكب الصغير» الذي توجه بالجثة الصغيرة إلى مقبرتها. في هذا الوصف ينحصر المكان إلى غرف محايدة ويلا دفء، والزمان إلى «أيام بلا أرقام» (١٠)، وتجسد الراوية في نسجها داخل قصة موت وفراق. تساهم أيضاً هذه الرؤية في تجسيد المسافة التي تفصل بينها وبين العالم المحيط بها وحتى الاقتراب الجنسي مع الزوج، من أجل صنع طفل جديد، كما تصرح به، تصفه كـ «حركة عهر حقيقية» (ص ٤٣).

هنا لانجد باباً مفتوحاً ولانوافذ مفتوحة، بل غربة واستغراباً ومسافة تفصل ليس فقط بين الراوية والعالم الخارجي، بل أيضاً بينها وبين حداثة العالم التي يحاول أسلوب القصة أن يستنسخها. تحاول في بعض فقرات النص أن تصور غربة عالم مستلب - بيع البيت أو مشهد الجيران نرى الانتماء إلى البرجوازية الصغيرة - لكن لا يستطيع القصة أن يدمج دلالات الوصف إلى النسيج الأساسي للقصة، من أجل صياغة حداثة تعكس رؤية شاملة للعلاقة الإنسان بالعالم. فرغم تجاوز ارتباك الذات في علاقتها بالعالم - ظاهرياً - لا نجد هنا كتابة تعبر عن أزمة إنسان العالم الثالث في مواجهة حداثة مثيرة. يتعمق الاستغراب ويتسع أفق الغربة في سيرة -

أنواع الممنوعات في الكلام عن الجسد ونقد الأسرة والنقد الذاتي، ونقد المؤسسات، الخ. فكل ذلك نجده في النوافذ المفتوحة، في البحث الدويوب لاكتشاف الذات وكشفها، لمحاصرة الحقيقة وراء الزيف والأصالة وراء الخضوع للقيم السائدة.

يجيد الراوي الدقة في فن البورتريه. يفصح عما لانقوله الشخصيات، فيرى وراء ملامح الوجه، الابتسامة، حركة اليدين، الملابس وهئية الشخصية، علامات التوتر أو الخوف، الحزن والمرح، الأسى والريبة، الذكاء والخبث. وتطبق دقة الملاحظة أيضاً في كتابة تاريخ مصر الحديثة، وهنا نجد عناصر أساسية مما غفل وعطل حتى الآن نمو الفرد واستكمال حداثة المجتمع، رغم المزاويع التنويرية للسلطة. فنعود به إلى تناقضات الفترة الناصرية ولعب السلطة القديم والمتجدد بمصائر الناس. تناقضات بين صنع السلطة للكرامة الوطنية من خلال محاربتها للاستعمار وبين إلغائها للحريات، وخلعها لكل بذور المواطنة وبدايات الحياة الديمقراطية (رغم حدودها وتسطيحها) مع إنشاء مؤسسات الدولة لإدارة الحياة الفكرية وما سمي بالاشتراكية عبر أجهزة الاتحاد الاشتراكي. يرى الراوي ويسرد كيف يشوه المثقف وكيف تخلق إنتهازيته، صاعداً في السلم الاجتماعي وفاقداً لجوهره وإحدى وظائفه الأساسية: النقد. يقول الراوي: «الدولة في بلادنا انتزعت منى الوطن الذي أنا جزء منه. لم تشعرنى أبداً أنني أملك فيه شيئاً. قال لي لا صوت لك ولا رأى. طاردتني ببوليسها، ومحاكمها، ومشايخها، حتى تبيعه للأجانب مقابل ما يمكن أن تحصل عليه. سمعت إلى القضاء على، إلى تحطيم ما لدى من موهبة، وقدرات، وثقة في النفس. هكذا هي السلطة وخدامها. لا يكفون عن حصارنا» (٩١).

بعد قراءة هذه الشهادة يدهشنا ما يقوله شريف حداثة عن الفصل بين الفن والسياسة. هل يجوز هذا التقسيم في العالم الثالث حيث مازالت الحدائية مبتورة؟ فكما يقول الفيلسوف الإيطالي جرامشي، للفن خصوصيته، ولكن صنعه ولبداعه يتطلب كل الموهبة والخبرة المعاشة والملتزمة للإنسان الفنان.

رواية؟ مجموعة قصص؟ - نورا أمين: قميص وردى فارغ، لتطرح بوضوح مشكلة الحداثة: حداثة خب عصري، حر، بلا ضمائر ملكية، حداثة كتابة «عبر نوعية»، حداثة جيل بلا آباء، يبحث عن هوية مفقودة عبر ما تسميه الرواية «لحظتنا المسروقة» (١١). يحكى هذا الكتاب المؤثر، النابض صدقا، قصة حب وافتراق متضافرة مع تجربة كتابة. تدور القصة حول الكتابة والكتابة حول القصة في حركة حلزونية. تلد الكتابة من قصة حب وتبدع الكتابة متن قصة وواقع وشخصيات واقع، تختلط فيها عناصر الخيال مع علامات الواقع المعاش. تخلق الكتابة جدلا بين النشوة والسقوط في دوائر الحزن، بين الصورة والقطع السينمائي، بين الكلمة المألوفة أو الفارقة.

تصب الخطوط المختلفة للقصة والكتابة في مشكلة تشملهما: مشكلة الهوية. هوية الشخصيات والكتابة، لكن أيضا هوية الجيل الذى يبحث عن سلوك مختلف وقيم أخرى في مدينة مفترقة وزمن موحش. فالبطل والبطله غير محددي الجنس: «أنا نصف امرأة، نصف عذراء، نصف حاملة» (ص ١١). والفروق تلوب بين الذكورة والأنوثة. تتحدث الرواية عن هؤلاء «الرجال الطيبون» الذين «يشبهون أمى أحيانا» (ص ١٥)، أو «كنت قد تحولت بلا إرادة إلى أن أكون الرجل الخطأ، أو أن أكون أنثاه» (ص ١٥-١٦). والآنسان مهذبان بالتخيث. وعندما يفضض هو بصفة التخيث، تجاوب، نصف ساخرة، نصف شارحة لواقعهما المعاش: «أطمئنت أنك لست كذلك في خيالي البصرى، لكن ضرورات الكتابة المستحدثة» وكسر التابو يحثاننى على إجراء مثل هذه الإشارة الأدبية، ولا تنس أنني على يقين من أننا نفقد جنسنا بالتدرج. نصبح جبرانات في هذا الزمن الردئ، حيث لا فراغة يلتقطونها أو يمجدون انشغالنا من الهوية» (ص ٤٧). وتتحول مشكلة الهوية إلى مشكلة الجيل بأكمله في مدينة مستقبلية: «نحاول أن نشق لنا هوية وسط طراز المعمار الإنجليزي ومننتاجات تابوان وهونج كونج المسترخية حتى الصباح على الأرصفة» (ص ٤٩)، أو في «تلك المحافل الحافلة بنا: المطاعم الأنيقة التى نرتدى فيها ليلا بين ثقافات سويسرية وفرنسية

وإيطالية، وأمريكية بالأساس» (ص ٤٧).

هل تحتاج هذه الشهادة على لسان شابة تريد أن تعيش وتكتب الحداثة تعليقا عن ملامح الحداثة المبتورة؟

٤- جسر بين الأجيال:

ولماذا بترت هذه الحداثة؟ ماذا حطم كل هذه الجهود والتضحيات؟ من القضايا الكبرى التى طرحتها سير البدايات إلى التوحش في مدينة مفترقة، هل هناك علة منطقية تربط الأثر بأسباب قابلة للفهم؟ يحتاج الموضوع بلا شك لكثير من الدراسات فى ميادين مختلفة من علم الاجتماع والسياسة والفلسفة، لانتطع هذه الدراسة إلى الخوض فيها. ولانريد هنا أكثر من قراءة بعض نصوص السيرة الذاتية المأخوذة عند أجيال مختلفة كى تساهم شهادتها - وكم هى هامة مرة الأعمال الأدبية فى إظهار ما لا يقوله تاريخ المجتمعات - فى توضيح إشكالية الحداثة فى مصر.

ولنعد إلى السير الذاتية بنص صغير لعلاء الديب: «دفقة قبل المنحدر»، من أوراق مثقف مصرى ١٩٥٢ - ١٩٨٢ (١٣). رغم صغره، وتشظى أوراقه - ولانلاحظ هنا أهمية كلمة الأوراق: أوراق شخصية، أوراق العمر - يؤكد هذا النص بعض فرضيات هذه الدراسة: الحداثة المبتورة، محدودية علاقة مثقف العالم الثالث بذاكرة تاريخه، علاقته المشوهة بالغرب، التأثير المدمر لأموال النفط، انكسار الأحلام فى مدينة موحشة. يبدأ النص وينتهى بالتركيز على مفهوم الذاكرة: «ذاكرتى حياتى. أدافع عنها وكأنها حرىتى» (ص ١١)، «ذاكرتى .. حياتى .. بها أحاول الخروج من الدائرة الجهنمية» (ص ١٠٦).

ويبدو من الصفحات الأولى أن فقدان الذاكرة هو المشكلة الأساسية لمثقف العالم الثالث.

يشير الراوى إلى «لحظات حياتنا المفككة» (ص ١٢)، بينما «الإنسان المتحضر هو من يبقى تاريخه حيا» (ص ١٢). ويشير إلى كلمات كاتب كويتى: «نحن لانعرف المدنية، لأن التمدن هو القدرة على ربط الأشياء بعضها ببعض، دون إهمال شىء، أو نسيان شىء إننا ننسى الماضى بسهولة، ونغمس كثيرا فى الحاضر»

إلى الشعور برقيب داخلي يجمع بين كل سلطات الهيمنة: «رقيبى مصرى، وأوروبى. دينى، وثقافى، جنسى، وسياسى..» (ص ٦٧).

وتقتضى أخيراً على المواطنة الهجرة النفطية والهزيمة: «كل ما فى قلوب المصريين من حضارة ومرونة - يتحول - هناك فى البلاد الخليجية حيث النفط - إلى غلظة قاسية» (ص ٦٠). هناك يسيطر المال، نزول القيم وتفتت الأشياء. تكتمل الصورة بوصف المدن المهزومة، السويس والقاهرة: «أبحث فى القاهرة عن حى قديم، عن رفاق رطب، عن وجه صديق ولكن مدينتى أصبحت غريبة..» (ص ٨٦). مما يمد جسراً بين مدينة العالم الثالث كما رأها لويس عوض والمدينة التابعة التى ورثها الشباب من الكتاب. قال لويس عوض بالفعل فى أوراق العمر: «مشكلة المدينة المصرية أنها أضاعت دستور القرية دون أن تكتسب دستور المدينة. ونحن معلقون بين أخلاق القرية وعقليتها وبين أخلاق المدينة وعقليتها» (ص ٥٠-٥١).

التجاوز والحدثة المبتورة:

تظهر قراءة النصوص السابقة، ورغم انتقائها الشديد، مدى مأزق الحدثة المنقوصة التى نعيشها.

كانت المشاريع النهضوية، رغم رؤيتها الطبقية وانبهارها بالنموذج الغربى، تستهدف تغيير المجتمع بأكمله، وانتهت بأسيلة متجددة عن الهوية وعن كتابة ذاتية تدور حول تفاصيل محدودة تعبر عن فئات هامشية من المجتمع. أرادت الذات أن تتحد مع المجموعة والأنا أن تلتحم بالنحن، وبقيت الذات معزولة، وحيدة ومهمشة.

اتسع فى المجتمع فضياء التعبير عن الرأى والرأى الآخر، لكن النجس عبر علاقة الأنا بالآخر، النخبة بالجمهور والمثقف بشعبه. لكن الحرية لا تصبح إلا فى مناخ من التغيير الجذرى لبنية المجتمع التحتية والعلاقات بين البشر والأطر الأيديولوجية. وما نشهده يومياً من تدهور فى التعليم وسطوة الإعلام - وخاصة المصرى - وظهور فئات جديدة من الأثرياء، ومشاريع «تنويرية» فوقية، لا يشر إلا بإعادة إنتاج الفقر والتخلف، التبعية الذهنية والنماذج المشوهة للحدثة.

(ص ١٢). والكتاب هو - منذ عنوانه - بحث عن زمن مفقود. بلا وحدة تعاقبية، فى ذكريات مبشرة، يحاول الراوى أن يرصد التحولات التى أصابت المثقف المصرى منذ بداية العصر الناصرى: ١٩٥٢. شلرات من الحياة الخاصة، أحداث تاريخية أثرت على الوجدان القومى وأخرى شرخت الشعور بالمواطنة والانتماء، الإفصاح عن نمو الاكتئاب فى نفسية مأزومة.

يرعى لا نجده فى سير البدايات، يرى الراوى بوضوح الدور المزدوج للغرب فى حياته بين الغواية والتدمير: «لو أننى أستطيع أن أبعد نفسى عدواً، لكان هذا العدو - هو - تلك العبودية لأوروبا» (ص ٢٤). وعندما يقول له صديق أنه «من القلائل الذين يشعرون بنمض الحياة الثقافية فى أوروبا»، يتسم ويفكر: «لم يدرك هو أنه لمس جرحى الممسيق» (ص ٢٤). هل تكون هذه الـ «عبودية» إحدى أسباب تلك الأزواجية التى يشعر بها ويقول عنها أنها «قضيتى الشخصية» وإنها قدرى ومصرى، (ص ٩٤)؟

لكن للأزواجية حقيقة أكثر تركيباً. الأزواجية أثر يصنعه تاريخ وسجمع وظروف خاصة. تصنعه المفارقة بين الشعارات الرنانة وبؤس الواقع، بين الزيف والحقيقة، بين رفض التخلف ووجوده، كائنات أخطبوطية فى كل مكان: «أصارع فى كل لحظات وجودى» (ص ١٣). يريد الراوى مقاومة التخلف لكنه يهزم بهزيمة الوطن، لم الطرد من المواطنة مع إخراجها من المجلة التى كان يعجل فيها والشعور على كل حال باستحالة الكتابة لجبايير واسعة: «... المعنى الحقيقى لكلمة (مواطن)، مازال مفقوداً.. ومازلنا نبحث عنه... كم ليلة أمضيتها، وأنا أشير أننى بلا وطن» (ص ٣٥). مع طرده من الجريدة، وكان ذلك فى ١٩٧٣ مع غيره من كتاب المعارضة، يشعر الراوى أنه فقد الأمان: «كم ليلة أحسست فيها، بالرغم من بيتى وزوجتى وعيالى - أننى لست ضرورياً، وأننى مطرود، وزائد عن الحاجة» (ص ٣٥). يؤلمه ويطرده غياب الديمقراطية: «نحن ياسيدى لانستطيع أن نرى واقعنا.. أو نعبّر عنه لأننا يجب أصلاً أن لانتكلم: لا فى الدين، ولا فى الجنس، ولا فى السياسة» (ص ١٩). ويتحول هذا الغياب للديمقراطية

وأحلامه الحميمية، بينما يبحث أبطال نورا أمين عن نماذج للحب لا تؤدي إلا إلى التشويه والتهميش والوحدة. آمن طه حسين ولويس عوض وشكري عياد بأهمية التعليم ودور المثقفين في الارتقاء بالدول، وانتشر التعليم بالفعل، ولم يسفر مع ذلك إلا عن إعادة إنتاج التبعية لثقافات غير مؤصلة في المجتمع في ظل النظام العالمي الجديد.

وتلقى هنا صور الرحم / المقبرة أو الرجل المنخبث، رغم أنها تنبع عن تجارب خاصة ووسائل للكتابة تستهدف الجودة، مقام الإستعارة التي تدل على تضيق الرؤية، بين طموحات النظرة النهضوية وأدوات الكتابة الحديثة.

وما تظهره النصوص المقروءة هو استمرار التجاور. بين صرخات الحداثة والتخلف، بين إغراء المال النفطي وسؤال المواطنة، بين نداء العدالة وتجديد الزيف في علاقات الزمالة والحب، الصداقة والأسرة. انتقدت لطيفة الزيات وفضح شريف حتاتة القهر السياسي والمطاردة البوليسية وتفصح شهادة علاء الديب عن استمرار القهر من خلال الرقيب الخارجي والداخلي. رسم لويس عوض صورة قاسية لغياب العدالة في العلاقة بين الرجل والمرأة وتظهر عند مى التلمساني، من خلال مشكلة بيع البيت، أنماط متجددة من اللامبالاة في داخل الأسرة وتأثير الأيديولوجيا الاستهلاكية على علاقة أفرادها ببعضهم البعض وسرقة طفولة زوج الرواية مع ذكريات

الهوامش

- (١) باستثناء بعض كتابات العالم الثالث، وبعض آخر في الغرب، التي بدأت تطرح إشكالية طريق آخر للحداثة.
- (٢) وتوجد هذه المقالات الثلاثة في: جوزيف نانولي ولندا هانشيون، قارئ ما بعد الحداثة، جامعة نيويورك، ١٩٩٣.
- (٣) يحيى عبد النابيم، الترجمة الذاتية في الأدب العربي الحديث، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٧٤.
- (٤) أمينة رشيد، «الإنسان المتعدد بين كلمة السلطة وسلطة الكلمة»، في قضايا وشهادات، عيال، دمشق، العدد الأول.
- (٥) طه حسين، الأيام، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٤، الجزء الثاني، ص ١٥.
- (٦) لويس عوض، أوراق العصر، سنوات التكوين، مبدولي، القاهرة ١٩٨٩، ص ١٥.
- (٧) شكري عياد، العيش على الحافة، أصدقاء الكتاب، القاهرة ١٩٩٨، ص ٥٧.
- (٨) لطيفة الزيات، حملة تفتيش، أوراق شخصية، دار الهلال، القاهرة ١٩٩٢، ص ١٧٥.
- (٩) شريف حتاتة، النوائل المفتوحة، دار النهر، القاهرة ١٩٩٨، الجزء الثالث، ص ١٨٦.
- (١٠) مى التلمساني، دليازاد، دار شرقيات، القاهرة ١٩٩٧، ص ١٨.
- (١١) نورا أمين، قميص وردى فارغ، دار شرقيات، القاهرة ١٩٩٧، ص ١٣.
- (١٢) علاء الديب، وقفة قبل المنحدر، المركز المصري العربي، القاهرة ١٩٩٥.



الحاضر بديل للحداثة وما بعد الحداثة

الزواوي بغورة*

مقدمة:

1924-1984 Michel Foucault بين مختلف هذه الاتجاهات سواء البنيوية أو ما بعد البنيوية أو الحداثة أو ما بعد الحداثة.

وإذا كانت علاقة ميشال فوكو بالبنيوية قد حظيت بأكثر من تعليق ونقد ودراسة^(١) فإن علاقته بالحداثة وما بعد الحداثة لم تزل حظها من الدراسة في العالم بشكل عام وفي العالم العربي. على وجه الخصوص، ففي حدود علمنا واطلاعنا فائنا لم نقرأ إلا دراسة واحدة حول نقد هابرماس لميشال فوكو فيما يخص موضوع الحداثة^(٢)، لذا نرى ضرورة طرح هذه العلاقة للمناقشة والبحث وهذا لاكثر من سبب، ولعل اهم هذه الاسباب في نظرنا، ان الموضوع لم يناقش - كما قلنا - وان علاقة ميشال فوكو في اخريات حياته ب «هابرماس Habermas 1929»، الذي انتقد فكرة ما بعد الحداثة وحاول تأسيس منظور جديد للحداثة، لها اهميتها بسبب ما يمكن طرحه من تقارب بين مشروع مدرسة فرانكفورت والمشروع الفلسفي لفوكو، واكثر من هذا اهمية الآراء والمسائل التي طرحها فوكو ومن منظور مختلف لما يسمى في الادبيات الفلسفية بما بعد الحداثة وما يسميه هو بالحاضر.

هدف هذه الدراسة، مناقشة الحداثة وما بعد الحداثة في بعدها الفلسفي المتعلق اساسا بسؤال العقل، من خلال تحليلات ميشال فوكو مع ربطها ببعض التطبيقات أو الاجتهادات الحاصلة في الفكر العربي المعاصر. وسنحاول في البداية، تقديم بعض التحديدات التاريخية والفكرية، لمصطلحي الحداثة وما بعد الحداثة وبعد ذلك نحلل آراء ميشال فوكو في الموضوع وعلاقتها ببعض الاجتهادات الفكرية في العالم العربي وبشكل خاص اعمال محمد اركون، وفي الاخير سنحاول بلورة ما يمكن تسميته بالبديل عن الحداثة وما بعد الحداثة والمتمثل في الحاضر.

من المعروف ان هنالك صورة تاريخية يرسمها المؤرخون للفكر الفلسفي في فرنسا منذ الحرب العالمية الثانية، والتي يمكن تلخيصها في ان هذا الفكر قد عرف الوجودية حتى الخمسينيات ثم البنيوية في الستينيات، ومنذ السبعينيات هنالك توجهات عديدة منها ما يوصف بما بعد البنيوية ويمثله «جاك دريدا» - Jacques Derrida - وما بعد الحداثة ويمثله «جان فرانسوا ليوتارد» Jean Francois Lyotard 1924 وتردد اسم «ميشال فوكو

(*) أستاذ فلسفة بجامعة قسطنطينة - الجزائر.

كما انه من المفيد، في نظرنا، ان نسائل النصوص العربية التي توظف بعض المفاهيم التي تعود الى الحداثة أو ما بعد الحداثة والى هذا المفكر أو ذاك، وفيما يخص موضوعنا فانه من الاهمية، معرفة كيفية توظيف الفكر العربى للمفاهيم الغربية وخاصة عندما يتعلق الامر بقضايا ومسائل من نوع الحداثة وما بعد الحداثة.

ولعل لنصوص محمد اركون فى هذا السياق، اهميتها الخاصة نظرا لتوظيفه للعديد من المفاهيم والمناهج التي تعود الى البنيوية وما بعد البنيوية والى مثال فوكو بوجه خاص، كما انه يقوم بعملية نقد للعقل الاسلامى، والعقل هو الموضوع المركزى فى كل حديث عن الحداثة او ما بعد الحداثة.

وعليه، فانه ومن اجل تحقيق الوضوح المنهجى، فاننا نسأل: ماذا تعنى الحداثة؟ وماذا يقصد بما بعد الحداثة؟ وما هو الحاضر؟ وكيف يشكل بديلا عن الحداثة وما بعد الحداثة؟ واخيرا، وليس أخرا كيف تعاطى الفكر العربى من خلال نصوص اركون مع مسائل الحداثة وما بعد الحداثة؟ ان مختلف التوضيحات التى سنقدمها ستحتكم أولا واخيرا الى نصوص المفكرين والفلاسفة موضوع البحث.

أولا - فى السياق التاريخى والفكرى للحداثة وما بعد الحداثة:

من المهم ان اشير فى البداية الى اننى لا اناقش الحداثة ولا ما بعد الحداثة فى المسائل الفنية والجمالية وذلك لما تتضمنه هذه المسائل من صعوبة وتعقيد. ان الحداثة المعنية هنا هى الحداثة الفلسفية ومن منظور فلسفى، وذلك لسبب اساسى وهو ان الموضوع المركزى سواء للحداثة او ما بعد الحداثة او الحاضر هو الموقف من العقل أو العقلانية او نوع معين من العقل او العقلانية.

لذا سأحاول تقديم بعض الملامح الاساسية لمصطلحي الحداثة وما بعد الحداثة فى التاريخ ومن خلال اعلامها المؤسسين ثم سأحلل بالتفصيل مسائل الحاضر وعلاقته بالفكر العربى المعاصر.

ليس هناك اتفاق حول طبيعة ومكونات الحداثة عند غالبية الدارسين لهذا المصطلح^(٣). فهناك من يرى ان

الحداثة ليست مفهوما اجتماعيا او تاريخيا او سياسيا، وانما هى نمط حضارى، يتميز بشموليته وتعارضه مع التقاليد، وحضوره فى جميع الاشياء والموضوعات من هنا نقول دولة حديثة وتقنية حديثة وفن او ادب حديث.

وهناك من يرى انه ليس للحداثة قوانين او نظريات خاصة وانما هنالك ملامح عامة وايدولوجيات مختلفة تدعو فى الغالب الى التغيير والتجديد فى مقابل التقليد والمحافظة. ومن الناحية التاريخية فان صفة الحديث "Moderne" اقدم من الحداثة "Modernité" والتي تعنى فى اللغة اول الامر وابتدأه، اذ ترجع كلمة حديث الى القرن الخامس الميلادى حيث استعمل للدلالة على التمييز والفصل بين الماضى الرومانى الوثنى "Pain" والحاضر الرومانى المسيحى الذى حظى بالاعتراف والشرعية^(٤).

اما لفظ الحداثة فلم يأخذ معناه وذلالته الا فى القرن التاسع عشر، حيث ارتبط بأعمال الشاعر الفرنسى شارل بودلير Charles Baudelaire 1821-1867، بالرغم من ان للحداثة الأوروبية محطات تاريخية اساسية وفاصلة فى تاريخ البشرية، لا يمكن من دونها مناقشة الحداثة ولا ما بعد الحداثة، ونعنى بذلك مرحلة النهضة "Renaissance" ومرحلة الانوار "Lumières". لذا نرى من الضرورى ذكر بعض الملامح الاساسية لكل مرحلة وخاصة تلك الملامح التى ستكون موضوع مناقشة ونقد لما يسمى بما بعد الحداثة.

أ - فى عصر النهضة:

ترتبط مختلف الدراسات بين الازمنة الحديثة والمعصور الوسطى وتيمز الفارق بينهما باكتشاف امريكا من طرف كريستوف كولومب Christophe Colomb 1451-1506 وذلك سنة ١٤٩٢. ومن هذا التاريخ تبدأ مرحلة الازمنة الحديثة والتي تميزت بظهور الطباعة والاكتشافات العلمية الكبيرة، مثل اكتشاف "كوبرنيك Copernic 1543-1473" و "غاليلى Galilée 1642-1564" فى مجال الفلك وظهور النزعة الانسانية التى مجدت قيم الفرد واعلت من حرية الانسان ودعت الى ضرورة دراسة التراث اليونانى ونقد التراث القروسطى "Médiéval"، كما عرفت هذه المرحلة الاصلاح الدينى بزعامة "لوتر Luther 1546-1483"، وهكذا

اصبحت الحداثة في عصر النهضة واقعا مغايرا للعصر الوسيط، وموقفا جديدا من مختلف مناحي الحياة والمجتمع.

ب - في عصر الانوار او في القرنين السابع عشر والثامن عشر ١٧ - ١٨ :

. يتفق المؤرخون والفلاسفة على ان الحداثة في هذه المرحلة قد وضع لها الاسس الفلسفية والسياسية وذلك من خلال جملة من الملامح اهمها:

١- ظهور الفكر الفلسفي العقلي والتجريبي والمادي والنقدي ومن خلال نصوص فلاسفة امثال (ديكارت 1650-1659، Descartes، لوك 1632-1704، Diderot 1713-1784، كانط Kant 1724-1804).

٢- قيام الدولة الملكية المركزية ومختلف تقنياتها الادارية.

٣- تأسيس الفيزياء الحديثة مع تطبيقاتها التقنية وذلك من خلال جهود العالم الانجليزي «اسحاق نيوتن 1642-1742، Newton».

٤- بروز النزعة الرومانسية في الأدب والفن. وعلى الرغم من اهمية هذه الملامح، الا ان المؤرخين يرون ان الحداثة في هذه المرحلة لم تصبح نمط عيش او شكل وجود "Mode de vie"، وانما كانت فكرة قوية مرتبطة ومقرونة بفكرة اقوى واعمق هي فكرة التقدم أو الرقي "Progrès" بحيث شكلتنا معا اجزاء اساسية في الابدولوجية البورجوازية الليبرالية.

الا انه ومع الثورة الفرنسية، ستتأسس الدولة البورجوازية الحديثة، أي الدولة المركزية الديمقراطية التي تقوم على الدستور وحقوق الانسان، كما توصل العلوم والتقنيات تطورها وتقدمها، ويظهر التقسيم الاجتماعي للعمل وما يؤدي اليه من صراعات اجتماعية عنيفة، يضاف الي هذا نمو ديموغرافي كبير تظهر معه تجمعات حضرية كبيرة مع تطور كبير في وسائل النقل والاتصال، وبذلك تصبح الحداثة، ممارسة اجتماعية ونمط عيش وواقعا موضوعيا قائما بذاته يتميز بالتغير والتجدد والابداع وفي نفس الوقت يرتبط بالخوف والقلق

والاضطراب مع ضرورة الاستعداد والشعور بالازمة، مع ان الحداثة تبقى، ربما بمقارنة، مثالا مستقبليا بل ومشروعا قابلا للتحقيق، لماذا؟

لأن الحداثة لايمكن فصلها عن النجاحات الكبيرة التي حققتها العلوم والتكنولوجيات المختلفة، ولا عن التطور العقلاني لمختلف انظمة الانتاج وتسييرها وتنظيمها، بحيث تماثلت وعصر الانتاجية، سواء من حيث تكييف انتاجية العمل البشري او من حيث سيطرة الانسان على الطبيعة وقوى الانتاج ومختلف مخططات الفاعلية والمردودية الاعلى. ان هذه المعطيات تشكل في الحقيقة واقعا وميزة مشتركة بين مختلف البلدان المتطورة او المتقدمة.

كما ارتبطت الحداثة ايضا، بخصوصية الدولة الحديثة القائمة على القانون والمؤسسات القانونية والمتكونة من مواطنين احرار لهم حقوق وخاصة حق المواطنة وحق الملكية وحق التعبير وعليهم واجبات وخاصة احترام وطاعة القانون. وعلى المستوى الاخلاقي، اصبح الفرد يتمتع بكيان مستقل، فهناك تمييز بين الحياة الذاتية الشخصية والحياة العامة الاجتماعية، وفصل بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي.

وهي كذلك، الوعي بالزمن بقيمة الوقت، فكل شيء في عصر الحداثة يقاس بالزمن، العمل، الانتاج، الادارة، التسيير، وحتى الراحة والتسلية لها زمن ووقت محسوب. وميزة الزمن في عصر الحداثة، انه زمن خطي، تقدمي، تصاعدي، وليس زمنا دائريا او تكراريا، انه زمن يتصاعد ويتقدم من الماضي الى الحاضر الى المستقبل. من هنا فان الحداثة ذات منزع تاريخي، فمنذ «هيجل 1770-1831، Hegel»، اصبح الوعي بالتاريخ يزداد حدة وبشكل لحظة مسيطرة في الحداثة. واصبحت الحداثة ذاتها تفكر، على انها معطى تاريخي وليس اسطوريا او طوباويا. وكتيجة لارتباطها بالزمن والتاريخ، تريد ان تكون دائما معاصرة وعالمية(٥).

من هذه الملامح العامة، نفهم، قول «هابرمس Habermas» من ان الحداثة هي: «الوعي بالمرحلة التاريخية، التي تقيم علاقة مع الماضي، من اجل ان

لا يستطيع انسان مابعد الحداثة ان يفق في الحقيقة والتقنم والثورة ولا في العلوم الحديثة والمعاصرة التي لا تستند إلا على معيار النجاح، لانه يكفي بذاته، مستبعدة الحقيقة والعدالة (٧).

ان هذه الافكار وغيرها، وخاصة تلك المتعلقة بالعمارة والفن المعاصر، هي التي شكلت ارضية لمناقشة مسائل الحداثة وما بعد الحداثة، والتي شارك فيها العديد من الفلاسفة والعلماء والفنانين، ولعل كتاب هابرماس المعلنون بـ: «Le Discours Philosophique de La Modernité» او الخطاب الفلسفي للحداثة، والذي ظهر سنة ١٩٨٥ يعد نموذجا لهذه المناقشة التي بدأت بنصه الذي ظهر سنة ١٩٨٠ بعنوان يحمل أكثر من دلالة وهو: «La Modernité un Projet Inachevé» jet Inachevé او الحداثة مشروع لم يكتمل بعد، هذا النص الذي تبعه بسلسلة من المحاضرات حول نفس الموضوع والتي نشرها ضمن كتابه المذكور سابقا، والذي ينتقد فيه مختلف اتجاهات الحداثة وما بعد الحداثة، بلما من هيغل وانتهاء بفوكو مروراً بنيتشه وهور كهايمر وادورنو وهيدغر ودريدا وبتاي ومقدم في الوقت ذاته بنيله المتعلق بالعقل التواصل «La Raison Communicationnelle».

ولعله من المفيد في هذا السياق ان تعرف اعتراضات هابرماس حول ما بعد البنوية، باعتبارها فرعا من مابعد الحداثة، وعلاقة نقده بأعمال ميشال فوكو، وذلك كمقدمة لتحليل آراء فوكو في الموضوع.

يرى هابرماس انه من دواعي التفكير في الحداثة ذلك النقد الذي قامت به ما بعد البنوية بعد أحداث ١٩٦٨ للنقل والمقلانية، وخاصة بعد اطروحات ليوتارد في هذا المجال. لذلك رأى ضرورة تشكيل خطاب فلسفي للحداثة، يستعيد فيه ايجابيات العقل والمقلانية. لماذا؟ لان الحداثة في نظره، لا ترتبط بمرحلة تاريخية، كمرحلة النهضة او الانوار او المرحلة المعاصرة، وانما تحدث كلما تجددت العلاقة بالقديم وتم الوعي بالمرحلة الجديدة.

وبعد تحليل ودراسة ومقارنة، يصل الى حكم اساسي يصف به مختلف فلاسفة المابعد حداثة المحافظين

تفهم ذاتها، باعتبارها نتيجة لنوع من العبور او المرور من الماضي الى الحاضر (٨). ان هذا التحديد الاولي للحداثة الذي قدمه هابرماس كان في سياق نقد واسع وشامل لما يسمى بما بعد الحداثة، فما هو سياقها التاريخي والفكري ايضا؟

خلال الثمانينيات، ظهرت في بريطانيا مدرسة في علم الاجتماع، شبه متكاملة تسمى مدرسة ما بعد الحداثة، وظهرت معها مجلات من مثل "Sociological Review, Praxis International, Theory and Society.. كما ظهرت نصوص مؤسسة لعلماء في الاجتماع والتاريخ والاقتصاد مثل نصوص: «سكوت لاش، براين تورنر، ديفيد هارفي، كولان كومبال، Scot Lash, Bryan Turner, David Harvey, Colin Cambell... حاولت ان تقيم حوارا مع فلاسفة ما بعد البنوية كدريدا وفوكو وليوتارد ومع فلاسفة مدرسة فرانكفورت امثال «ادورنو Adorno 1903-1969» و«هابرماس مع تأويل خاص لاعمال ماركس Marx 1818-1883» و«فير Weber 1864-1920».

اما من الناحية الفلسفية، فنستطيع القول ان نص «ليوتارد» الذي ظهر سنة ١٩٧٩ بعنوان: «La Condition Postmoderne» او الشرط لما بعد حداثي، هو اول نص يطرح الافكار الاساسية لمابعد الحداثة، والتي يمكن اجمالها في الاعتراض على مختلف مثل الحداثة كالنقد والحرية والعقل والافكار بفشل مشروع الحداثة الغربية.

ففي نظر ليوتارد، ان غياب الافق الكوني والتحرر العام يسمح لانسان مابعد الحداثة بالتأكد من نهاية فكرة التقدم والعقلانية والحرية. ولعل اهم مظهر من مظاهر فشل الحداثة في نظره، هو ان نصف البشرية تواجه التعقيد والنصف الآخر يواجه المجاعة. وان الحروب التي عرفتها البشرية، تركت الانسان يعيش بلا اوهام او اساطير او بتعبيره من دون نصوص سردية كبرى "Metarecits".

وانه من غير الممكن التفكير في المستقبل السعيد، بعد الحروب والانظمة الشمولية التي عرفتها البشرية، لذا

الجدد، وإن مشكلتهم تكمن أساسا في عدم ربط النتائج بالأسباب. ويعتقد أنه وعلى الرغم من وجود أسباب وجهة في التشكيك بمشروع الحدأة والذي لا يمكن فصله عن مشروع الأنوار، إلا أنه لا يمكن تجاهل التطور الذي حصل في العلوم الموضوعية وقيام الأسس العالمية للأخلاق والقانون والفن مع تحرير للامكانيات المعرفية وذلك من أجل تحويل عقلاني لشروط الوجود (٨).

فهل يجب على مشروع الحدأة ومن قبله الأنوار، أن يتحكم إلى هذه الرؤية أم عليه أن يتخلى عنها؟ لا ينكر هابرماس من أن هنالك انقساماً في الرأي حول المسألة ليس فقط بين المناصرين والمعارضين للحدأة بل وضمن المناصرين أنفسهم كالاختلاف القائم بينه وبين «كارل بوبر 1902 Popper» على سبيل المثال.

وفي نظره، فإنه بدلا من التخلي عن مشروع الحدأة، يجب القيام بالفحص النقدي لهذا المشروع. وازدهار سلباته وإيجابياته واستخلاص الدروس اللازمة من ذلك. ولعل أهم فكرة يرفضها هابرماس عند المحافظين الجدد بتعبيره أو المابعد بنويين أو المابعد حداثيين هو «معارضتهم للعقل الاتاني "La Raison Instrumentale" tale» واخذهم عليه فكرة إرادة القوة أو الهيمنة، فهل كان مثال فوكو مابعد بنويي أو مابعد حداثي؟ وهل كان محافظا جديدا أم عديميا لم فوضوها؟ لا يمكن في الحقيقة الإجابة على هذه الأسئلة ولاتبرير أو رفض تلك الأوصاف، قبل أن نحلل آراء فوكو في الموضوع.

ثانياً - الحاضر بديل للحدأة ومابعد الحدأة:

في حوار طويل أدلى به سنة ١٩٨٣ بعنوان «البنوية ومابعد البنوية» أجاب فيه فوكو عن سؤال مباشر حول علاقته بما بعد الحدأة بلغة أقرب إلى التهكم منها إلى الجد إذ قال: «إنني لم أطلع على ذلك» (٩) أما بخصوص سؤال الحدأة، فتردد في الإجابة، ثم قال أنه لا يعرف بالضبط المعنى الذي يعطى للحدأة في فرنسا، فربما كانت الحدأة مفهومة عند الحديث عن بودليير، ولكن بعد ذلك يظهر أن المعنى يضيغ شيئا فشيئا، كما اعترف لمحاورة بأنه لا يعرف بالضبط ماذا تعني هذه الكلمة بالالمانية، وأشار إلى أن الأمريكيان قد فكروا في تنظيم لقاءات فكرية بينه وبين هابرماس، وإن هذا الأخير

قد اقترح كموضوع لهذه الملتقيات، موضوع الحدأة. واشتكي من عدم فهمه لهذه الكلمة أو بالتدقيق من نوع المشكلات التي يمكن مناقشتها تحت هذه التسمية أو تسمية أخرى كما بعد الحدأة مثلا.

وعندما يرد عليه محاوره من أن المقصود في كل الأحوال هو العقل بالنسبة للحدأة وتشطى أو انفجار العقل بالنسبة لما بعد الحدأة، يجيب فوكو بأن هذه ليست مشكلته لأنه لا ينكر العقل ولا يماهيه بمختلف أشكال العقلانية المعطاة في مرحلة تاريخية معينة أو المسيطرة في مختلف انماط المعرفة والتقنية (١٠).

ويرى أن أي شكل من أشكال العقلانية المعطاة لايعني العقل، ولذا لا يرى أي مير للقول بتشطى العقل وخاصة في المجالات الثلاثة التي درسها، أي المعرفة والسلطة والأخلاق، كما أشار إلى أنه لا يناقش الفن رغم اهتمامه به في مرحلة من مراحل حياته العلمية (١١). ولكن هل صحيح أن فوكو، لم يفكر الحدأة ومابعد الحدأة؟ إن المطلع على نصوص الفيلسوف يعرف أنه حلل هذه المسألة وانطلق من كائنه مثله في ذلك مثل هابرماس (١٢) وإن تأويله لكائنه له خصوصية في تاريخ الفلسفة المعاصرة، فهو يرى أن كائنه يقع بين مفترق طرق الحدأة، طريق علمي يستمولجي حله وناقشه في «الكلمات والأشياء» وطريق وجودي انطولوجي بينه في درسه بالكوليج دي فرانس في الثمانينيات والضبط في يوم ٥ يناير ١٩٨٣ عندما علق على نص كائنه «ماهي الأنوار» رأى أنه نص يطرح طبيعة الفلسفة باعتبارها تشخيصا للحاضر.

وإذا كان فوكو قد تخلى عن تلك الصورة الأركيولوجية التي رسمها عن كائنه في كتابه «الكلمات والأشياء» فإنه قد احتفظ بالصورة الثانية لأنها تمثل صورة الفلسفة النقدية. النقد ليس بالمعنى الذي نجده في «العقل الخالص» وإنما النقد الذي يعني نقد الحاضر الذي يتضمن التاريخ. فماذا تعني الفلسفة كتشخيص للحاضر؟ وماذا يعني الحاضر؟ وما هو نوع النقد الذي يتحدث عنه مثال فوكو؟

منذ الستينيات (١٣)، يردد فوكو فكرة أن الفلسفة تشخيص للحاضر إلا أن تحليله لهذه الوظيفة الفلسفية

أخذ مع نص كائنا ما كانا ودلالات فلسفية، أساسية وعميقة. ففي نظره، يعتبر هذا النص، أول نص فلسفي يطرح سؤال الحاضر ويرى أن الحاضر جدير بالتفكير الفلسفي، ويلتقي مع نص آخر هو نص ماهي الثورة؟ ليفتحا عصر الحضارة الفلسفية في الغرب.

لقد كان سؤال كائنا ما كانا، يتضمن أسئلة فرعية من مثل: ما الذي يحدث الآن؟ وما هو هذا الآن الذي نحيا فيه؟ وما هو الشيء الذي له معنى في هذا الحاضر؟ إن هذه الأسئلة وغيرها، شكلت بالنسبة لفوكو ما يمكن تسميته بالمجال الفلسفي الجديد الذي عمل على تحليله ومناقشته، ونعني بذلك نقد الحضارة الغربية التي تأسست بعد الثورة الفرنسية والتي لا تزال مستمرة حتى اليوم، وذلك بواسطة فلسفة تكون مهمتها تخفيض الحاضر.

ولكن الحاضر، كـ مفهوم أو رؤية، يطرح أكثر من مشكلة فالمقصود بالحاضر وما الذي يميزه عن الآن، وماهي طبيعة هذه الفلسفة التي تكون مهمتها تخفيض الحاضر، ألا تكون نوعا من الصحافة الجارية؟، ما الذي يجعل الخطاب الفلسفي كخطاب حول الحاضر يتميز عن باقي الخطابات التي تهتم بالحاضر كالخطاب الاعلامي أو السياسي أو غيرها من الخطابات؟

إنه وعلى الرغم من مشروعية هذه الأسئلة، فإن الإجابة عنها ليست بالعملية السهلة بل إنها في بعض الأحيان غير ممكنة لأن فوكو يصمت عن كثير من هذه الأسئلة. وعليه، سنحاول من جهتنا أن ننظر في مختلف نصوص الفيلسوف علنا نصل إلى تشكيل فكرة واضحة لمجمل الأسئلة التي طرحها.

يعتقد فوكو أن في طرح الفلسفة لـ الآن كمشكلة (١٤)، يسمح لها أن تكون خطابا عن الحضارة، ذلك أنه إذا كان من الممكن التمييز في تاريخ الفلسفة بين موقفين، موقف مناصر للتقليد وموقف مناصر للحداثة، فإنه مع كائنا ما ظهرت صيغة جديدة نابعة من آنية المسائل: «على الخطاب بدءا من الآن أن يضع في الحساب آنيته حتى يحدد فيها مجال تواجد الخاص من جهة، ويتلفظ بمعناه من جهة ثانية، ثم وفي نهاية الامر، كيف يميز الوظيفة التي يستطيع القيام بها داخل هذه الآنية» (١٥).

إن الخطاب الفلسفي عندما يسأل الآنية فإنما يسأل في الحقيقة الحداثة، لا في صيغة استعادة لعصر الأنوار، وإنما بالإبقاء على: «ذات السؤال الذي طرحه هذا الحدث وعلى معناه... الذي لا بد من الاحتفاظ به حاضرا والبقاء عليه كالشيء الذي يجب أن يكون «مادة» الفكر» (١٦).

ويجب أن تكون الفلسفة، من خلال طرحها لسؤال الحاضر والمجال الحالي للتجارب الممكنة، نقدية لأن الامر يتعلق بوجودنا أو كما يقول: «الامر لا يتعلق بتحليلية الحقيقة بل بما يمكن أن نسميه بانطولوجيا الحاضر أي بانطولوجيا نحن ذاتنا» (١٧).

إن هذه المهمة الجديدة للفلسفة هي التي جعلت فوكو يرى أن المسألة الأساسية في الفلسفة منذ نهاية القرن التاسع عشر، هي مسألة الحاضر ومسألة من نكون نحن في هذا الحاضر وما هو دورنا فيه، وإن هذه المسألة هي التي تجعل من الفلسفة سياسية وتاريخية بشكل كامل أو بصيغته: «إنها الفلسفة المحايثة للتاريخ والتاريخ الضروري للمعاصرة» (١٨).

إن هذا التلازم بين الفلسفة والتاريخ والسياسة، هو الذي يشكل موضوع الفلسفة باعتبارها تخصصا للحاضر. وليس الحاضر المعنى هو مجمل الآليات الاقتصادية والاجتماعية والتي يمكن للمختصين في هذا المجال وصفها أحسن من الفيلسوف، وإنما المقصود من ذلك الترابط بين حساسية الناس واختياراتهم الاخلاقية وعلاقتهم بالفلسفة وفيما بينهم والمؤسسات المحيطة بهم، هنا وفي نقطة التقاطع هذه، تظهر المشاكل بل وحتى الازمات، والتي توجب على مؤرخ الحاضر أو فيلسوف الحاضر وصفها وتقديمها معا (١٩).

من هنا يتفق العديد من الدارسين على أن معنى الحاضر في فلسفة فوكو، سواء بكتابه تاريخيا أو بتشخيصه فلسفيا، لا يمكن أن يكون خارج دراسة آليات المعرفة - السلطة في المجتمع الحديث.

الحاضر أو الآن، هو موضوع الفلسفة والتاريخ معا، ولكن بحسب مفهوم فوكو للفلسفة والتاريخ، ذلك المفهوم المستمد من تحليلات كائنا ما رتبته، والذي يجعل من الحاضر امكانية للخروج من الميتافيزيقا، وذلك عبر دراسة مختلف التجارب في تمثيلها بالمجتمع، كالجنون والعرض والجريمة والجنس (٢٠).

فالجئون مثلا، ليس مسألة تاريخ او قضية فلسفية مقرونة بالعقل، انها مسألة الحاضر وتتطلب دراستها، دراسة العقل الاجتماعي ومجمل المؤسسات والممارسات التاريخية التابعة لها، بتعبير آخر كتابة تاريخ «المشكلات» Problématisations، اى كتابة الكيفية التى تصبح بها مشكلة.

وان هذه الدراسة ذات طابع نقدى، بمعنى التخلص من اليديهيّات والمعتقدات عليه والقناعات الايديولوجية والسياسية وتشخيص الحاضر كما هو، وبذلك تكون الفلسفة نوعا من الممارسة الخطائية التقليدية التى ترصد مختلف ألعاب الحقيقة.

وان النقد فى نظر فوكو، هو القيمة التى يجب استعادتها من عصر الأنوار، هنا العصر الذى افتتح مسألة الحاضر والنقد معا، ومن هذه الزاوية فإن مشروعه الفلسفي يشكل استمرارية لعصر الأنوار (٢٢١).

ولقد خص النقد، كمفهوم، بدراسة كاملة، بين فيها علاقة النقد بمشروع كانط وبالعلاقة مع الآخر فى الثقافة الغربية وبمسألة الحكم، إذ من غير الممكن فى نظره الحديث عن النقد بعيدا عما يسميه «بالعمليات الحكومية» Processus de Gouvernamentalisation، لذا فهو يربط النقد بالسلطة والحقيقة والشجاعة فى قول الحقيقة، او بتعبير آخر، يتمفصل النقد مع خطاب الحقيقة وآليات الانخضاع، لتشخيص الحاضر، تاريخيا وفلسفيا.

وعلى هذا الاساس، يكون الهدف الاخير من الفلسفة هو تغيير الذات ومواجهة اشكال الاكراه او كما قال: «لاشك فى ان أكثر مشكلات فلسفية ثابتة هى مشكلة العصر الحاضر، مشكلة من نحن فى هذه اللحظة الدقيقة، ولاشك فى ان الهدف الرئيسى اليوم ليس ان نكتشف بل ان نرفض من نحن. يجب علينا ان نتخيل ونشئ مايمكن ان نكون عليه، حتى نتخلص من ذلك الاكراه السياسى المزدوج، الذى يتمثل فى التفريد والتشمل المتزامنين لبنى السلطة الحديثة» (٢٢٢).

يعنى هذا ان تحليل الحاضر، لا يكون فقط بدراسة آليات المعرفة = السلطة وانما يهدف الى تحرير الفرد، مما يفرض علينا مسالة عناصر اخرى كى نتمكن من

فهم اطروحة ان الحاضر يشكل بديلا عن الحداثة ومابعد الحداثة.

أ - الحاضر والعقل :

قلنا سابقا، ان فوكو لا يقاسم الطرح الحدائى ولا ما بعد الحدائى لمسألة العقل لانه اذا ما اردنا الحديث عن العقل عند فوكو، وجب الحديث عن العقل فى التاريخ او كيف يظهر العقل فى التاريخ، واذا اردنا الدقة بعيدا عن اللغة الهيغلية، قلنا يجب الحديث عن اشكال العقلانية فى التاريخ، ذلك ان فوكو لا يدرس العقل بشكل مطلق ولا يتساءل عن معنى العقل وانما يدرس اشكالا قطاعية او جوية من العقل.

يقول: «منذ كانت كل دور الفلسفة هو منع العقل من ان يتجاوز حدود ما هو معطى فى التجربة، انما منذ ذلك الحين ايضا - أى منذ تطور الدولة الحديثة والادارة السياسية للمجتمع - كان للفلسفة وظيفة اخرى هى مراقبة السلطات المفرطة للعقلانية السياسية» (٢٢٣).

ان هذه الوظيفة، وظيفه دراسة مختلف اشكال العقلانية السياسية والجغرافية، جسديتها مختلف اعمال ميشال فوكو ابتداء من «تاريخ الجنون فى العصور الكلاسيكية» مروراً بـ «المراقبة والمعاقبة» وانتهاء بـ «تاريخ الجنسانية»، لذلك نقول ان وظيفة الفلسفة عنده لا تتساءل عن العقل وانما عن مختلف اشكال العقلانية، وهذا هو مايميز طرحه عن باقي الطروحات حول الحداثة او ما بعد الحداثة، بمعنى انه لا يهتم لا بالعقل ولا بما هو مضاد للعقل وانما بمختلف اشكال العقلانية فى التاريخ مع ربطها بمختلف اشكال السلطة.

من هنا يجيب عن سؤال: هل ينبغي محاكمة العقل ؟ بقوله: «لاشئ اعظم من ذلك، اولا، لان الميدان الواجب تغطيته لا علاقة له بالادانة او البراءة، ثم لانه من المجالى ان يرد الى العقل ما هو شبيه بالكيان النقيض للعقل، واختيرا لان مثل هذه المحاكمة سيتلزمنا بان نلعب الدور الاعباطى والمضجر للعقلاني والاعقلاني» (٢٢٤).

ب - الحاضر والحرية :

لا يتحدث فوكو عن الحرية، وانما عن ممارسات الحرية التى تقتضى درجة من التحرر، وان كانت مشروطة

بالآخر او فى علاقة مباشرة مع الآخر، لذلك لا يمكن فصل أى ممارسة حرة عن أى شكل من اشكال الحكم. الحرية ليست جوهرها، وانما هى ممارسة تتعلق بفردانية تاريخية، لذا وجب تنمية اشكال جديدة من الفردانية تتفانى واشكال التماثل او التقليد وتقيم اشكالا من الاختلاف والتعدد والتفتح(٢٥).

والحرية، باعتبارها ممارسة، فهى اذا تجربة، لذلك يمكن الحديث عن تجارب حرة كما يمكن الحديث عن تجارب القهر والخضوع والاقصاء، وبهذا المعنى كذلك لا يمكن الحديث عن الحرية كحالة نهائية، وانما على انها شرط للعمل المتضمن الفكر والفعل واكتشاف الذات، وهى ايضا، ليست نهاية السلطة بل حدها، لكى تمارس مدامت تقوم بين ذوات حرة وفاعلة، من هنا فان شرط الحرية هو تحقيقها، اذ لاشئ يضمنها، فحرية الانسان لا يمكن ان تضمنها القوانين او السلطات الخاصة، وانما الضمانة الوحيدة للحرية هى الحرية. كما انها تقنية من تقنيات الذات، مادامت ممارسة وتجربة وامكانية للتحرر وتحقيق الاختلاف، لذا فهى تتنوع بتنوع التقنيات التى يبدعها الافراد وذلك حسب تاريخهم وحاجتهم للتحرر، وتشكل جزءا اساسيا مما يسميه بجماليات الوجود(٢٦).

ان مجمل هذه الافكار التى حاولنا تحليلها، بالاستناد الى نصوص الفيلسوف تسمح لنا بطرح سؤال متعلق بموقفه العام من الحداثة وما بعد الحداثة فكيف يمكن لنا ان نفهم صيغة الحاضر، مثلا، مقارنة بما قاله فى كتابه «المراقبة والمعاقبة» من «ان عصر الانوار الذى اكتشف الحرية قد اكتشف الانضباط ايضا»(٢٧).

من دون شك فان مفهوم الحداثة فى المشروع الفلسفى لفوكو، يحتل مكانة ملتزمة ليس من السهل تحليلها، فقد استعمله فى الفصل الأخير من «الكلمات والاشياء» وتحدث عن كائنا ما كانا مفتتحا لعصر الحداثة، كما استعمل الكلمة فى مقدمة «المراقبة والمعاقبة».

الا انه يمكن القول اجمالا، ان استعمال الحداثة كان اما مؤقنا او بصيغة سلبية، ذلك ان الحداثة مرتبطة عنده بمفهوم الانسان والمجتمع الانضباطى والعقل

الوضعى، وهذه مفاهيم انتقدتها بل ورفضها، لذلك يمكننا القول انه قد وجد فى سؤال كائنا ما كان الحاضر المعرج المناسب لأسئلة الحداثة وما بعد الحداثة.

واذا كان فوكو قد وجد فى نص كائنا ما كانت حلول بعض المعضلات التى تواجهها الحداثة الغربية فكيف تعاطى الفكر العربى مع مسائل الحداثة وما بعد الحداثة ومع تحليلات ميشال فوكو فى الموضوع؟

ان هذه الاسئلة وغيرها هى التى ستكون مدار مناقشتنا فى العنصر الثالث من هذا البحث وذلك من خلال مختلف نصوص المفكر الجزائرى والعربى محمد اركون الذى يعد، ومن وجوه عديدة، مثالا للمفكر الذى وظف العديد من المفاهيم التى تنتمى الى اتجاهات حداثة وما بعد حداثة والى ميشال فوكو بشكل خاص.

ثالثا - فى مقارنة الفكر العربى لمسألة الحداثة:

يعتبر المشروع الفكرى لمحمد اركون مشروع حداثة وتحديث فى نفس الوقت، حداثة لانه يستلزم منجزات الحداثة الغربية وخاصة على مستوى المناهج وطرائق التحليل، وتحديث للفكر العربى - الاسلامى بعد كل ما عرفه من ضعف وانحطاط.

اطلق اركون على مشروعه اسم الاسلاميات التطبيقية فى مقابل الاسلاميات الكلاسيكية وذلك من اجل نقد العقل الاسلامى فى اشكاليته المختلفة. ولانجاز هذه المهمة يشترط اركون الاحاطة بالعلوم الانسانية والاجتماعية واشكالياتها وبالعلوم الاسلامية وانواعها.

وبالرغم من ان اركون يصرح بأنه استقى التسمية من «جورج باسفيد» الا ان مضمون الاسلاميات التطبيقية يتشابه وما يسميه فوكو بتاريخ الحاضر، ذلك انها: «تنطلق من واقع الحياة اليومية للأفراد والجماعات والاحاطة بالمشاكل الحية المطروحة فى كل مجتمع، لاستنباط ما يتعلق بها من تعاليم دينية وابداعات ثقافية واغراض سياسية ومصالح اقتصادية وتصورات ايديولوجية.. الى اخر ذلك من عوامل الحركة التاريخية الشاملة للمجتمعات»(٢٨).

وطريقته فى تحليل ومناقشة مختلف الموضوعات طريقة تستفيد من العديد من منجزات العلوم الانسانية،

كالإسنية وعلم الاجتماع والانثربولوجية وكذلك تحليلات مشال فوكو وخاصة عندما يشير إليها بقوله: «انى ادعو الى عمليتين عقليتين ثقافيتين فى نفس الوقت: فالاولى تقصد التحليل الاثرى الانتقضى الاستفسارى للثقافة العربية لتحرير العقل العربى من الميثولوجيات العديدة التى تستلبه وتزيّف عمله. والثانية اندفاع هذا العقل المحرر فى النضال الاستمولوجى الذى يهم كل انسان مهما كان دينه ومذهبه الفلسفى واتجاهه السياسى» (٢٩١).

انها طريقة تمكس باسلوب آخر، مشروعه الفكرى فهي دراسة للفكر العربى بطرائق حديثة، وتهدف الى تحرير ذات الفكر، كى يساهم فى الحداثة العالمية. وهذه المنهجية تشتغل فى التاريخ، انما التاريخ المعنى عند اركون، هو ذلك التاريخ الذى نجده عند مدرسة الحوليات الفرنسية ومشال فوكو بحيث يفرق مثلاً، بين تاريخ الافكار الذى يقوم على سرد الافكار وتاريخ الانساق الفكرية بصيغة فوكو. يقول: «يكفى تاريخ الافكار بسرد سلسلة من الآراء منفصلة عن سياقها الاجتماعى والسياسى والثقافى، بينما يجتهد مؤرخ الانساق للربط بين المقدمات والمقولات والمبادئ والمناهج التى يعتمد عليها جميع المفكرين والباحثين والادباء والفنيين فى انتاجهم وكتابتهم ومجموعة علمية توجيهية نظرية تسمى بأبستمية العصر» (٣٠).

والابستمية، كما هو معروف، تشكل مفهومًا مركزيا فى تحليلات فوكو، كما نجد عند اركون مفهومًا آخر تقاسمه العديد من التحليلات الاستمولوجية، ونعنى بذلك مفهوم القطيعة حيث وظفه اركون فى تحليلاته الخاصة بدراسة التراث العربى والفكر العربى الحديث والمعاصر من هنا رصد انقطاعات مختلفة عرفتها الثقافة الاسلامية منها: الانقطاع بين الاسلام السنّى العربى والاسلام الشيعى الفارسى، والانقطاع السياسى بسقوط الخلافة سنة ١٢٥٨ والانقطاع الاقتصادى بتوقف العلم العربى وظهور العلم الأوروبى والانقطاع اللغوى وما حصل من تتركب وظهور للغات الشعبية وانقطاع نظرى حاصل من تحول العقلانية الى اللاعقلانية ومن نزعة نقدية الى نزعة تبريرية (٣١).

ان هذا المجال الجديد الذى شرع فيه اركون، اقصد الانثربولوجية التطبيقية بادواتها المنهجية، يهدف الى دراسة وتحليل وتفكيك العقل الاسلامى فما هو هذا العقل وما علاقته بالعقل العربى وهل يشكل امكانية للحديث والدخول فى الحداثة الفكرية؟

يميز اركون بين العقل الاسلامى والعقل العربى ويرى ان العقل الاسلامى اوسع من العقل العربى وبما انه يهدف الى الامساك بالظاهرة الدينية فان العقل الاسلامى سيساعد أكثر، على فهم هذه الظاهرة من العقل العربى وعليه يعمد الى تحليل تفكيكى ونقد ابستمولوجى لمبادئ العقل وآلياته واللامفكر فيه، والنتائج بالضرورة عن طريقته النموذجية الخاصة بتنظيم العقل المسموح التفكير فيه (٣٢).

كما يميز اركون بين العقل المستقل الذى يخلق بكل سيادة وهىة افعال المعرفة ويرفض الاشتغال داخل نطاق المعرفة الجاهزة او المحددة سلفا والعقل الدينى الذى يشتغل داخل اطار المعرفة الجاهزة ويستخرج المعرفة الصحيحة استنادا الى العبارات النصية للكتابات المقدسة ولذا فهو عقل تابع، لانه لا يطرح مشكلة اصل الوحي ولا مشروعية الانتقال من مرحلة الوحي الى مرحلة المعارف المنجزة.

وعليه فالعقل الاسلامى المقصود هو: «العقل الذى اشتغل ومارس دوره فى كافة هذه المجتمعات وليس فقط فى المجتمعات العربية. واذا ما استطعنا القيام بهذه الدراسة فاننا نتوصل عندئذ الى مستوى شمولى من التحلل العميق للعقل الدينى وآلياته ونتجاوز بذلك الاطار الخاص بالدائرة اللغوية العربية وحدها» (٣٣).

ومن مميزات هذا العقل - الذى يخضع لمعطى الوحي - احترام السيادة والهوية وتقديم الطاعة لها مع تصور محدد عن العالم فهناك الفضاء العقلى القروسطى - انه يتشكل من عقول متعددة ضمن ابستمية واحدة، كما يتكون من خيال وذاكرة.

ان هذه التحديدات المعرفية تجعل من العقل معطى تاريخيا او انها تمكن من دراسة تاريخية العقل وهو ما يربطه بشكل مباشر بفوكو وخاصة عندما يتحدث عن اشكال العقلانية او انماط العقلانية "Les Modes de

"Rationalités" ويعتبر نفسه مؤرخا قبل ان يكون فيلسوفا (٣٤).

فهناك عقول مختلفة تخترق الثقافة العربية الاسلامية، كعقل الصوفية وعقل الممتمزلة والاسماعيلية... الخ انها: «تختلف فى مجموع المجرىات والمسلمات فى لحظة الانطلاق. وعندما نظر الى التاريخ نجد انها طالما اصطرت وتنافست وتناحرت. ولكن عندما نعمق التحليل اكثر وننظر الى ما وراء القشرة الباطنية والخلافات الظاهرية، فانا نجد ايضا ان هذه العقول تشتمل على عناصر مشتركة ايساسية، وهذه العناصر المشتركة هى التى تتيح لنا ان نتحدث عن وجود عقل اسلامى، بمعنى انه يخترق كل هذه العقول المتفرعة ويحملها كلها» (٣٥).

ان هذا الفهم للعقل والادوات المستخدمة فى التحليل هى بنظر اركون احد اهم الامكانيات التى تحقق الحداثة، وخاصة الحداثة الفكرية التى يعتقد انها اساس كل حداثة. ذلك ان اركون فى الحقيقة قدم وفى اكثر من نص، مقارنة تاريخية وفلسفية لمبدا الحداثة، لانه اولا ظاهرة كونية ولانه ثانيا مصيرنا المحكوم، فنحن نشأنا ام اينما نعيش عصر الحداثة والمبدا متوقفة فقط يمكننا دخال هذه الحداثة الكونية ويكيفية تعاملنا لمنتجاتها وتحدياتها، لامكانياتها ومعضلاتها.

ومن اجل المساهمة الايجابية فى هذه العملية التاريخية، يقدم اركون جملة من الافكار حول الموضوع؛ من اهمها ضرورة التمييز بين الحداثة والتحديث، ذلك ان الحداثة فى نظره هى: «موقف للروح امام المناهج التى يستلزمها العقل للتوصل الى معرفة ملصوبة للواقع. اما التحديث فهو مجرد ادخال للتقنية والمتغيرات اأربية الاستهلاكية» (٣٦).

والتحديث بهذه الصورة، فى نظره؛ لا يعدو ان يكون اجراء شكلية او خارجيا لرافقه أى تغيير جذري فى موقف المسلم للكون والعالم (٣٧) صحيح انه ليس هنالك حداثة واحدة فى التاريخ، ذلك ان الاسلام فى زمانه كان يشكل حداثة ويمثلها، كما انها ليست خطأ مستقيما ولا يجب النظر اليها من خلال التقدم فى الزمن او التسلسل الخطى، مما يؤدى الى فكرة يشترك فيها مع

فوكو وهى فكرة انعدام عصر ذهبي يشكل نموذجا للحداثة، ولكن هذا لا يشكل اعتراضا على ضرورة ان تكون الحداثة عملية متكاملة فكريا وتقنية. لانها تعبير عن: «الموقف المتوتر واليقظ الذى تقفه الروح البشرية امام الواقع والتاريخ الذى يولده البشر فى المجتمع او على هيئة المجتمع» (٣٨).

من هنا يرى اركون، ضرورة دراسة مختلف اشكال الحداثة وخاصة الحداثة الغربية، بدءا من القرن السادس عشر وانتهاء بالقرن العشرين، وفى هذا السياق يسجل جملة من الملاحظات حول جيل التنوير فى الثقافة العربية، مؤكدا بشكل خاص على ان هذا الجيل، رغم اهميته فى التأسيس وشجاعته فى الطرح، الا انه لم يطلع بالشكل الكافى على التجربة الغربية فى الحداثة والتحديث وان مفهوم الحداثة عنده بقى بشكل عام، اما مفهوما مبتورا او ناقصا او مشوها وفى احسن الاحوال مفهوما ايديولوجيا نصليا تمليه التزامات سياسية قبل الالتزامات الاخلاقية والفكرية.

الا ان هذه الملاحظات او النقائص، لا يجب فى نظره، ان تتركنا نتردد فى التأكيد على اننا: «لن نتراجع عن الحداثة او الدخول فى الحداثة، ولكننا سوف ندخلها عن وعى وبعد تفكير طويل» (٣٩).

ان التفكير الطويل يقتضى من بين ما يقتضى، ضرورة طرح بعض الجواب المتصلة بالحداثة منها على سبيل المثال:

١- الحداثة والتراث:

لا يمكن فصل الحداثة عن التراث فى نظر اركون او بتعبيره عن السنة Tradition، فمن بين مهمات الاسلاميات التطبيقية: «قراءة ماضى الاسلام وحاضره، انطلاقا من قضايا المجتمعات الاسلامية والعربية وحاجياتها الحالية» (٤٠)، هذه القراءة تقوم على خطوتين، خطوة البحث اركيولوجى الحفرى وخطوة الربط بين المعرفة والسلطة، مهمة الأولى: «الكشف عن عملية الترسب التاريخى لطبقات التراث، وكيف تمت عملية هذا الترسب والتراتب لطبقاته الواحدة فوق الاخرى على مدار الزمن والمصور. اقصد ضرورة قراءة العملية التاريخية لتشكيل طبقات التراث فوق بعضها البعض منذ العصر

ج - الحداثة وحقوق الانسان:

اذا كانت الحداثة مشروطة بالعلمانية فان العلمانية مشروطة هي الاخرى بحقوق الانسان. حقوق الانسان التي تبدأ في نظره عندما تتوقف عن التمييز بين المؤمن والكافر بين المسلم وغير المسلم. فكل واحد من هؤلاء انسان وله حقوق بصفته تلك، ويعتقد ان هذه من المسائل اللامفكر فيها او المستحيل التفكير فيها، في الفكر الاسلامي المعاصر.

ومما يفقد مسألة حقوق الانسان في المجتمعات العربية الاسلامية هو الطريقة التي تشكلت بها الانظمة السياسية القومية بعد الاستقلال، تلك التشكيلة التي تعرقل عملية تطبيق الحد الأدنى من حقوق الانسان واحترامها بالشكل اللازم، لذلك يرى ان مسألة حقوق الانسان، مسألة يجب ان يتحملها الفكر الاسلامي المعاصر.

صحيح انه مع ظهور الاسلام ظهرت بوادر او مبادئ لحقوق الانسان، الا انه يجب ان نعرف الطابع الجديد لهذه الحقوق بعد الثورة الفرنسية، واذا كان اصحاب القرار في المجتمعات الاسلامية يحاولون محاكاة الغرب في هذه المسألة وفي نفس الوقت الاختلاف عنهم، فانهم لم ينتبهوا الى ان ظاهرة الثورة الفرنسية، تمثل قطعة تفصل العصور الحديثة عن العصور القديمة. وان هذه القطيعة، «اصابت المستوى الرمزي والديني في الصميم، ولم تصب فقط القطباعات السياسية والاقتصادية والاجتماعية من حياة المجتمع» (٤٥).

وانه قد حلت محل الرمزية القديمة، رمزية جديدة او رمزية الدين العلماني الجديد او الدين المدني واصبحت حرية الفكر مسألة مركزية لذلك يعطيها محمد اركون الاولوية ويتخرب لها، يقول: «ان المسألة الاساسية التي اعطتها الأولوية هنا، هي انه ينبغي عدم فرض اي حدود على حرية التفحص الفكري والنظر العقلي، هذا موقف يعنيه غلبت تصور الروح البشرية وتصور الانسان بصفته موجها نحو الحرية» (٤٦).

ومن دون شك، فان الحرية هي القيمة الكبرى سواء للمطالعة أو ما بعد الحداثة أو الحاضر، بها سبق ان تميز عصر الأنوار عن عصر الظلام وخرج الانسان من حالة

الاول متدرجا في الزمن حتى العصور الكلاسيكية: أي طيلة تشكل ما يدعى بالتراث الاسلامي أو بالآخرى بالتراثات الاسلامية (٤٧). والمقصود بذلك التراث الشيعي والخارجي والسني والشفهي.

ومهمة الخطوة الثانية النظر في: «المنتجات الثقافية في كل مجتمع معين، (باعتبارها) منتجات مرتبطة باستراتيجيات السلطة، وبالتالي بالاستراتيجيات الايديولوجية للتوسع والدفاع عن الذات، وفي بعض الاحيان تؤدي هذه الاستراتيجيات الى نسيان الهدف المعرفي او تشويهه وتزييفه دون ان تلغيه كليا الا في عصور الظلام الحالي» (٤٨).

بهاتين الخطوتين وغيرهما، نستطيع في نظر اركون، اقامة علاقة معرفية بالتراث او السنة والاستفادة منه وخاصة تراث المرحلة الكلاسيكية او تراث القرون الهجرية الخمسة، الا ان التراث ووصله بالحداثة لا يكفي ما لم نحسم في بعض المسائل ذات العلاقة بالحداثة في عصرنا هذا، وخاصة مسألة العلمانية وحقوق الانسان.

ب - الحداثة والعلمانية:

من شروط الحداثة تحقيق العلمانية او كما يقول ضرورة الفصل بين السيادة الروحية العليا والسلطة السياسية (٤٩) وان كان يرى من الضروري التمييز بين العلمانية كمكسب من مكاسب الحداثة والعلمانية الايديولوجية ويدعو الى ضرورة الاخذ بالاولى. يقول: «انا اعتقد ان الفكر العلماني المنفتح والممارس بصفته موقفا نقديا تجاه كل فعل من افعال المعرفة، وبصفته المحث الاكثر حيادية والافضل تكوينا من الناحية الايديولوجية من اجل احترام حرية الآخر وخياراته، هو احد المكتسبات الكبرى للروح البشرية» (٤٤).

وانطلاقا من هذا الفهم، ينتقد اركون تجربة اتاتورك على الرغم من تسميته لها فهي قد جعلت تركيا تدخل عصر الحداثة، الا ان اتاتورك في نظره كان منكموما بنمط معين من الاسلام هو اسلام القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وبنمط معين من العلمانية ذات المنزع الايديولوجي وليست العلمانية ذات المنزع العلمي او الفكري.

القصور الى حالة النضج ومن حالة الطاعة العمياء الى حالة الاستعمال النقدي للعقل.

وبها نستطيع تشخيص الحاضر، تشخيصا يمر حتما عبر تحليل مختلف اشكال العقلانيات مع ربطها بانواع السلطة، او بلغة فوكو تحليل مختلف علاقات المعرفة والسلطة والذات والحرية، كما انه لا يمكن تشخيص الحاضر خارج التاريخ او تاريخ الحاضر. هذه الافكار وغيرها، يمكن لنا ان نجعلها في العنصر الاخير من بحثنا، في صورة خلاصة وافق للبحث.

رابعا: الخلاصة والاتفاق:

قد يكون مهما مناقشة الالفاظ، حداثة، ما بعد حداثة، حاضر، لكن الاهم تحديد المضامين وخاصة عندما يتعلق الامر بالفكر العربي او في احد توجهاته التي يمثلها محمد اركون، الذي تعامل بحرية كبيرة مع مختلف الاتجاهات ووظف من دون تبرير سياسي او ايدولوجي، العديد من المفاهيم والمناهج وخاصة ما تعلق منها بمشال فوكو كما حاولنا ان نبين ذلك.

واذا كانت قيم الحاضر تتمثل اساسا في نوع معين من العقلانية والتاريخ والحرية، فان هذه القيم تفرض على المثقف، مهما كانت صفته، بعض المهام باعتباره يملك الوعي النقدي، واذا كان من غير الممكن تفصيل القول في معنى المثقف ومهامه، فمن المهم ان نبين، في نظرنا، بعض ملامح المثقف عند مشال فوكو ومحمد اركون، لان الحاضر او الحدادنة يتطلبان مساهمة خاصة من المثقف.

من المعلوم ان فوكو يميز بين المثقف الكوني، مالك الحقيقة والعدالة وضمير المجتمع الذي لا يتناسب في نظره ومهام تشخيص الحاضر، والمثقف

الخصوصي الذي يشتغل في قطاع معين وحول موضوعات محددة ولا يعطي دروسا او توجيهات وانما يقدم ادوات للعمل ومناهج للتحليل (٤٧).

انه المثقف الذي يوضح مسألة معينة او يبين وضعية جديدة او يكشف عن حالة خاصة، ويمارس يقظة سياسية ونظرية واخلاقية في ميدان عمله او في محيطه الاجتماعي، وفي حالة الفلسفة يقوم بتشخيص علاقات السلطة والمعرفة وعلاقات الذات بالحقيقة والحرية والسلطة، انه مثقف الحاضر او مؤرخ الحاضر.

اما المثقف في حالة الفكر العربي، فانه الشخص الذي يهتم بالمعنى وفكر الالمفكر فيه انه: «ذلك الرجل الذي يتحلى بروح مستقلة، محبة للاستكشاف والتحرر، وذات نزعة نقدية، تشتغل باسم حقوق الروح والفكر فقط» (٤٨).

ومحك النظر او معيار الاختبار في ذلك، هو الموقف الفلسفي، او كما يقول اركون:

«ينبغي ان نعلم بهذا الصدد ان الموقف الفلسفي الممارس دون أي تنازل او هوادة، على الصمعيدين الفكري والسياسي، هو وحده القادر على التمييز بين المثقفين المرتبطين بالفكر النقدي الحر واولئك المرتبطين باستراتيجيات السلطة المسيرة من قبل مختلف الفاعلين الاجتماعيين» (٤٩).

لماذا؟ لأن الموقف الفلسفي النقدي هو الذي يطرح باستمرار الشروط النظرية لصلاحية او عدم صلاحية خطاب ما، وهو القادر على تقديم تحليل عقلاني لمسائل التاريخ وطرح موضوعي لمشكلات الحاضر وتحدياته.

الهوامش

(١) للاطلاع أكثر على موقف فوكو من البنية، يمكن العودة الى محاضراته التي ألقاها بجامعة «كاير» باليابان وذلك في ٩ أكتوبر سنة ١٩٧٠، والتي نقلناها الى العربية، وصدرت في مجلة «ادب وثقافة» العدد ١٤٧ نوفمبر سنة ١٩٩٤.

(٢) ينظر مقالة السيد ولد اباه في: دراسات عربية، العدد ١٠، ١١، ١٢، سنة ١٩٩٣، بعنوان: نقد هابرماس لفوكو «حوار» العقلانية التنويرية والجنينالوجيا النقدية.

(٣) ينظر على سبيل المثال، الدراسة القيمة والشاملة التي قدمها الاستاذ الدكتور فتحي التريكي في كتابه «فلسفة الحدادنة» الصادر عن دار الانماء القومي، بيروت، ١٩٩٢، والذي ناقش فيه مفهوم الحدادنة وعلاقته بالهوية والفكر العلمي والسياسي والفلسفي.

- (٤) Habermas, La Modernité un projet inachevé, in, Critique, n°411-412, 1981, p.951.
- (٥) Encyclopedia Universalis, V 10, Ed 11, 1977, PP, 149, 140, 141.
- (٦) Habermas, Ibid, P.951.
- (٧) Jean-François Lyotard, Le postmoderne expliqué aux enfants, Ed, Galilée, 1988, Pp, 27, 30.
- (٨) Habermas, Le discours philosophique de la modernité, Ed, Gallimard, 1985, CH N°1. —
- (٩) Michel Foucault, Structuralisme et Pos-structuralisme, in, Dits et Ecrits? Ed, Gallimard, T N°4, P, 446.
- (١٠) Michel Foucault, Ibid, PP, 447, 448.
- (١١) ينظر دراستنا المنشورة في: مجلة ابداع، العدد ١٠، أكتوبر ١٩٩٧، بعنوان: اركيولوجيا الادب من خلال نموذج ريمون رسال.
- (١٢) يمكن القول ان ما يجمع بين فوكو وهابرماس هو كاتس، الا انهما يختلفان في تعيين دلالة عصر الانوار، ويمكن العودة إلى الدراسة المنشورة في مجلة Critique العدد ٤٧١ - ٤٧٢ سنة ١٩٨٢ بعنوان: Habermas et Foucault, qu'est ce que l'age de l'homme.
- (١٣) Michel Foucault, Interview, in, La presse de tunis, du 12 Avril, 1967, P, 03.
- (١٤) ينظر حول موضوع الحاضر والآن الدراسات التالية على سبيل المثال:
- Robert Castel, Présent et généalogie du present, et François Ewald, Foucault et L'actualité, in, Au de Risque Michel Foucault, Ed, Centre Pompidou, 1997.
- André Scala, Note sur L'Actualité, le présent et L'ontologie chez foucault, in, Les Cahiers de philosophies, N°13, 1991.
- (١٥) مثال فوكو: ماهو عصر التنوير، ترجمة يوسف الصديق، في، مجلة الكرمل، العدد ١٢ سنة ١٩٨٤ ص ٦٧ وكذلك.
- Magazine Littéraire, N° 309, Avril 1993, Michel Foucault, Qu'est-ce que les lumieres? PP, 62-73.
- (١٦) نفس المصدر، ص ٧١.
- (١٧) نفس المصدر ونفس الصفحة.
- (١٨) Michel Foucault, Non aux sexe roi, in, Le Nouvel Observateur N° 644, 1977, P, 124.
- (١٩) Michel Foucault, Un systeme fini face à une demande infini, in, Sécurité Sociale, L'enjeu, ED, Syros, 1983, P, 42.
- (٢٠) Michel Foucault, Je Perçois L'intolérable, in, (D, 336), P, 10. ويشير حرف "D" الى رقم مخطوطات مثال فوكو المجمعة في مكتبة السولشوار بباريس.
- (٢١) Michel Foucault, A propos de Nietzsche, in (D, 520-80), P. 32.
- (٢٢) مثال فوكو: بحثان حول الفرد والسلطة، في، مثال فوكو، مسيرة فلسفية، تأليف ديفيدس وراينوف، ترجمة جورج ابي صالح، مركز الانماء القومي (دب)، ص، ١٩٣.
- (٢٣) نفس المصدر، ص، ١٨٧.
- (٢٤) نفس المصدر، ص، ١٨٨.
- (٢٥) ينظر بشكل خاص الى حوار: L'éthique de Souci de Soi Comme Pratique de la Liberté, in, (D, 48).
- (٢٦) John Rajchman, Erotique de la Liberté, ed, P.U.F, 1992, P, 144.
- (٢٧) Michel Foucault, Surveiller et Punir, Ed, Gallimard, 1975, P, 218.
- (٢٨) محمد اركون: نحو تقييم واستلهام جليلين للفكر الاسلامي، في الفكر العربي المعاصر، العدد ٢٩، سنة ١٩٨٤، ص ٣٩.
- (٢٩) نفس المصدر، ص ٤١.
- (٣٠) نفس المصدر، ص ٤٢.
- (٣١) محمد اركون: الفكر العربي، ترجمة عادل العوا، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ١٩٨٢، الفصل الرابع.

- (٣٢) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الاسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الانماء القومي، ١٩٨٦، الفصل الثاني، وكذلك: الاسلام والحلقة في، التبيين، المعدادن ٢-٣، ١٩٩٠.
- (٣٣) محمد أركون: الاسلام والحلقة، مجلة التبيين، المعدادن ٢-٣، سنة ١٩٩٠، ص ٢٠٧.
- (٣٤) محمد أركون: حوار البدليات، مقابلة، في الفكر العربي المعاصر، المعدادن ٦٨-٦٩، سنة ١٩٨٩، ص ٩١.
- (٣٥) محمد أركون: الفكر الاسلامي، نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٩٣، ص ٢٣٢.
- (٣٦) محمد أركون: الاسلام والحلقة، مصدر سبق ذكره، ص ٢٢١.
- (٣٧) محمد أركون: نفس المصدر ونفس الصفحة.
- (٣٨) محمد أركون: الاسلام، التاريخ، الحلقة، في جريدة النهار، العدد ١٥٨، ١١ سبتمبر ١٩٩١، ص ٩.
- (٣٩) محمد أركون: الاسلام والحلقة، مصدر سبق ذكره، ص ١٩٩.
- (٤٠) محمد أركون: حول الانثروبولوجية الدينية، نحو اسلاميات تطبيقية، الفكر العربي المعاصر، المعدادن ٦-٧، سنة ١٩٨٠، ص ٣٢.
- (٤١) نصحيد أركون: الاسلام والحلقة، مصدر سبق ذكره، ص ٢١٣-٢١٤.
- (٤٢) محمد أركون: نفس المصدر، ص ٢١٨-٢١٩.
- (٤٣) من غير الممكن معالجة هذه المسألة الضمنية والمعملة في سياق بحثنا، لذا نفضل احوالة القارئ المهتم الى اعمال المفكر وخاصة: الاسلام، الاخلاقي والسياسة، الفصل الثاني وتاريخية الفكر الاسلامي، الفصل الخامس.
- (المقدس والثقافي والتغيير، مفهوم السيادة العليا في الفكر الاسلامي، في الفكر العربي المعاصر - العدد ٣٩ - ١٩٨٦).
- (٤٤) نصحيد أركون: الفكر الاسلامي، مصدر سبق ذكره، ص ٥٧.
- (٤٥) محمد أركون: نفس المصدر، ص ٣١٦.
- (٤٦) نصحيد أركون: نفس المصدر، ص ٢٤١.
- (٤٧) Michel Foucault, Pouvoir et Corps, in, (D; 302) P.50.
- (٤٨) نصحيد أركون: الفكر الاسلامي، مصدر سبق ذكره، ص ٨.
- (٤٩) نصحيد أركون: نفس المصدر، ص ٢٠.



خطاب الـ «ما بعد» مواجهة أم التقاء؟

مارى تریز عبد المسيح*

هاته الأنظمة المعرفية حول تعريف الاختلاف، فبنوع فکّر ما بعد الحدّالة إلى إذابة الاختلاف بتجاوز الحدود والهوامش، بوصفها حواجز مصطنعة، مما يأتى بنتيجة عكسية. فتقبل الاختلاف فى كافة أشكاله دون تمييز، مما يقضى إلى تحويله لنموذج معمم، فى محاولة للتوصل إلى مفهوم للعالمية يتأسس على الاختلاف، مما يعنى تأكيده دون محاولة التعرف عليه، أو التناول معه. وفى تأكيد الاختلاف ما ينلذ به بعد جديد من الكولونيالية المستترة، تتخفى وراء خطاب فکرى معكوس لخطاب الكولونيالية السالفة الذى اتخذ من نشر الحدّالة الغربية ذريعة للفصل بين العالمين المستعمرين والأحرار المختلف، لإضفاء صبغة الشرعية على تطلعات الغرب الاستعمارية.

ويتناول نقاد ما بعد الكولونيالية قضية الاختلاف من منظور مغاير. فالتعرف على الاختلاف، بالنسبة لهم، فيه سعى للتواصل عبر الثقافات، فهو معنى سياسى مغاير لموقف نقاد ما بعد الحدّالة فى تناولهم للاختلاف تناولاً إسقاطياً، أى ذريعة للتأمل السلبي بدلاً من التفكير الإيجابى فى كيفية تشييد مغاير بين الثقافات. ويصعب علينا فهم فکّر الـ «ما بعد» بكافة نظمه المعرفية بمغزل عن الموضوع الثقافى الذى يتمثله، سواء كان موضعاً

فى وقتنا الراهن، احتدمت المواجهات بين المنظرين لفکّر ما بعد الحدّالة، والمنتمين إلى ما بعد الكولونيالية. والهدف من هذا البحث هو قراءة خطاب ما بعد الحدّالة من منظور ما بعد كولونىالى للتوصل إلى لغة نقدية تعمل على التخلص من الرواسب العنصرية من الماضى الإمبريالى، وقادرة على تعميق الوعى بالكولونيالية الجديدة المستترة فى خطاب ما بعد الحدّالة. تلك الرواسب الإمبريالية هى شوائب فکرية تعوق الذهن عن تجاوز الأنماط الفکرية التى تعجز الترتيب وتقتضى تسلط مراكز القوى. فمنه نطلع الآن إلى مستقبل يحرر من الكولونيالية بكافة صورهما، ليكون مستقبلاً جديراً بأن يطلق عليه زمن ما بعد الكولونيالية، تخلص فيه العلاقات من نوازع الهيمنة من أى مراكز قوى، داخلية كانت أم خارجية. ومن ثم، فلا تكفى قراءة ما بعد الحدّالة من منظور ما بعد كولونىالى، بل يعمين تلازم تلك القراءة وإعادة تمحيص كتابات ما بعد الكولونيالية لتعريف الخطاب الكولونىالى المضاد الكامن فيها، والذى يعمل على تأكيد الاختلاف.

وهنا نجد تناحلاً قائماً بين كافة المصطلحات المتداولة فى زمن «ما بعد»، لعمق نظمتها المعرفية حول مفهوم الاختلاف. ويكمن التعارض الرئيسى بين

(*) أستاذة بقسم الأدب واللغة الانجليزية - آداب القاهرة.

هامشيا أم مركزيا. فعليتنا بالتعرف على الموضوع الثقافي، ومدى إقاعته لتحرير الفكر من رواسب الكولونيالية التي تسلم بالتراتب، مما يقضى إلى إساءة تأويل الآخر. ويحتدم الأمر تعقيدا في محاولة بعض النقاد الشماليين إضفاء صفة الشرعية على تصنيفاتهم الأدبية لكتابات العالم الثالث مما يترتب عليه إدراج تلك الكتابات فى أطر نمطية. ومثال لذلك ما قام به فريدريك جيمسون - الناقد الأمريكى - فى مقاله عن كتاب العالم الثالث (١)، ودراسة لندا هاتشيون - الناقدة الكندية - عن كتابات السكان الأصليين بكنديلا (٢). أما نقاد ما بعد الكولونيالية فيتركز سعيهم فى قراءة التراث الثقافى من منظور يحترم الخصوصية، كما يرصد تفاعل تلك الخصوصية بالمؤثرات العالمية. لذلك، فهم يبتعدون عن مذاهب النسبية المطلقة التى تؤكد الاختلاف بوصفه عنصرا مطلقا. فالهدف من المنهج النقدي لما بعد الكولونيالية هو تحقيق التواصل بين الثقافات لتكوين قوة فكرية جماعية، تعى التناقضات القائمة بينها، وتعمل فى سعى دائم للتفاعل مع الآخر، لتجاوز الاختلاف، ففى الغالب يرجع منشأ الاختلاف إلى تباين الموضوعات الثقافية على خريطة العالم.

فاعلية الموضوع الثقافى فى عملية التأويل:

لا يزال العالم يتأسس على موضوع ثقافية تنقسم بين القوى المهيمنة والخاصة لها. فللموضوع الثقافى تأثير مباشر على المنهج المعرفى. وقد بينت الدراسات المستفيضة فى نظريات الثقافة وفلسفة العلوم كيفية تأثير الرؤى الذاتية على اكتساب المعرفة. فبدءا من الملاحظات اليومية العابرة وانتهاء بالملاحظة العلمية، كلها تعد أنشطة تأويلية توجهها فرضيات معرفية مسبقة. ولاتزال تلك الفرضيات المعرفية مثار جدل لم يحسم بعد. فالبعض يرجع تلك الفرضيات للمؤثرات الأيديولوجية المحيطة، بينما يرجعها آخرون لنشاط اللا وعى. وعلى أى الأحوال، قد يصعب علينا الفصل بين المكونات الأيديولوجية ونشاط اللا وعى، كما يستحيل قصر الفرضيات المعرفية على عنصر دون الآخر. فقد أوضحت الدراسات «البيان نوعية» فى ميادين الثقافة مدى التداخل بين الوعى واللا وعى (٣).

وهناك مؤثرات أخرى تعوق عملية التأويل. فتأويل الآخر يعد بمثابة ترجمة للذات. والتنبه لتلك العلاقة المتداخلة بين الأنا والآخر يفيد عند المحاولة لصياغة لغة نقدية جديدة. فتنعش فى عصر ما بعد الحداثة، من موضوع ما بعد كولونىالى، فهناك تداخل فى علاقة الأنا بالآخر، لاتصالهما التاريخى. فالموضوع الثقافى لعالم الجنوب أقرزته الحداثة الإمبريالية بأنظمتها المهيمنة. وقد يشارك عالم الشمال الجنوبيين فى موقفهم المضاد من الحداثة بمفاهيمها الإمبريالية، فى تقويضه للمسردات الحداثية الزائفة بصياغة فكر ما بعد الحداثة. ولكن هناك خلافا بين عالمى الشمال والجنوب حول كيفية التغلب على مفهوم الأخرية بعد محاولات تقويض المركزية. وكما أسلفنا القول، يتطلع منظور ما بعد الحداثة لإضفاء صفة المطلق على الأخرية تحت مزايم التعددية، بينما يتطلع نقاد ما بعد الكولونيالية إلى إرساء منهج تأويلي لمعاودة قراءة التمايز بين الأنا والآخر فى سياق اجتماعى رحب، لا تتميز فيه المنظمة المعرفية وفقا للتقسيمات الجغرافية. فيصعب حصر فكر ما بعد الحداثة فى عالم الشمال، وفكر ما بعد الكولونيالية فى عالم الجنوب لتداخل العالمين تاريخيا بفعل الانزياحات، إثر الهجرات الجماعية من الشمال للجنوب، وبالعكس. فهناك عوالم جنوبية فى الشمال، وظهرت أنظمة معرفية وسلطوية فى الجنوب تمثل بفكر الشمال. وبإذابة الحدود الجغرافية بين الشمال والجنوب، واختلاط الطبقات والأجناس، يتراءى لنا سياق تاريخى مغاير قد يساعد على تحديد العوامل المولدة للقوى السلطوية. فيتسنى للمجتمع الدولى حينئذ إقامة علاقات لا كولونيالية - أى تبتعد عن محاولات الهيمنة وفرض السلطة، وهى علاقات يجوز إقامتها بين كافة الجماعات دون التقييد بالفواصل والتقسيمات.

وتجاوز الفواصل ليس بالأمر اليسير، فالأنظمة المتناقضة تستند إلى خلفيات فلسفية متباينة تعوق محاولات التجاوز. ففى جنوحه للشك، يتناقض فكر ما بعد الحداثة والفلسفة الوضعية المبنية على التثقل. وبعد نيتشه المصدر الأول لفكر ما بعد الحداثة، بما يذهب إليه من نفى لوجود حقائق مطلقة، فكلها خاضعة

للتأويل الموهون بالدوافع والضرورات الأساسية(٤). وتجبا لفرض المطلقات المرتبطة بضرورات جماعة دون الأخرى، أخذت ما بعد الحدالة بالنسبية المطلقة، تجنباً للوقوع في الشمولية والغائية والطوباوية التي أفرزت الإمبريالية، والفاشية، والستالينية. وكانت الحركة الطلابية في أوروبا عام ١٩٦٨، من أهم العوامل المؤثرة على العناصر الراديكالية بين المثقفين، فدفعتهم لنيل الأبنية السلطوية المركزية. أفضى ذلك إلى العمل على نشطة تلك الأبنية، استجابة لمطالب جديدة في حاجة لتشكيل جماعات يستحيل عليها التآلف وفقاً للأنظمة القديمة. فبعد ١٩٦٨، استبدل بمفهوم التمثيل الواقعي - باعتباره الضمني بوجود حقيقة أصلية ذات مرجعية ثابتة - مفهوم الخطاب واللفظ، فكلاهما تحددهما المفاهيم الأيديولوجية السائدة، ويتولد عنهما كافة أشكال المساواة والمساواة الاجتماعية. فالتمايزات الاجتماعية، وتعريف الهوية، والموضوع الذاتي يتأسس على الخطاب السائد(٥). فالراديكالية التي أفرزتها حركة ١٩٦٨ عملت على إيجاد موضع للذات ينشق على الفكر الديكارتي القائم على فكرة الأنا الواعية بالفعل، والقادرة على تحقيق شفافية في التواصل. فطرحت دراسات التوسير ولاكان تصوراً جديداً عن الذات الخاضعة لقانون الأب، وتفقد الحرية المطلقة المزعومة.

أما نظرية جون بورديار فهي تتبع الصورة الزائفة التي اخترقت حياتنا بفضل الخطاب الإعلامي وكيفية تشكل قراءتنا للوقائع بموجيها. وفي كتابه حرب الخليج لم تقع (٦) يضع بورديار نظريته موضع التطبيق. ومثل هذا التحليل يحبط محاولات التخاطب بين الجماعات، ويرفض كافة المشاريع البديلة، كما يتخلى عن مسعولة شحذ الطاقات الذهنية لتسخير الموارد الأرضية بما يحقق الاكتفاء لمن تموزهم الكفاية.

وينبني أدب ما بعد الحدالة، أيضاً، على ازدواجية كافة العناصر بالنص، لإرجاء حسم التناقضات، بوصفها مفارقات. فأدب ما بعد الحدالة لا يثير التساؤلات لشحذ الفكر على العمل. والأخذ بالازدواجية المطلقة يعيد إنتاج فكرة الالتباس التي راجت مع مدرسة النقد الحديث. أما التحليل الشكلي للنص الذي دعت إليه

تلك المدرسة فتحول في ما بعد الحدالة إلى تحليل نفسي لطبقات النص(٧). فالمدرستان تفصلان النص عن العالم، كما تتشككان في إمكانية تحقيق التغيير الاجتماعي. ونخلص من ذلك إلى تشابه خطاب الحدالة وما بعدها في نزوعهما نحو موضع ثقافي مركزي الرؤية. وحتى في انتقاله للأصول والثوابت، ينزع خطاب ما بعد الحدالة للتسليم بالواقع لاستحالة تفسيره، مما يتضمن نقض ما سبق انتفاؤه، مؤكداً للشواهد بالإرجاء واللاحسم.

واتخذ خطاب ما بعد الكولونيالية موضعاً ثقافياً مغايراً، غير عابئاً بدراسة عناصر الازدواجية المفضية لموقف تأملي عاجز، قدر اهتمامه بدراسة التناقضات عبر منظور سياسي يتحدى التأمل الإستطقي. فجماليات القراءة المطروحة في نقد ما بعد الحدالة لا تماشي وقراءة أدب ما بعد الكولونيالية لعدم استجابتها لعنصر المقاومة فيه. وأدب المقاومة يأخذ بالجدل، وفي سعيه لكشف التناقضات يشحذ التفكير، وإن لم يطرح حلولاً فهو لا ينفى إمكانية التوصل لها بالممارسة الجمعية.

وقد استبدل فرنسو ليونار، منظر ما بعد الحدالة، المنهج الفكري المبني على الجدل، بالنزوع لإبراز المفارقة واللعب باللفظ، وهو يصل لاستنتاجاته بدراسته لكتاب «كانط» في «نقد الحكم» وهو بحث في العلاقة بين الجميل والجميل. يفترض ليونار أن الجميل يزودنا باللفة الإستطقية لما يحققه من تجانس للعناصر أثناء استيعابها، بينما يعمل الجليل على استثارة مزيج من اللفة والفرع في المتلقى. وتأسست الحدالة على استطيقية الجمال، بينما التزمت ما بعد الحدالة باستطيقية الجليل. ووفقاً لليونار، تتبج تلك النصوص مشاركة المتلقى للكاتب في زمن ما بعد الحدالة أي زمن المستقبل السالف Future، فتعني «ما بعد» التالي، بينما تشير الحدالة للحالي(٨). ويتواجد هذا الزمن في كافة المحاولات الطليعية لتقديم ما يتجاوز التمثيل الواقعي. واعتمدت الحدالة اعتماداً كلياً على استطيقية التنوير - وهي استطيقية الجميل، فالجليل يثير الريبة في رعود المثالية التي يحترقها الفكر التنويري، وفي لا تكامله ينزع الجليل للتشردم والتشظي، ليواجه كل فرد أزمته المتوحدة.

إخفاقها في التواصل تحت دعاوى التنزه عن التدخل في شئون الآخرين.

أما سانيا ماهوتني - أحد نقاد ما بعد الكولونيالية، هندي الأصل ويعمل بجامعة الولايات المتحدة - فيعترض على هذا المنهج اللا ملترزم، لاعتقاده بأن في القدرة على التواصل ما يفيد الأطراف كافة، كما يرى إمكانية تفهم مواطن الاختلاف وأوجه الانفاق، بإتاحة حوار مفتوح يشمل الأطراف كافة. وليس القصد من الحوار المفتوح هنا الإرجاء، وعدم التوصل إلى نقطة الحسم، بل المقصود به المسألة المستمرة دون التغاضي عن التناقضات حتى تتحول لعقبات. فالحوار المفتوح يبعث أملاً في بقاء الرغبة في التواصل، ودونها يستعصى النقاش^(١١). ويهتم نقاد ما بعد الكولونيالية بإقامة هذا الحوار بين الثقافات لتحويل المحور النقدي من فكر إمبريالي متمثل في ما بعد الحداثة، إلى موقف فكري ضدي لا يسعى لاكتساب شرعية السلطة، بل الشرعية الشعبية. وفي هذا الصدد، يندرن هيدنج بالمآزق الفكرية الذي نواجهه في وقتنا الراهن، حيث تتنازع كافة الأطراف لاكتساب صفة الشرعية، جاء ذلك المآزق نتيجة لزغزعة السلطات التي انتزعت الشرعية وفرضت معاييرها المعرفية أجيالاً^(١٢).

مآزق الصلاحية الشرعية :

في وقتنا الراهن، هناك تساؤلات غمن تجوز له الصلاحية الشرعية لتأسيس الخطاب النقدي المعاصر: المؤسسات الأكاديمية، أم الحركات الاجتماعية النشطة. ولعل من أهم الأسباب التي دفعت بفكر ما بعد الحداثة إلى نقطة اللا خضم أو الانتفاء، هو مغالاة المنظرين في تقديم دور الثقافة الرفيعة في تحريك التاريخ. فتوجه هجوم ما بعد الحداثة نحو المؤسسة الفكرية الممثلة في المؤسسات الأكاديمية، ودورها في الجدل الفلسفي حول طبيعة الوعي، واللغة، والهوية، أودى إلى ضيابة الرؤية تجاه الحركة الاجتماعية. ولكن العقلانية التي سادت الفكر الغربي لم تنتشر بفضل قاعات الدرس. يؤكد لنا الناقد الأمريكي، ريتشارد رورتي، أن الفكر العقلاني شكلته النقابات العمالية، وتطوير التعليم، وانتشار المطبوعات الزهيدة الثمن، والتوسع في النظام

وفي مواجهة ليونار، يطرح هابرماس فكراً بديلاً. فهو ينعى المدافعين عن ما بعد الحداثة بالمحافظين الجدد، رافضاً منهجهم، إعلاءً للاحتكام إلى العقل لتحقيق التواصل بين الأفراد وتهيئة التكيف الاجتماعي. كما يذهب هابرماس إلى أن المنطق العقلي ينتج الجميل ويتنوقه، وفي ذلك دلالة ضمنية على إمكانية تحقيق الحرية الإنسانية. ويرى هابرماس في تفضيل ليونار للجليل ما يعوق التعرف على الأهداف الجمعية الكبرى، مما يفضي إلى تجاهل حسنا الكامن بالتضامن الاجتماعي الذي يتجاوز مستوى التنظير^(١٣). فينكر «ما بعد الحداثيين» إمكانية التعاطف بين الأفراد في أية صورة كانت، أو محاولات التوفيق بين المواقف المتضاربة، أو تحقيق جماعة قادرة على التواصل. جملة القول، تقف ما بعد الحداثة بمأني عن الفعل الجماعي، مما يضعف الإمكانات النظرية لصياغة لغة نقدية مشتركة، تشكل مرجعية فكرية لكافة الثقافات، وإن تعددت أساليبها.

والسعي لصياغة لغة نقدية مشتركة يتعارض وفكر ليونار الذي يربط في كافة المحاولات للتواصل بين الثقافات. فعلى سبيل المثال، يستحيل لليونار التوفيق بين الثقافة التقليدية، والثقافة العلمية. فوفقاً له، تعمل الثقافات التقليدية على توطيد الروابط الاجتماعية بمسوداتها الغيبية، بينما اعتمدت الثقافات العلمية على البراهين. فالجامع بين الثقافتين هو استخدام بيانات محكمة تتمثل وقواعد اللعبة التي يجتمع حولها المشاركون فيها. والثقافتان لا تتكافآن لتغاير قواعد لعبتهما^(١٤). وليونار يطبق هنا مفهوم النسبية المطلقة على المناهج المعرفية، مما يستحيل إقامة أي حوار بين المعارف أو الثقافات. وإن أخذنا بفرضياته، ونفيها وجود أي من أساليب القياس المشتركة بين الثقافات، أفضى ذلك إلى استحالة التبادل المعرفي. ويستتبع ذلك استحالة التسامح بين البشر، فالتسامح الحقيقي ينبني على تفهم الثقافات الأخرى والرغبة في مساءلة المعتقدات المألوفة في ضوء الثقافات الأخرى. وهذا ما يتأسس عليه خطاب ما بعد الكولونيالية، فالتسامح بين الثقافات يتطلب التعاطي على المستويين المعرفي والأخلاقي. فالجزر عن فهم الآخر قد يفضي إلى التعددية المطلقة التي تخفي

اندماجها في لعبة الانتخابات التي يسيروها الإعلام (١٦). ويتخذ نقاد ما بعد الكولونيالية موقفا مضادا من بودريار في تأكيدهم على أهمية ضمير الجمع لتحقيق التواصل. فلا يعامل ضمير الجمع بوصفه كتلة صلبة، بل كيان في حالة من التشكل الدائم لإحراز موضع ملائم في المجتمع. فالعالم يتألف من جماعات متنازعة، تختلف مواضعها، ويتباين ترتيبها، كما تتبدل أبنيتها السلطوية. والاتصال بهذا العالم المتنازع يكون بضمير الجمع ليحقق الاتصال علاقة تبادلية من التأثير والتأثر، دون اللجوء إلى حيل فرض الصلاحية الشرعية من أجل الهيمنة الثقافية، وهي أحد أوجه الإمبريالية الجديدة.

ما بعد الحداثة وخطاب الإمبريالية:

يفتقد خطاب ما بعد الحداثة لأي تصور لإقامة علاقة تبادلية، لاختفاء صورة الجماعة الشمعية ليرسم بدلا منها شكل منمنط للجماعة، صনে الإعلام الذي صاغ مفاهيم الجماعة بالصور الزائفة كما يذهب بودريار (١٧). وإن كانت الثقافة - وفقا لطرح ما بعد الحداثة - تنبت عن الإحاطة بالوقائع لتغدو مجرد تمثيل زائف، فالوصول لحسم اليقين لأمر مستحيل. فهناك اكتفاء بالتساؤل، فقيه وقاية من الوقوع في خطر التعميم والشمولية.

والهروب من الحسم - وهو أهم فاعليات التغيير، للانغلاق في دائرة اللا حسم - الذي يكبح إرادة التغيير، فيه ما يؤكد دوام الحال والتغيير المحال. وفي ذلك إحياء للشمولية، وإن اختلفت عن شمولية الحداثة الإمبريالية، فهي لازالت تخفي نوايا إمبريالية مستترة في شكل جديد. ولا ينجو فريديريك جيمسون من الوقوع في هذا الشرك. فقد ظهر تأثره بهذا الخطاب الإمبريالي في مقاله الشهير، وأدب العالم الثالث في عصر الرأسمالي المتعدد الجنسيات، وفيه يذهب بأن الفصل بين الخاص والعام في الغرب دفع الكتاب للتمسك بذاتيهم. ويختلف المقام في العالم الثالث، لتأثر الذات بالسياق الاجتماعي. ويضيف جيمسون، أن غالبية المثقفين في العالم الثالث هم مثقفون ذرو توجهات سياسية، فيغدو الشكل الأدبي السائد هو اللأليجوري أو التمثيل الكنتائي (١٨). وقد أثار المقال جدلا شهيرا مع الناقد

الانتخابي ليشمل كافة الممارسات الاجتماعية. فلم تتولد العقلانية عن الجدل الأكاديمي حول الأنظمة المعرفية، بل نمت في الشارع وعلى المقهى (١٩). كما يذهب رورتى بأن تدهور النظم المعرفية التي تأخذ بالقياسات لا يرجع إلى قيام الفلسفة الوضعية، أو فلسفة نيثشة، أو ملاحظات داروين العلمية، بل يرجعه رورتى إلى تغير انتماء الجماعة للتلاحم في كيان مشترك، يؤسسه الرأي العام، وقادر على تحويل المصير العام. فأهم العناصر المؤسسة للفكر العقلاني في الثقافة الغربية هي الحساسية الجديدة للإمكانات الجديدة المتاحة بفضل الحركة الاجتماعية النشطة. ومن ثم باتت قضايا الصلاحية الشرعية قضايا عارضة، بعد تحول ميادين المعرفة من المؤسسات الأكاديمية إلى الخلايا الاجتماعية النشطة. فتتحدد معايير النظام المعرفي بغايلته عند التطبيق العملي. ولهذا، فقدت المؤسسة الأكاديمية صلاحيتها الشرعية في حرية الأيديولوجية، أو تحفيز العقل، أو تطوير العلم (٢٠). وأثير الاهتمام بدوافع إساءة استخدام السلطة، وكيفية توجيه السلطة لوظائف أخرى، وهو المسعى الرئيسي لنقاد ما بعد الكولونيالية. ويتغير مواقع السلطة، وإشراك الخاضعين لها في توجيهها، ما يثير الصراعات في جهات أخرى. فتلج الحاجة لتحويل اللغة النقدية من القضايا المعرفية إلى الواقع السياسي؛ كما أشار جرامشي في كتاباته (٢١). فالتحول للواقع السياسي يتيح التعرف على كيفية تشكل السلطة والأساليب التي تستخدمها لكسب الموافقة الشعبية التي تمنحها الصلاحية الشرعية. فنور السلطة هو حشد الوعي الشعبي بتصورات ملفقة تضفي عليها سمة الطبيعية، لتلغف الجموع الشعبية حولها. ينبغي التعرف على تلك الممارسات للظعن في صحتها وطرح البدائل التي تهتم بالاحتياجات العامة. فالهدف هو الحصول على الإجماع الشعبي الفعلي، لا مجرد تعبئة الرأي العام بتصورات واهية.

وضرورة التمثيل الشعبي يشير إلى أهمية تأكيد ضمير الجمع في الممارسة السياسية. ولا يجد ضمير الجمع تمثيلا في فكر ما بعد الحداثة، ويعده بودريار عاملا مأسويا. فالمجال السياسي فقد مصداقيته إثر

الباكستاني إعجاز أحمد - الأستاذ بجامعة نيودلهي. ففي تعليقه على أحجية جيمسون، رفض تلك الطروحة، مدافعا عن تنوع التجسيد السردى في بلدان العالم الثالث. كما ينتهمه أحمد بالتعميم، خاصة فى استخدامه لمصطلحات مطلقة كالعالم الثالث، والتمثيل الكنائى، على سبيل المثال، وكلها تنزع للتجريد الذى يتسم به خطاب ما بعد الحداثة (١٩).

وقد طرح نقاد ما بعد الكولونيالية قراءات مغايرة لكتاباتهم القومية. ففي الصين التى نشطت فيها حركة الترجمة من وإلى الآداب الأخرى فى الثمانينيات (٢٠)، يسمى الناقد الصينى فينجزهن - وهو عضو الأكاديمية الصينية للدراسات الاجتماعية - يسمى لتفسير النزعة الجمعية الكامنة فى المنتج الثقافى فى بلدان العالم الثالث (٢١). ويستفيد الناقد الصينى من ملاحظات جرامشى فى كتاباته عن الثقافة (٢٢)، لتحليل كيفية التواصل الفعال بين أفراد الجماعات التى تمثل بالقيم الجمعية.

يظل أدب ما بعد الكولونيالية معرضا لدراسات تعمل على تسطيحه بتفسيره وفقا لمفاهيم مجردة. ويتجلى ذلك فى بعض كتابات لندا هاتشون - الناقدة الكندية المنتمية لحركة ما بعد الحداثة فى النقد. فعلى الرغم من محاولاتها لإضفاء سمة التاريخية على خطاب ما بعد الحداثة، دفاعا عن مهاجميه الذين ينتهون باللا تاريخية، فهى تجنح، أيضا، للتجريد. ففي أحد مقالاتها تناول كتابات الإسكيمو - السكان الأصليين بكندا - بالدراسة، بوصفها كتابات تنتمى لأدب ما بعد الكولونيالية. وفى تناولها، تؤكد اختلاف تلك الكتابات عن غيرها من الكتابات فى البلدان الأخرى (٢٣). والإصرار على التمييز والبحث عن التفرد يوقعها فى شرك الرؤية الشمولية التى تفترض الأصالة فى كتابات دون الأخرى. وأثارت دراسة هاتشون رد فعل مضادا علقت عليه ديانا برايدن، وهى ناقدة كندية أيضا. فرفضت هذا التوصيف لانطوائه على فرضية وجود قراءة واحدة صحيحة للنص، بوصفها التوصل لتلك الأصالة. كما ترفض برايدن تأكيد الاختلاف بين الكتابات الكندية

المنتمية لأدب ما بعد الكولونيالية وغيرها، وتطرح الناقدة دراسة بديلة لتلك الآداب فى سياق مقارن. فعلى خلاف القراءة النقدية الشمولية التى تتسم بها ما بعد الحداثة، فالقراءة من منظور ما بعد كولونيالى هى قراءة تحليلية بوصفها تفقد البنى القمعية وسبل مقاومتها. وتصف برايدن اللغة النقدية التى يستخدمها كل من جيمسون وهاتشون، بأنها تفرز خطاب العالم الأول فى سعيه لتلطيف الصراع القائم وتبنى موقف السائح، المتفرج، المتأمل للأزمات عن بعد (٢٤)، وهو الموقف الأخلاقى الذى قنبنى عليه قيم ما بعد الحداثة، كما يشير إليها زيجمونت بومان فى كتابه عن أخلاقيات ما بعد الحداثة (٢٥).

الجدل حول «ما بعد»:

وكان الجدل الدائر حول الـ «ما بعد» لن يفرغ. وأحيانا تتلاشى الحدود الفاصلة بين الانجازات المتعددة، كما تتداخل فى أحيان أخرى، لتزداد الأمور تشابكا بدلا من البحث عن مواضع الاتفاق. فتتباين التعريفات ولا تتفق على ما هية ما بعد الحداثة وعلاقتها بما بعد الكولونيالية. فيذهب سايمون ديورنج، الناقد الاسترالى، فى تعريفه لما بعد الكولونيالية، بأنها تمثل حاجة الشعوب والأسم والجماعات التى عانت من الاستعمار لتأكيد هويتها بعيدا عن المفاهيم الأوروبية التى تزعم العالمية، ولا تتبينها فى واقع الأمر (٢٦). أما هاتشون فتؤكد استحالة تحقيق مثل تلك الهوية الخالصة، فهى تعد خطاب ما بعد الكولونيالية خطابا نقضياً يعمل فى إطار الثقافة الأوروبية السائدة، وليس بمعزل عنها (٢٧). ويؤكد الناقد العربى الأصل جلال قادر التداخل بين أنظمة «ما بعد» لمرجعيتها التاريخية المشتركة (٢٨). وفى أمريكا اللاتينية يتخذ فرناندو دي تورو موقفا توفيقيا. فهو يعارض الموقف الأصولى لبعض كتاب أمريكا اللاتينية فى السبعينيات، فى مطالبتهم بالانشقاق عن الفكر الأوروبى بحثا عن جذورهم القومية. ويجد تورو فى التشدد الأصولى ما يسئ للكيان القومى. كما يحسب لفكر ما بعد الحداثة إسهامه فى فتح مجالات الحوار، فتولد عنه خطاب ما بعد الكولونيالية

الضدى، مفسحا المجال لنقاد العالم الثالث المشاركة فى الحوار النقدي الدائر، بعد سنوات من الحرمان الذى أوقمته الحداثة لكافة الثقافات الواقعة على هامش المركزية الأوروبية (٢٩).

وفى هذا السياق، جدير بالذكر أن مصطلح العالم الثالث الشائع منذ مؤتمر باتلونج عام ١٩٥٥، إلى السبعينيات، هو مصطلح ارتبط بسنوات المقاومة الأمبريالية، وقد استبدل فى الثمانينيات بمصطلح ما بعد الكولونيالية (٣٠) الذى يعنى تنوع أشكال الإمبريالية، وصعوبة تحليلها، لتسترها فى كافة أوجه السلطة، خارجة كانت أم محلية.

وفى كثير من الأحيان، اقترن أدب المقاومة بالقومية المتطرفة، والخطاب الأصولى المتمسك بالجلور. ففي أمريكا اللاتينية يمثل ذلك الاتجاه ماريو بندي في السبعينيات (٣١). وفى كندا، يتمسك بعض الكتاب المحتمين للسكان الأصليين بأساطيرهم القومية للتدليل على أصالتهم (٣٢). كما يذكر فزهجن الحركة المتشددة النشطة فى الصين مؤخرا، والمعنية بإعادة بناء الثقافة الصينية على أسس التعاليم الكونفوشيوسية لمقاومة الأنظمة الأوروبية التى تفرض وجودها الثقافى (٣٣). وفى البلدان العربية يعلو صوت الخطاب القومى الأصولى خاصة بين المتطرفين، وتفسر هذه النزعة الأصولية بوصفها آلية لتعريف الذات وتأكيدا، وعنصرا من عناصر المقاومة لما هو دخيل عليها، يسعى لتهميشها. وحين تغدو الحركة الأصولية، حركة مقاومة لمن يخالفها من المبدعين والمجددين فى الداخل، تشكل عائقا اجتماعيا خطيرا. جملة القول، تجسد النزعة الأصولية القلق الاجتماعى إزاء خطاب الهيمنة المستتر وراء مزاعم العولمة، أو الحكومات القومية.

الهوية القومية والخطاب الأصولى فى الثقافة المعاصرة:

تفضى القلاقل الاجتماعية إلى قلق فكرى يترتب عليه التشكك فى مصداقية الحكومات القومية، خاصة الخاضعة للمسروقات الأوروبية والأمريكية فيما يخص نهاية التاريخ، وضرورة الأخذ بالنظام الرأسمالى الغربى، مما أشاع الكثير من التناقضات فى الحياة الاجتماعية

المعاصرة. فخطاب العولمة المنبثق عن فلسفة ما بعد الحداثة عمل على تقليص الإحساس بالهوية المشتركة فى استهائته بالتاريخ المشترك للأمة، لتحويل الاهتمام بحاضر تسيرو قوانين السوق، والتطلعات الاستهلاكية. وبإضعاف روح الأمة، تتجه بعض العناصر المحيطة إلى تخييل التراث، والارتكان إلى أحد مصادره لتأصيل جلوره. واقتطاع جزء من التاريخ لتأصيله، مما يستدعى وضع شروط لتفسيره ومن ثم تقنينه. يأتى ذلك كرد فعل للمجتمع الاستهلاكى، الذى أسبغ كافة أنشطته بالطابع التجارى. فالخطاب الأصولى فى خلقه للأسطورة، يسعى لتطهير الثقافة من النمط الاستهلاكى.

ويحقق الخطاب الأصولى فى سعيه لأنه غالبا ما يقيم نسقا معرفيا يتعارض والدور الرئيسى للثقافة، فهو يعلى ثقافته على غيرها من الثقافات، ويكسيها الرفعة. فيختلف الدور الذى تلعبه الثقافة اليوم عنه فى سالف الأزمنة. ففي الماضى، ارتبطت الثقافة بالسلطة وما تفرضه أنظمتها المعرفية التى اكتسبت الرفعة لاقترانها بالمؤسسة الحاكمة. ومن ثم، كانت الثقافة - التى اعتبرت رفيعة - تتنزه عن الخوض فى الأزمات العابرة. أما فى عصرنا الراهن، فقد صارت الثقافة - فى ذاتها - موضع نزاع، حتى يستحيل عليها تمثل الدور العليائى الذى خاضته من قبل، لفشل السلطة فى إسكات الأصوات المهمشة كما نجحت فى الماضى. وكذلك، لم تعد الثقافة مروهنة بلسان الأمة لاختلاط الألسنة. فلا يقتصر مستخدمو اللغة على ثقافة بعينها، فبعض الشعوب التى نالت استقلالها مازالت تستخدم لغة المستعمر، مما أفضى إلى فصل لغة الأمة عن هويتها.

ومن هنا نشأ مأزق فى الدراسات الثقافية، لتنازع المتشددى حول ماهية الانتماء الثقافى. وعلى سبيل المثال، فى وصفه للمأزق الثقافى الذى نشأ فى إنجلترا إثر ظهور أجيال جديدة من متحدثى الإنجليزية دون الانتماء للهوية البريطانية، يبين لنا تيرى إيجلتون كيف تحول البحث الأكاديمى المعنى «بالدراسات الإنجليزية»، إلى «أدب العالم الثالث المكتوب بالإنجليزية»، إلى أن صار يطلق عليه «أدب الكومنولث» (٣٤). وحينما توسعت تلك الدراسات

استخدمت تلك الآليات بوصفها شكلاً من أشكال المقاومة في الخمسينيات، ولكنها لا تتناسب ورومانا هذا ونحن على مشارف ألفية جديدة. فمقاومة العولمة لا تكون بتضخيم الذات القومية والابتعاد عن التداول مع الآخر، بل في إعادة بناء الهوية القومية بالمساءلة الواعية والتفاعل مع الأمم الأخرى.

والنمرات القومية المتطرفة الحالية تدعم شك مفكري ما بعد الجدل في جنوى التمسك بتلك المعاني المطلقة، أما بالنسبة لمفكري ما بعد الكولونيالية، فالشك المطبق ليس السبيل الوحيد لمواجهة هذا المأزق. فكما تختلف الشعوب، تختلف أساليبها في مواجهة التطرف. فالتمسك بالقومية لا يستتبع بالضرورة هيمنة الأغلبية على الأقلية أو بالعكس في كافة الأمم سواء. فيذهب سايمون ديورنج، الناقد الاسترالي، إلى أن فكرة القومية من العوامل المقاومة للاستعمار الثقافي والاقتصادي، كما أنها عنصر وقائي يحمي من التورط في سياق التسليح النووي الذي مازال يتخفى في خطاب العالمية إلى الآن (٢٦). ومن ثم، فبدلاً من رفض مفهوم، القومية كلية، ينبغي التمييز بين المفاهيم المختلفة للقومية، فقد يكون درعاً لحماية الثقافة، أو عازلاً يصيها بالتكليس.

فالتمسك بالقومية هي محاولة من الشعوب التي عانت من الكولونيالية لإيجاد موضع متكافئ على خريطة العالم. والتكافؤ هنا لا يعني المثلية، بل حق الاختلاف. وباستعانتها بالتماثل القومي تسعى الشعوب المهشمة إلى تجاوز الدور الثانوي الذي فرضه عليها الاستعمار، لطرح برنامج سياسي مغاير يقوم على نظرية الفاعلية الاجتماعية. فالتماثل القومي هنا يتيح التمثيل الثقافي المتوازن على الساحة العالمية. والانتماء القومي في مراجعته لذاته وتفاعله مع الآخر يفيد اللغة النقدية لما بعد الكولونيالية. فالتفاعل والمراجعة الذاتية يفضيان إلى إعادة النظر في تاريخ العالم، وتربية الأنماط المعرفية التي أفرزتها المركزية الأوروبية والأصولية المحلية. فإعادة «ما بعد» التي تسبق المصطلح لا تشير إلى ماض كونيالي ولى، فالكولونيالية لازالت تظهر بأشكال جديدة (٢٧). فالباقية «ما بعد» تشير إلى ضرورة مساءلة

لتشمل آداب العالم الثالث، والمهمشين، اطلق على هذه الدراسات «أدب ما بعد الكولونيالية». وفي ذلك دلالة على التغير الذي أصاب الدراسات الأدبية. فيعد أن اقتصر في الماضي على البحث الأكاديمي المغلق، واليقد الأدبي المقتن، انطلق اليوم إلى الأفق السياسية، ليتولد عنها الدراسات الثقافية بمفهومها الأشمل، متعددة للينقد الأدبي بمحدوده. فصار المشتغلون بالتحليل الثقافي يتناولون الأدب بوصفه ممارسة ثقافية. ويعتقد ليجتلون في إمكانية تحول الأدب إلى لغة عالمية مشتركة، فهو بمثابة وحدة سياسية تتيح للجميع حقاً متساوياً في المشاركة، مثلما يشترك المواطنون في تأسيس الدولة علي مبدأ المساواة (٢٨).

وفي هذا التحول في الدور الرئيسي للثقافة في وقتنا الراهن، ما يتعارض والخطاب الأصولي. ففي تطرفه لتأكيد الهوية، وتبقيتها من الصورة الواهنة التي أضفها الآخر عليها، يخلق الخطاب الأصولي لغة كولونيالية منكوسة، تجعل علي تهيش الآخر لتأكيد الذات، في محاولة منه لقياس مركزية جديدة مضادة، بدلاً من المشاركة في المعايير الثقافية المتناحرة.

ثقافة الـ «ما بعد»: مواجهة أم التقاء؟

والخطاب الدائر حول الهوية أو القومية يلور مأزق الثقافة المعاصرة. فحازت كفاءة الأطراف أسيرة المفاهيم الكولونيالية سواء بإعادة إنتاجها، أو رفضها. ولا تباط مفهوم الأمة بالمعاني المطلقة التي غدت النبرة القومية بنزعتها الفاشية، اكتسب المفهوم تضحيماً ازديادياً، في فكر ما بعد الجدل، بوصفه نتاجاً لخطاب القوة. أما في العالم الثالث فمازال مصطلح الأمة والقومية يمثلان الخطاب المضاد للعولمة المتعددة للقوميات. فالجس القومي يؤكد تلاحم الشعوب الواحد في زمن اضطرت فيه الدولة إلى الأخذ بالقيم السائدة في الدول الصناعية، في مجتمعات تظل متممة إلى عالم ما قبل الصناعة. فالالتفاف حول مفهوم الأمة يندو الفاعل التاريخي القادر علي تحقيق التحول الاجتماعي.

ولكن الأمة لن تنجح في تحقيق مسيرة التحرير بالنكوص إلى الأصول، فسوف يفتسي ذلك إلى تهيشها لانغلاقها في خطاب أحادي. وربما قد

الماضي بلا توقف.

وينبثق الكولونيالية لتتضح الرؤية لتعبرية الكولونيالية الجديدة التي تخترق العالم عبر الأنماط الفكرية الغربية. فالتصورات الغربية تدخلت حتى في التقييم النقدي لما بعد الكولونيالية، التي تعتبره ظاهرة مهيمنة تخرج النظم الثقافية الغربية بالمحاولات المحلية لإحياء هوية محلية مستقلة. ترتب على ذلك رفض بعض نقاد ما بعد الكولونيالية للمصطلح، ومن بينهم آن ماكلينتوك التي اعتبرت مصطلحا أفروته المؤسسات الغربية (٣٨)، أما عارف ديرليك، الناقد التركي، فيذهب إلى أن ما بعد الكولونيالية ما هو سوى إعادة صياغة للقضايا السابقة للعالم الثالث مستخدمة لغة ما بعد البنيوية، وعلى هذا النحو، والكلام لعارف ديرليك، بعد نقاد ما بعد الكولونيالية شركاء للنقاد الغربيين في تعميمهم على القضايا المعاصرة المتعلقة بالهيمنة الاجتماعية، والسياسية، والثقافية (٣٩)، أما الناقد الصيني زي (ويعمل بجامعة كالجاري)، فيحاول في دراسته إعادة النظر في ما بعد الكولونيالية إبراز الشروط التي ينبغي توافرها لتحقيق موضع ما بعد كولونيالي يتأسس على خطاب مضاد في عصر الإمبريالية الجديدة، لإعادة النظر في المناهج العنصرية والقوى الاجتماعية التي ابتدعتها الكولونيالية وشرعتها تخلق فضاء جديدا في الحقل الثقافي (٤٠).

الفضاء الثالث - بدلا لتجاوز الثنائيات:

يظل التداخل بين مدارس «ما بعد» بوصفها نتاجا لموضع تاريخي مشترك، مشارا للجدل حول دلالة هذا التداخل ومداه، وتؤكد لنا هاتشون الترابط التاريخي بين تلك المدارس والذي يفسر اهتمامهما بالمصباح، لمواجهة المركزية. إلى جانب ذلك، فهي تستنتج من دراستها للرابعية الواقعية كيفية مزج آليات ما بعد الحداثة وما بعد الكولونيالية في شكل جديد (٤١)، وبالمثل، يطرح إيريل أبولوا الناقد الأفريقي الأمريكي تشابها بين الطرابعية الواقعية والواقعية الجديدة في الكتابات الإفريقية (٤٢)، وفي الأدب العربي يتتبع مثل هذه العلاقات الناقد المغربي شعيب سحيلي في كتابه عن شعرية الرواية اللغزانية،

وفيه يعود إلى بذور العجائبي في التراث الأدبي من خلال الأجناس الموجودة آنذاك في النثر العربي القديم، وتعد دراسته لتشمل الرواية العربية الحديثة، أيضا، مستخدما آليات القراءة المعاصرة (٤٣).

وقد تنفق في أن الغرابية الواقعية في تحليلها للتمايزات بين الأجناس الأدبية قد تكون وفقت ما بين مشروعى ال «ما بعد». ومع ذلك، فيختلف المنهجان في التوظيف السياسي لهذا الشكل، فيميل نقاد ما بعد الحداثة لقراءة ازدواجية النصية لانشغالهم بقضايا التمثيل ومروعة النص دون الوصول إلى ثمة نتائج. أما نقاد ما بعد الكولونيالية فتعتمد قراءتهم للنص على مرجعيته التاريخية. ويقضى إسناد النص إلى مرجعيته التاريخية تأويله، ذلك للتوصل إلى معايير قيمية تعزى الأبنية الفكرية الواقعية. وتخفق قراءات نقاد ما بعد الحداثة لكتابات ما بعد الكولونيالية لإسرافها في تأكيد لا مرجعية النصوص مستخدمة آليات التفكيك من منظور ما بعد حداثي، ويرى ستيفن سليمون مدى افتقار تلك القراءة للرؤية الصحيحة لتجاهلها آليات التغيير المطروحة (٤٤)، كما تعبر برايدن عن رأي مشابه في هجومها على أحجية هاتشون (٤٥)، أما هاتشون فتعبر الانهزام بالسعي لاستيعاب كتابات ما بعد الكولونيالية تحت عباءة ما بعد الحداثة، موضحة هدفها لدراسة كيفية تداخل المناهج النقدية السائدة في زمن ال «ما بعد»، ذلك للدليل على وجود هم مشترك يجمعها (٤٦)، في سياق أسير تدعيم هاتشون أحجيتها مثاقلة كيفية اكتساب المتاحف والمؤسسات في أوروبا وأمريكا الشمالية الصلاحيات الشرعية بترتيب العمل والمداول وفقا لأيدولوجية خاصة، مما كان له الأثر في ظهور نقد ما بعد الحداثة، ويعتبرية الأيدولوجية الكامنة وراء تنسيق مقننيات المتاحف ما آثار خطاب ما بعد الكولونيالية في قاعات النقاش الأكاديمية وبين معمارسى المتحف الأدبي والإنسانيات (٤٧).

ولكن مازال نقاد ما بعد الكولونيالية يتخذون موقفا مغايرا من نقاد ما بعد الحداثة، فهم لا يابهون بالمساواة اللا تاريخية، وهي الشغل الشاغل لنقاد ما بعد

الفكري، تتفاعل الأطراف المتنازعة في هذا الفضاء الثالث ليغدو ميدانا للممارسة الاجتماعية، تتيح المجال للمراجعة الذاتية لتغيير الآخر بدءا من تغيير الذات في عملية تبادلية مشتركة.

كما يطرح موهانتى بيدلا للنسبية المطلقة التي تولد التشكيك، بمراجعة مفهوم الموضوعية في إطار جديد للفلسفة الوضعية^(٥٣)، فتغدو المساواة في هذا الإطار ليست من سبيل الترف الفكري المطلق، بل هي مساواة تأخذ في الحسبان إمكانية الخطأ، وضرورة مراجعة الذات لدفع طاقاتها إلى أداء أفضل. فعلى عكس تشكك ما بعد الحداثة في إمكانية الوصول إلى الموضوعية، يجد نقاد ما بعد الكولونيالية سبيلا للوصول إلى الموضوعية حينما تتجلى في معنى جماعي، فتتحقق قدر ما يتحقق إنجاز السعى المشترك للجماعة. فالسعى لا يكون لهدف مطلق يستحيل تحقيقه، بل فعلا تمارسه الجماعة. فالفاعل الجماعي يقدو بدلا للفكر المعرفي المطلق الذي تقتصر مهمته على برهنة النظرية دون التحسب لإمكانية الوقوع في أخطاء معرفية. ففي حالة العمل الجماعي تتولد النظرية عن الممارسة بعد أن كانت منغلقة في الدوائر الأكاديمية.

ومن ثم، يتولد الفضاء الثالث من الممارسة الثقافية التي تغدو أهم آليات البقاء، ذلك لأن الثقافة - بمفهومها الراهن - متعددة للقوميات وقابلة للترجمة. فهي متعددة للقوميات في تأكيدها لخطاب ما بعد الكولونيالية السائد في زمن تاريخي يتميز بالانزياح الثقافي لكثرة انتقال الجماعات بين الأمم فيما بين الحريين العالميتين، فتغذي فكر الجنوب من الشمال، ونهل الشماليون من ثقافة الجنوب. كما صار من الضروري القيام بالترجمة بين الثقافات للتعرف على العناصر الجامعة بين كافة الأنشطة الثقافية مثل الأدب والموسيقى والفنون، والخاصية الاجتماعية لكل منهم التي تقوم بتوليد المعنى^(٥٤).

هناك صعوبات عند محاولة إيجاد موضع للذات في هذا الفضاء الثالث. فالحوار بين الثقافات ليس مجرد شعار بليغ لإثبات حسن النوايا تجاه الآخر. فهناك صعوبة في التواصل خاصة بين البلدان حديثة الاستقلال، لأنها

الحداثة. أما تساؤلات نقاد ما بعد الكولونيالية فتسعى لتعرية البنى المعرفية الإمبريالية المترسبة في اللا وعى السياسي والثقافي. ونلاحظ استفادة نقاد ما بعد الكولونيالية من قراءة دريدا وفوكو التفكيكية للفكر الغربي. ويصارعنا هومي بابا في طرحه لمشروعه النقدي عن محاولته لمراجعة ما بعد الحداثة في سبيله للتعرف عليها وإعادة تعريفها من موضع ما بعد كولونيالي^(٥٥). ولا يستتبع ذلك إلحاق ما بعد الكولونيالية بما بعد الحداثة، فهناك اختلاف في تناول الإشكاليات المطروحة. ففي مواجهتها للحداثة الغربية بتوجهاتها الإمبريالية، عالجت ما بعد الحداثة الخطأ بمثلها بخلق نظام عالمي جديد لمواجهة نظام عالمي سابق، وكأنها تحارب الشمولية بميثاليتها. أما ما بعد الكولونيالية فتسعى إلى تنقيح تاريخ العالم من المركزية بإعادة إنتاج الهويات التي انتزعت عنها ثقافتها بفعل المستعمر. فخطاب ما بعد الكولونيالية هو خطاب ثقافي في الأساس^(٥٦). ويعرف البعض الدراسات الثقافية على أنها قراءة ما بعد كولونيالية أثارت ثورة في القراءة النصية^(٥٧). وعلى الرغم من مراحلها المبكرة فبوسعها تعرية المركزية الأوروبية التي احتكرت الثقافة في الماضي، ولا زالت تسعى للحفاظ على موضعها في الحاضر.

وبمتابعة تلك المواجهات لا تخفى علينا الدائرة المغلقة التي تدور فيها ثنائية المستعمر / المستعمر. وقد لمس هومي بابا الحاجة لنقل بؤرة الحوار من تلك الدائرة المغلقة من المواجهات المتأزمة إلى فضاء ثالث. فهو يطرح فضاء بينيا يمد صياغة نظرية دريدا التفكيكية التي تتبنى على المساواة لتنفق وفاعلية مقاومة الهيمنة^(٥٨). وفي هذا الفضاء الثالث تتعري كافة المواجهات، سواء كانت داخلية متمثلة في الانقسامات داخل الأمة الواحدة، أو خارجية في مواجهة الآخر القومي. وهنا يتسنى طرح مشروع يضعف كافة أشكال الإمبريالية، لسهولة التداول بين الثقافات في هذا الفضاء الثالث، فهو قائم على تنمية العناصر المشتركة بينها في المجالين المعرفي والاجتماعي^(٥٩). وعند نشوب الاختلاف، ستثار التساؤلات، متضمنة مراجعة للأطروحات النظرية والممارسات العلمية لكافة الأطراف. ففي اشتباكها

الأخرى. تلك هي الخطوة الأولى لتحقيق أى حوار متكافئ بين الثقافات. فالتبادل المشترك يتضمن تبادل الخبرات المتغيرة، وعند بلوغ الاتفاق يتسنى التوصل للقضاء الثالث المتجاوز للثنائيات. فيتشكل المشروع الأدبي لمثقف ما بعد الكولونيالية فى موضع تتلاقى فيه القيم، فى محاولة لتحقيق ثقافة مشتركة - قضاء ثالث للاتقاء لا التكل.

- فى واقع الأمر - لم تبلغ الحرية بعد. فالحرية لا تقتصر على الانتهاء من الضغوط الخارجية، بل هى بلوغ النضج السياسى الواعى بالمسئولية الأخلاقية.

فالحرية تشمل القدرة على اختيار المبادئ بناء على تفكير عقلانى. والقدرة على التفكير العاقل والاختيار يتضمن القدرة على فهم اختيارات الجماعات

الهوامش

- Fredrick Jameson, "Third world Literature in the Era of Multinational Capital", Social Text, 15 (Fall) (١) 1986:65-88.
- Linda Hutcheon, "Circling the Downspout of Empire", Past the Last Post. Eds. Ian Adam & Helen Tiffin. (٢) New York: Harvester Wheatsheaf, 1991: 167-190.
- Satya Mohanty, "Colonial Legacies, Multicultural Futures: Relativism, Objectivity, and the Challenge of (٣) Otherness", PMLA, 110 1 (January) 1995: 108-118.
- Friedrich Nietzsche, The Will to Power, Trans. Walter Kaufmann & R. J. Hollingdale. Ed. Kaufmann. New (٤) York: Vintage, 1986.
- Dick Hebdige, "Postmodernism & the Other Side", Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies. Eds. (٥) David Morley & Kuan-Hsing Chan: London Routledge, 1996: 174-200.
- Jean Baudrillard, The Gulf War did Not Take Place. Intro. Paul Patton. Bloomington: Indiana UP, 1995. (٦)
- Diana Brydon, "The White Intuit Speaks: Contamination as Literary Strategy", After the Last Post. 192. (٧)
- Jean-François Lyotard, "Complexity and the Sublime", ICA Documents 4 (1986) 10-12.4 (1986) (٨) 10-12.
- Jurgen Habermas, "Modernity Versus Postmodernity". Postmodern Perspectives; Issues in Contemporary (٩) Art. Ed. Howard Risatti. New Jersey: Prentice Hall, 1990: 54-66. Also see, Mark Poster, "Postmodernity and the Politics of Multiculturalism: The Lyotard-Habermas Debate over Social Theory", Modern Fiction Studies 353 (Autumn) 1992:567-80.
- Jean-François Lyotard, Toward the Postmodern. Eds. Robert Harvey & Marks. Roberts. New Jersey: Hu- (١٠) manities Press, 1995, 154-56.
- "Colonial Legacies", 114. (١١)
- Hebdige, "Postmodernism and the Other Side", 195. (١٢)
- "The Next Left: A Conversation with Richard Rorty", by Scott Stossel, Atlantic Unbound University of (١٣) Phoenix Online April 23, 1998: 1-12. <www. Theatlantic.com/unbound/bookauth/ba 980423. html>
- Hebdige, "Postmodernism and the Other Side", 194. (١٤)
- A. Gramsci, Selections from Cultural Writings. Eds. D. Forgacs & G. Nowell-Smith. Cambridge: Harvard (١٥) UP, 1985; as in Hebdige, "Postmodernism and the Other Side", 195.

- Jean Baudrillard, *Symbolic Exchange and Death*, Trans. Ian Hamilton Grant. London: Sage Publications, (11) 1993, 65.
- Baudrillard, "The Order of Simulacra", *Symbolic Exchange and Death*, 50-86. (117)
- Jameson, "Third World Literature in the Aura of Multinational Capital", 69. (118)
- Aijaz Ahmed, *In Theory: Classes, Nations, Literatures*. London: Verso, 1994: 95-122. (119)
- Shaobo Xie, "Rethinking the Problem of Postcolonialism", *New Literary History* 28 1 (1997):12-14. (120)
- Wang Fengzhen, "Third-World Writers in the Era of Postmodernism", *New Literary History* 28 1 (1997): (21) 44-55.
- Gramsci, *Selections from Cultural Writings*. (22)
- Hutcheon, "Circling the Downspout of the Empire", 173-83. (23)
- Brydon, "The White Intuit Speaks", 195-97. (24)
- Zygmunt Bauman, *Postmodern Ethics*. Oxford: Blackwell, 1993, 240-44. (25)
- Simon During, "Postmodernism or Postcolonialism Today", *Postmodern Conditions*, Eds. Andrew Milner, (26)
- Philip Thompson, & Chris Worth, New York: 1990, 113-31; as in Xie, "Rethinking the problem of Postcolonialism".
- Hutcheon, "Circling the Downspout of Empire", 183. (27)
- Djelal Kadir, "Postmodernism/Postcolonialism: What are We After?" *World Literature Today* 69 1 (28) (Winter) 1995: 17-21.
- Fernando de Toro, "From where to Speak? Latin American Postmodern/Postcolonial Positionalities", (29)
- World Literature Today* 69 1 (Winter) 1995: 35-40.
- Xie, "Rethinking the Problem of Postcolonialism", 10. (30)
- Toro, "From Where to Speak?" 35. (31)
- Brydon, "The White Intuit Speaks", 35. (32)
- Fengzhen, "Third World Writers", 541. (33)
- Terry Eagleton, "The Crisis of Contemporary Culture", *Random Access: On Crisis and Its Metaphors*, Eds. (34)
- Pavel Buchler & Nikos Papastirgiadis. London: Rivers Oram Press, 1995: 11-23.
- Eagleton, "The Crisis of Contemporary Culture", 14. (35)
- Simon During, "Literature - Nationalism's Other? The Case for Revision". *Nation and Narration*. Ed. Homi (36)
- Bhabha. London: Routledge, 1993:138-53.
- Anne McClintock, "The Angel of Progress: Pitfalls of the Term 'Postcolonialism'", *Social Text* 31/32 (37) (1992), 88. Also, Ella Shohat, "Notes on the Postcolonial", *Social Text* 31/32 (1992), 15; as in Xie, "Rethinking the Problem of Postcolonialism".
- McClintock, "The Angel of Progress", 93. (38)
- Arif Dirlik, "The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism", *Critical In-* (39)
- quiry* 20 (1994), 331.
- Xie, "Rethinking the Problems of Postcolonialism", 15. (40)
- Hutcheon, "Circling the Downspout of Empire", 169-78. (41)

Irele Abiola, "Parables of the African Condition: A Comparative Study of three Postcolonial Novels", *Journal of African & Commonwealth Literature* (1981): 69-91: as in Hutcheon, "Circling the Downspout of Empire", 169.

(٤٢) شبيب حليقي، شعرة الرواية الفانتاستيكية، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٧.

Stepheh Slemom, "Modernism's Last Post", *Past the Last Post*, 1-12. (٤٤)

Brydon, "the White Intuit Speaks", 202. (٤٥)

Hutcheon, "Circling the Downspout of Empire", 169. (٤٦)

Hutcheon, "The Post Always rings Twice: the Postmodern and the Postcolonial", *The Routledge Lecture*, (٤٧) 22 May 1993, University of Wales, College of Cardiff, *Textual Practice*, (1994): 203-39.

Homi Bhabha, *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994. (٤٨)

Simon During, "Waiting for the Post: Some Relations Between Modernity, Colonization, and Writing", (٤٩) *After the Last Post*, 26.

Xie, "Rethinking the Problem of Postcolonialism", 161. (٥٠)

Bhabha, *The Location of Culture*, 171-97. (٥١)

Mohanty, "Colonial Legacies", 114-15. (٥٢)

Mohanty, "Colonial Legacies", 113. (٥٣)

Bhabha, *The Location of Culture*, 212-35. (٥٤)





نحن : بين الحداثة، وما بعدها..

مجدى عبد الحافظ *

كل ما هو غربي ماديا وثقافيا، دونما مراعاة لما اطلقنا عليه مرارا «فارق التوقيت التاريخي». من هنا ستحدث عن «الحداثة»، قبل أن نتطرق لموضوع «ما بعد الحداثة»، باعتبار أن ما بعد الحداثة تاريخيا مرحلة تالية للحداثة، وهى التى أحالت إليها، ودفعت بها إلى ما وصلت إليه. إلا أننا قبل هذا وذاك سنحاول أن نخرج فى عجلة على تعبير «نحن» كما نفهمه، وكما استغلّمناه فى هذا البحث.

نحن: فى الحقيقة أن كلمة «نحن» كلمة مطاطة، وتحمل فى ثناياها كثيرا من الأحاسيس المختلفة والغامضة بل والمتناقضة فى أحيان كثيرة، ومن هنا تختلف مدلولات الكلمة تبعا لاختلاف المتكلم فى الموقع الاجتماعى أو الجغرافى أو العرقى أو التاريخى... الخ واختلافه فى التوجه الثقافى الفكرى، والدينى، والسياسى وبوجه عام الأيديولوجى. ومن هنا نجد كلمة تلوكها كل الألسنة فى كل الأوقات دون أن تعنى نفس المعنى المقصود فى كل مرة، مما يوقع فى الحيرة والبلبلة، بل ويشير إشكالات معرفية عدة. ونحن لاندعى أن التعريف الذى سنقدمه الآن هو القول الفصل، أو الحقيقة النهائية لكلمة «نحن»، بل نعتقد أن تصورنا نفسه سيكون هو إحدى تجليات هذه القوضى التى

يحفل موضوعا الحداثة، وما بعد الحداثة أهمية كبرى فى بلداننا على كل المستويات الثقافية وداخل مجالات العلوم الاجتماعية المختلفة، بل ويتسمان بهرق خاض أقرب إلى ما تتسم به الموضوعات الفكرية، والتقاليع الثقافية، خاصة موضوع «ما بعد الحداثة». إذ أدلى لفيف كبير من مثقفينا من مختلف الاتجاهات والنحل بدلوهم فى هذا الموضوع بمقاربات تتراوح لحد كبير من درجة الاقتراب من الإشكاليات الخاصة بالموضوع، ناهيك عن ربطه بالثقافة والواقع العربى المعاصر. ولسنا هنا بصدد مراجعة الأطروحات المدينة التى قيلت بهذا الخصوص، والعديد منه يكتنفه الخلط والغموض، وعدم الدقة، بل ما نتوسمه - أولا - فى معالجتنا تلك - من الأولى أن يكون - وضع الإشكالية - حسب ما نعتقد بالطبع - فى إطارها الفعلى، وسياقها التاريخى، ومن هنا نبعد عن التهوريمات أو الأوهام والافتازمات التى يخلعها البعض على الموضوع، وتقرى البعض الآخر بإقامة بناءات فكرية ومجتمعية على فرضياتها الهشة والتى سرعان ما تنهار موضوعا ومضمونا. وثانيا: محاولة فهم الموضوع فى إطار خلق المسافة الواجبة بينه كمنتج ثقافى غربي له محيطه الحيوى وظروفه الخاصة، وبيننا نحن من نعيش فى العالم العربى وتعودنا أن نستهلك

(*مدرس بقسم الفلسفة جامعة حلوان).

تغلب هذا التعبير. وإذا كان الأمر كذلك فلم إذن نتجشم غناء تلك المحاولة؟

لا بد من التأكيد - أولاً - على أن محاولتنا تلك ليست من قبيل الترف الفكري أو المعرفي، فنحن نؤمن بأن كل ما نقوم به لا بد أن يكون له مردود تنويري خلاق، ومن هنا نعتبر إسهامنا اشتباكاً مع الإسهامات الأخرى في حقل الصراع الایدولوجي شديد الاستقطاب. بهذا المعنى تصبح محاولتنا مبررة، وذات حيوية.

والحق أن تعبير «نحن» كمفهوم أو مصطلح في الثقافة والفكر لانجده في المصطلحات العربية المعروفة^(١)، باستثناء القواميس العربية اللغوية، إذ لا يتعدى أن يكون «ضميراً منفصلاً لمثنى المتكلم وجمعه يستعمل لمفرد المتكلم عند إيراد التعميم»^(٢)، بينما يجده لا لبس أبداً أكثر من معنى فكري ولغافي لهذا التمييز، إذ يرى أنه يطلق بالمعنى الواسع للتعبير عن الإنسانية بأكملها، كما يستخدم أحياناً للتعبير عن المعاصرين، أو المشاركين في وطنية واحدة للمتحدث. وأيضاً عن الفلسفة اللينين يؤمنون بنفس المذهب الخاص بالمتكلم، كما يستخدم التعبير أحياناً لإخفاء هوية المتحدث، وأحياناً يشكل آخر للتعبير عن اقتراح يخص كل إنسان مأخوذ بشكل فردي أو كل مجموعة بشرية مأخوذة معاً، كما أنه يمكن أن يهدف إلى نمط نموذجي أو نمط متوسط لم يتحقق من قبل في أي فرد^(٣)، ويضيق لنا تأملاته في النهاية حول مصطلح «النحن» بمسألة عيّا إذا كان يشير إلى كل فرد أو إلى الطبيعة الجوهرية للإنسان، خاصة أن العقل الإنساني غير مكتمل في كل فرد على حدة رغم اختلاف تأثيراته. أو يشير أخيراً إلى المجتمع باعتباره قد أسس العلم بشكل جماعي.

سنعمل في محاولتنا تلك على الدفع بتصويرنا لتعبير «النحن» الذي نجده يعبر عن حدود وأطر تتسع شيئاً فشيئاً حتى تصل إلى التعبير عن الإنسانية بأكملها، إذ تبدأ في التعبير عن الجماعة الصغيرة التي تربطها علاقات ومصالح، وتتسع شيئاً فشيئاً حتى تعبر عن الجماعة الثقافية التي تعيش في محيط جغرافي واحد عبر التاريخ،

وتأثرت بنفس الأحداث السياسية والفكرية الثقافية التي صاغت لها إطاراً لغوياً وثقافياً واحداً، بل ومرجعية يطلق عليها البعض «خصوصية». تظل هذه الدائرة مفتوحة يتراكم داخلها كل جديد إبداعي ينتج داخل إطار الجماعة أو يأتي من خارج الجماعة إلا أنه يفيد في حل إشكالياتها الآنية ويأخذ بنيتها لتخطي معوقاتها التي تحول دون تقديمها، وتقدم أعضائها، بحيث تصبح الجماعة التي تعبر عن «النحن» جماعة فاعلة، ومساهمة في إطار المجتمع الإنساني والعالمي، ومن هنا فإختارها ولينهايتها لا بد ألا تتعارض مع هذه الدائرة الأكبر للإنسانية، وأن يظل تصويرها «للنحن» متجهاً دائماً نحو مثال أعلي يجب الوصول إليه وتحقيقه للارتقاء بهذا النحن. «على ألا يصبح «النحن» ذات طبيعة واحدة وصماء، وبالتالي جامدة، بل «النحن» يضم مجمل الآراء والتصورات المختلفة التي تدور داخل إطار الجماعة الواحدة دون تهميش أو تقليل من رأي على حساب رأي آخر، ويعتبر هذا مصدر تجديد وشباب ونهضة دائم ومستمر «للنحن». «فالنحن» الذي يعتبر ذاته معبراً عن رأي واحد وتصور واحد، وتاريخ واحد منسجم تمام الانسجام هو الذي في طريقه للانقراض والموت. ومن هنا سيكون «النحن» في تصورنا متجدداً دائماً، وغير مكتمل طالما أن هناك بشراً مازال يدب على الأرض، ويعيش داخل إطار الجماعة الإنسانية الواسعة. وتصور «النحن» لا يستقيم إلا بتصوير «نحنوات» أخرى - إذا صح التعبير - فهذه الجماعات النحتوية الأخرى هي التي تعطى مشروعية الوجود «للنحن»، وبدونها سوف تتوقف عن أن تكون «نحن» أنفسنا. إننا يمكننا هنا سحب علاقة المحيضة المفترضة بين الذوات Intersubjectivité والتي حدثنا عنها مورييس ميرلوبونتي على علاقة مكافئة بين الجماعات النحتوية Internousité إن صح التعبير أيضاً.

وبعد أن تعرضنا لمصطلح «النحن»، نجد أنفسنا مؤهلين لطرح سؤالنا التالي: ما هي الحداثة؟

الحداثة:

في الحقيقة لا نستطيع أن نجد إجابة جاهزة، وجامعة مانعة - بلغة المناظرة - لسؤالنا السابق، لأسباب عديدة

قمنا بطرحها من قبل، في مجلتنا الغراء «قضايا فكرية» (١)، إلا أن ما يمكن أن نلاحظه بما لا يدع مجالا لأي شك - خاصة فيما يتعلق بالموضوع على المستوى التاريخي والعمل - أن الحالة حالة ثقافية حضارية ومجتمعية جاءت كتعبير عن حالة المجتمعات الصناعية الغربية التي تشكلت في القرنين التاسع عشر والعشرين، وهي في نفس الوقت امتداد لجهود حثيثة بدأت منذ القرن السادس عشر في أوروبا، ولعلنا تحدثنا من قبل عن مراحل تكوينها، التي حصرناها في: النهضة التي عادت بالغرب إلى تراثه الوثني القديم لأينما روما ليتخطى قيم المسيحية، والإصلاح الديني الذي تجسد في البروتستانتية التي تزعمها مارتن لوتر ليقم الفصل بين الفرد المؤمن والكنيسة مما مهد للديمقراطية، والثورة العلمية والفلسفية والعلوم التجريبية، والاكتشافات الكبرى، التي أطاحت بالشرعية الدينية، وفلسفة الأنوار التي تصدتت لأسس المجتمع التقليدي الرئيسية المتمثلة في الحق الإلهي والكنيسة، حيث قام الغرب لأول مرة ببناء نظرية عقلية للكون وللإنسان تقوم على العقلانية والوضعية والتفكيرية والايمان بالتقدم، والثورة الفرنسية التي ثارت على كل قيم ومؤسسات المجتمع القديم، وأخيرا الثورة الصناعية التي أطاحت بطبقات المجتمع التقليدي، وخلقت طبقتي البورجوازية والبروليتاريا، حيث قام على كاهلهما معا التحديث السياسي والفكري، إن أهم ما ميز عملية التحول تلك مبدأ «العقلانية» وميلاد الفرد باعتبارهما المنطلق الذي من خلاله استلهم الغرب كل عمليات تحديثه التي استندت في الواقع العملي على مبادئ الديمقراطية والعلمانية، وحرية الفكر.

عملية التحول للمجتمع الحديث إذن لم تكن إلا معركة دائمة استمرت على قدم وماتى لمدة قرون ثلاثة، ومن هنا نفهم ما يعنيه هنري ميشونيك H. Meschonnic بقوله أن «الحداثة معركة». تبدأ بلا توقف، لأنها حالة وليدة، وليدة بلا نهاية للذات، ولتاريخ ومعنى الذات، إنها لا تتوقف عن ترك الفكر الجامع من خلفها، حيث إن الأفكار التي تتجسد وتتوقف، تلك الأفكار التي تخلق بين شباهات القديم وشيخوخة العالم.

إن الحداثة تحاذي مقبرة المفاهيم المعيقة تلك التي تصبى عليها (٢)، لقد كانت الحداثة تعبيرا غير مسبوق عندما اطلقه بودلير مع تيو فيل جوييه، ولقد ظلت لدى بودلير «هي حضور الأبدى في الآنى والمؤقت، هي الجمال الموجود في الموضة التي تتغير في كل فصل من الفصول. وهو تحديد حمل في داخله الشعور بأن الأبدى سينتهي بالتحلل فيما هو آت، كما يحل الحب في الرغبة، وذلك حتى لا يمكن ادراك الأبدية إلا في الوعي بغيبائها وفي قلعة الموت» (٣).

من هنا المنطلق تمسك علماء الاجتماع إلى أقصى حد بما طرحه كانتل في مقالته الشهيرة «ما التنوير» حيث قال أن «التنوير هو تحرير الانسان من اللارند، والارند هو عجز الانسان عن الإفادة من عقله من غير معونة من الآخرين، كن جريفا في إعمال عقلك - هذا هو شعار التنوير (...) لأن التنوير ليس في حاجة إلا إلى الحرية.. إنها الحرية في الاستخدام العام للعقل في كل مسألة» (٤). من هنا تصبح الحداثة لدى علماء الاجتماع عبارة عن نتيجة لجهود دائمة ومستمرة للإصلاح من العقائد، ومن البديهيات والمسلّمات والتراثيات التعسفية، ومن الأحكام المسبقة، والاعتقادات الظلامية، في نفس الوقت الذي يتم فيه التشبث بمثال نموذجي لتقديم المعارف والتكنولوجيا، تنعكس عليه الفعالية وزعة المردودية Productionisme والعلاقات الاجتماعية المختلفة التي تنشأ في ظل الحداثة. إذا نستطيع القول في كلمة واحدة أن الحداثة هي انتصار العقل على النقل، أي الإعلاء من شأن العقل على حساب النصوص الموروثة، والتقاليد العتيقة، هي إطلاق الحرية بلا حدود للعقل الإنساني كي يوصل هذا لتربع الانسان كسيد أوجد على الطبيعة، وكمصدر وحيد للمعارف والفهم، إنها كما يقول تويرين «انتصار للعقل وتحرير ولورة، ويعرف التحديث على أنه الحداثة في حالة فعل وعلى أنه مسار مبطن لها تماما (...) المفهوم التقليدي للحداثة هو إذن وقبل كل شيء بناء صورة عقلانية للعالم الذي يدمج الانسان بالطبيعة، الكون المثالي في الصغر

(الميكروكوزم) فى الكون الممتناهى فى الكبير (الماكروكوزم) ويزفض كل اشكال الثنائية بين الجسد والنفس، بين عالم الانسان والعالم المفارقة(٩).

أزمة الحداثة:

لقد أتمست عملية التحول للمجتمع الحديث بدنيامية غير معهودة، وروح تضالية عالية لفاعل اجتماعي ناشط، وضع كل رهائته على تحقيق المجتمع الحديث باعتباره المسوخ والإطار الذى سيحقق من خلاله مصالحه وطموحاته. فعلى المستوى النظرى - تماما كالمعملى - مرت الحداثة باعتبارها ظاهرة حضارية بأربع ثورات كبرى تمثلت الأولى فى حصول الانسان الحديث على استقلاليتها، وإرادته فى التحكم التقنى فى العالم: وهى تلك المشاريع العقلانية التى تجلزت فى الفلسفة الديكارتية. وفى المرحلة الثانية من تلك الثورة استطاع الانسان الحديث أن يفرغ العالم من اسراره، ففك سحره بالفلسفة الوضعية، واجتهد فى ان ينسب لنفسه خصائص آلهة الماضى، كالمعرفة الكلية والقدرة، كما بين ذلك كل من ماكس فيبر وإميل دوركايم. وتمثلت الثورة الثالثة فى عملية تمييز للهيكل، وأيضاً تفكيك الأبعاد مختلفة للوجود الفردي والجماعي، وهو ما نطلق عليه «عملية الدنيوية» أى فصل الدني عن الدنيوى Sécularisation أو «عملية علمنة» laïcisation المجتمع، بالتعارض مع تدخل هذه الأبعاد المختلفة لدى الجماعات التقليدية. وتبلغ الحداثة أخيراً أوجهاً فى مثل النزعة الإنسانية الغريبة التى طوّرتها فلسفة الأنوار. لقد بدأت الحداثة كملافة محملة بالتوتر - كما يرى تورين - للعقل والذات، وللعقلنة وتحقيق الذات، بروح النهضة، وروح الإصلاح، بالعلم والحرية. فالحداثة أنجزت - كما يرى - من حوار العقل والذات. فببدون العقل تنفلق الذات فى هوس هويتها، وبدون الذات يصبح العقل آلة السلطة. ومن هنا تتمثل أزمة الحداثة فى الفصل الذى تم بين جناحي الحداثة: العقل والذات حيث تصارعاً، وتجاهل كل منهما للآخر. للقضاء على أزمة الحداثة تلك لابد للعقل وللذات أن يعود كل منهما للآخر، وأن يتعلما العيش معا ومن جديد(١٠).

هذا التصور كان سائدا عندما بدأت الحداثة، واطلقت تصوراتها التفاضلية، وبشرت بالتقدم، وبالمجتمع السعيد للجميع. إلا أن الأمر قد تغير اليوم، فبدى الإيمان فى التقدم، والنزعة التفاضلية وهما ما اتفق عليه فلاسفة القرن الثامن عشر إجماعاً(١١). يثيران التحفظ والقلق، بل والانتقادات العنيفة من قبل الفلاسفة الذين ينتمون لتيارات ومدارس مختلفة كمدسة فرانكفورت وعلى الأخص هوركايمر وأدورنو اللذين اطلقا على الحداثة مصطلح «أفول العقل». وفلاسفة مثل ماكس فيبر وحنا أرندت، وهانس جوناكس وهابرماس وفوكو وغيرهم. بل وقيلهم كان ماركس، فبقدر ما كان حدائيا، كان ناقدا للحداثة، بل أكثر من ذلك يعتبره تورين: «أول مفكر كبير ما بعد حدائى (لكونه) معاديا للنزعة الإنسانية، ولأنه يرى التقدم تحررا للطبيعة وليس تحقيقا لتصور أسمى عن الانسان، ومفهومة عن الشمول يتنوع حسب النصوص وحسب مراحل حياته، ولكن هناك وحدة فى أعماله وهى المادية، وهو ما يعنى بالتالى النضال ضد النزعة الذاتية(١٢). كذلك يضيف تورين نيتشه الذى يتصور الحداثة فى إنتصار الوعى فيعتبر الحداثة «اغتراب الطاقة الإنسانية المنفصلة عن نفسها والتي تعادى ذاتها بتماهيها مع إله ومع قوة غير إنسانية، وتفرض على الإنسان الخضوع لها. لقد قادت الحداثة إلى العدمية، وإلى استنفاد الإنسان الذى انتقلت قدراته إلى العالم الإلهي بواسطة المسيحية، التى ليس لها من سمة تخصها إلا سمة الضعف، وهو ما يؤدى إلى انحطاطها واختفائها الذى لامر منه. إن قلب القيم يؤدى إلى رفض هذا الاغتراب وإلى استعادة الإنسان لوجوده الطبيعي وطاقته الحيوية وإرادته فى القوة(١٣) كما يقدم تورين درس فرويد كعداء جلى للحداثة عندما يقول «إن ما تعلمناه من فرويد هو الحذر تجاه «الحياة الداخلية» المليئة بالتماهيات التى تؤدى للاغتراب والحذر تجاه النماذج الاجتماعية التى تم غرسها فيها، هذا الحذر يجبرنا على البحث عن أنا الذات الفاعلة خارج أنا الوعى وذلك عن طريق رفض الصلة بين الفرد والمجتمع كما يجبرنا أيضا على ربط الدفاع عن أنا الذات الفاعلة بالتمرد على النظام القائم(١٤).

هكذا حمل مشروع الحداثة منذ البداية في احشائه الجذور التي عملت على الخروج عليه وانتقاده، فشكّلت الطبقات الاجتماعية من جهة والنزعة الفردية من الجهة الأخرى طرفي نقیض ترعرعت بينهما الانتقادات العنيفة التي وجهت إلى المجتمعات الحديثة، بصرف النظر عما وصلت إليه - هذه المجتمعات - من تقدم ونمو، وبصرف النظر عن المرحلة التي قطعناها على طريق الحداثة، إذ أن النقد يعود في الأساس إلى غياب، بل وإفقاد ما كان يربط بين المجموع، سقوط تلك العلاقة جمل المفاهيم الكبرى للحداثة كالتقدم والتحرر والديمقراطية وحقوق الإنسان... إلخ تنهاوى تباعا، مغلبة الساحة للأنظمة التوتاليتارية (الشمولية) والبيروقراطية، والاستبدادية القمعية... إلخ من جهة، والمجتمعات الاستهلاكية، المدمرة للطبيعة والبيئة... إلخ من جهة أخرى، مما دفع الإنسان الغربي إلى إعادة تقييم مشروعه الحداثي، وإعادة النظر في أسسه ومسلّماته البديهية التي قام عليها.

إن تعمد المجتمع، بزيادة تبادلاته المادية والرمزية، وتضاعف سكانه الذي فاق كل تصور، ورعوس أمواله التي أصبحت اليوم عابرة للمقارنات، وسلعه واتماطه الاستهلاكية، ووسائل تحكمه في الأنظمة الاجتماعية، وزيادة اهتمامه بترسانته العسكرية، كل هذا أدى إلى شعور عميق بأن الوعود المستقبلية الكبرى للحداثة أخذت تنهاوى، في ظل تراجع للعقلانية، بل وإنحصار تلك الأخيرة في نطاق عقلانية أداتية، بحيث تحول الفعل الانساني إلى فعل أقرب إلى التقنية لا يقوم إلا بتدعيم الأشكال المضادة للحداثة تماما، عندما يخزل الانسان والمواطن في المستهلك، ورجل الدولة في الديكتاتور، والعقل الموضوعي في العقل الأداتي، ويسلخ التقنية من دورها الهام في تأكيد التضامن الاجتماعي لدور معاكس تلعبه لصالح العسف والقمع والعذوان داخليا وخارجيا، إضافة إلى تسخيرها في عجلة الانتاج الرأسمالية الضخمة والبروجاندا والميديا. مما يؤدي في الأخير إلى أن يصبح مفهوم «التحرر» خاليا من المعنى، كما تفقد الثقافة أيضا معناها بفعل وقوعها كقریسة في أحابيل التقنية والعقل الأداتي مما يقود بدوره إلى الوقوع

في شمولية لاتفرق بين الدولة والمجتمع، تعمل على فرض منطق وحيد على الحياة الاجتماعية متشعبة الأبعاد، ومن ثم تبدو الحداثة نتيجة لذلك كما يقول تورين بحق «كأداة للسيطرة وللاتدماج والقهر».

نحن والحداثة:

نسمع ونقرأ كثيرا عن مواقف في مجتمعاتنا تحاول بكل قوة الوقوف ضد الحداثة باعتبارها منتجا غريبا، وبالتالي غريبا عن هويتنا وخصوصيتنا وقيمنا التي توارثناها من خلال الاجيال وعبر السنين، والتي يجب الدفاع عنها بكل غال ونفیس. والحقيقة أن هذه الاصوات هي نفسها التي تحاول تجميد لحظة زمنية في تاريخ «الفتح» ضاربة بعرض الحائط التحولات العميقة التي تراكمت عبر التاريخ، وغيّرت طبيعة الإشكاليات التي نحياها، بحيث أصبحت طبيعة حياتنا تختلف جذريا عن طبيعة الحياة التي عاشها اسلافنا منذ مئات السنين. لقد اندمجنا في حضارة العصر مع العالم وأخذنا بمنتجات الحداثة على كل المستويات في الاتصال والنقل والمواصلات، والمأكل والمشرب، والملبس، وفي السكنى، وفي التعبير الفني التشكيلي والسينمائي والموسيقى الغنائي والمسرحي، والأدبي... إلخ.

استعارتنا وسائل لتسهيل سبل العیش تلك أملت علينا واقعا جديدا كان لابد من أن يترجم على أرض الواقع الذي نحياه، وإلا كيف نستعمر السيارات دون أن نقوم بتجهيز أماكن لتسير فيها واسعة ومرصوفة، وتخطيط ميادين وإشارات ضوئية وإرشادية تنظم عملية الانتقال الكثيف تلك. وجود وسائل الانتقال الحديث أملت علينا أن نغير من طبيعة الصحراء لننتقل بها إلى مكان يمكنه استيعاب هذا الجديد في حياتنا. ولنفس على ذلك آلاف الوسائل التي قمنا باستعارتها، وفرضت علينا إجراءات كثيرة مماثلة. الشيء الآخر أننا نعيش داخل إطار مجتمع عالمي، أكثر تقدما منا، وموقعنا في هذا العالم يتحدد بمدى ما حققناه من تقدم على كل المستويات الاقتصادية والعسكرية والاجتماعية، وبالتالي فالتحدى مفروض علينا منذ البداية، فالأخذ بالحداثة والتحليل ليس ترفا أو وجهة نظريها على انفسنا، ولكنه تحدٍ وجودي لنا، هو أن نكون أو لا نكون في هذا العالم،

كل النتائج الغربية الحديثة التي أُبْذِرت منذ ثلاثة قرون ١٩ وهل سينتظرونا الغرب لنحقق كل هذا ١٩ وإذا ما انتظرونا فكم قرنا سيكفيها لكي نحقق ما حققه الغرب ١٩ وإذا ما اقترح البعض ليحسم هذه الاشكالية: الاقتراح التلفيقي القديم الذي يقول: بأن علينا أن نستعين وعلوم الغرب فقط مع الإبقاء على تراثنا وتقاليدنا القديمة، وبهذا نملك ناصية الحداثة والمعاصرة من جهة، وناصية التراث والتقليد من الجهة الأخرى. سنجد أن هذا الاقتراح يكرس حالة التشوش، أو «مجلجل سر» التي نمارسها منذ بدايات هذا القرن ولأن. فالحداثة كل لا يتجزأ، والإبقاء على عناصر قديمة وتقليدية داخل البنية الحديثة هو ما أعاق تقدمنا منذ النهضة العربية في العصر الحديث (نهاية القرن التاسع عشر وبدايات العشرين).

كما أن الحداثة تستلزم مناخا ثقافيا واجتماعيا مكافئا لهذه الحالة الجديدة التي لا ترضى بالصفات الحلول، التي تجعل البنيات التقليدية القديمة في علاقة تجاروية دائمة مع البنيات الحداثية الجديدة، ومن هنا تفقد الحداثة وفكرها أهم دوافع تقدمها وإنتصارها المستمر، حيث تختفي العلاقة الجدلية البديلة بين البنيتين، تلك العلاقة التي تلعب دور المحرك للمجتمعات وللجماعات البشرية نحو سيادة أفكار وقيم الحداثة.

وليس معنى هذا أن نسير مسيرة القد بالقد مع ما حدث في الغرب، فحين نؤمن بأن الواقع مخلّف، وكثيرا ما دعونا لبنا اسمينا به ضرورة مراعاة «فارق التوقيت التاريخي» بيننا وبين الغرب. لكن كيف يمكن أن نراعي ذلك، وأليس هناك شبهة نناقض بين تلك الفكرة الأخيرة، وما قلناه منذ قليل؟

الإجابة بالنفي. فالحداثة في الغرب - كما رأينا - لها قواعدها وأصولها، ولابد أن نستعير هذه القواعد وتلك الأصول كأطر عامة لاغنى عنها إذا أردنا تحديث مجتمعاتنا فعلا، بينما علينا أن نستفيد - في نفس الوقت - من مسار الحداثة في الغرب ليس لتطبيق كل لحظاته التاريخية علينا - فهذا عيب، بل وغباء يتعارض مع فكرة مراعاة فارق التوقيت التاريخي - فطبيعة المجتمع الغربي طبقيا لم تكن هي نفس الطبيعة الطبقة

وإلا فسوف نندثر كمجموعة بشرية لها ثقافتها وتاريخها بين المجموعات البشرية الأخرى. إثبات الوجود إذن يتحدد من خلال الأخذ بأسباب القوة التي ابتدعها العقل البشري في أي مكان في العالم، وبامتلاك لغة العلم والتكنولوجيا والتقدم التي لا يعرف العالم الحديث لغات غيرها.

إلا أن السؤال الذي يفرض نفسه علينا: هل هناك ثابت في منظومة تفكيرنا، وبالتالي لاستطيع الاقتراب منه، وهناك متحول يمكننا تعديله وتطويره دون حرج؟

في الحقيقة صياغة هذا السؤال على هذا النحو تصادر على المطلوب، بل وتجر - حتى لو لم نقصد - إلى الجمود والتجمد، لافتراضها منذ البداية ثابتا لا يمكن تطويره، إذ من يحدد هذا الثابت وعلى أي أساس، وبأي مقياس، وهل هو ثابت في الظروف التاريخية الحالية يمكن تعديله إذا ما تغيرت، أو ثابت على الدوام مهما تغيرت الأسباب والظروف؟. نسمع ونقرأ أيضا عن دعوات لإبداع حداثة جديدة مختلفة عن الحداثة الغربية، باعتبار أن الحداثة الغربية ليست قدرا ينبغي علينا تقليده، وعليه ينبغي أن نبدع حداثتنا نحن، ولانقل حداثة الآخرين. ولهذا الرأي أيضا قوته وجبرته، إلا أنه - في تصورنا - يمر عن وجهة نظر واقعة تحت تأثير رد الفعل، وليست وجهة نظر نابعة عن تأمل وتفكير صاف، لماذا؟ ببساطة لأن الحضارة الغربية ليست ملكا للشعوب الغربية، أو جكرا عليها، فقد ساهمت معظم شعوب الأرض في صياغة هذه الحضارة التي هي ملك للبشرية جمعاء، إذ كانت عبارة عن تراكم حضاري عبر «دورات حضارية طويلة» ساهم فيها اسلافنا بقدر غير قليل، مازال يذكره لهم علماء الشرق والغرب غير المتميزين. وأيضاً لأن فكرة إبداع حداثة خاصة بنا تنكر العقل البشري الواحد الذي يعمل بنفس الطريقة، فالقانون العملي أو الرياضي لن يتغير بتغير الشعوب أو الأديان أو الحدود الجغرافية. كما أنها فكرة ترفض التراكم الحضاري الذي تم منذ فجر التاريخ البشري وحتى اليوم، وماذا نفعل لنتختر حداثتنا الخاصة بنا، هل سنخضع اكتشاف الجوار، والكهرباء، والطاقة النووية من جديد؟، هل سنعيد منذ انتهى اسلافنا في العصر العباسي ونضيف عليهم، لاغني

على سلوك الأفراد في الطريق العام، وفي أماكن العمل، وفي المنازل، وفي أداء وظائفهم»^(١)، تجعلنا نقول بما لا يدع مجال لأى شك بأن مجتمعاتنا تفتقد العقلانية؛ السمة الأساسية لأى مجتمع حديث. حتى وإن وجدنا بعض البصيص من تلك العقلانية على سبيل الاستثناء، فسنجدها تطبق في مجالات ضد الحدثة روحا وفلا.

والجنح الثانى: ميلاد الفرد ليس أكثر حفا من الأول، فمازال الفرد فى مجتمعاتنا مكبوتا، وتمارس عليه أشد أنواع القسوة والقهر النفسية والجسدية، فما زالت مجتمعاتنا أبوية، لا يستطيع الفرد فيها أن يفكر بنفسه، دون أن يلجأ إلى الآراء المتوارثة والتقليدية، حتى فيما يتعلق بأهم ما يخصه، ويمثل قدس أقداسه، فلا بد من مراجعة الآخرين الذين يفكرون له، ومن هنا ينتفى مفهوم الساحة العمومية L'Espace Publique، ويتداخل مع ما هو خاص، بشكل لا يمكننا معه التمييز بين المجالين. ومن هنا تسقط أهم عناصر المجتمع الحديث ألا وهى الديمقراطية التى تتحول إلى نقيضها، وإن تم الإبقاء على المصطلح فغرف من المعنى الأصلى له ليشير إلى حالة تتسم بالميوعة الفكرية فى مجال العمل والنظر على السواء.

وتتراجع أيضا العلمانية بفعل حركة تشويه فاحلة للمصطلح - على حد تعبير نيل عبد الفتاح - بحيث يصبح المصطلح فى النهاية تهمة يتبرأ منها القاصى والدانى، وتضيق أهم سمة للمجتمع الحديث. وبالقدر نفسه، ولنفس الأسباب تتراجع حرية الفكر وتكتمش إلى أقصى درجة، نتيجة لحملة الإرهاب الفكرى التى تمارسها الأوكار الظلامية المستعشرة فى كل مكان والمتألمة للاقتضاى على كل محاولة عقلانية تقرب أو تبعد عن الحدثة. وفى خضم هذا تضيق ونشك حقوق الإنسان، كوضع طبيعى باعتبار أنه لم يولد بعد فى مجتمعاتنا. وسوف نطرح مخارج من هذه الأزمة المستفحلة عندما ننهى من معالجة نتجاه ما بعد الحدثة.

ما بعد الحدثة:

أزمة الحدثة ونقدنا فى الغرب أدبا إلى ظرف جديد أطلق عليه تجاوزا «ما بعد الحدثة»، ما الشروط التى أدت

لمجتمعاتنا الآن، ومن ثم نفتقد إلى ذلك الفاعل الاجتماعى الذى قاد ثورة التحديث فى الغرب وتجدد فى البورجوازية. كما أن الحدثة فى الغرب قد قادت إلى أزمة تعرضنا لها منذ قليل، ولهذا فعلنا أن نتعامل مع أفكار الحدثة تعاملنا نقديا، هذا التعامل النقدي هو الوحيد الكفيل بأن يجعلنا نستوعب الحقيقة الفعلية لواقعنا دون أوهام أو فانتازمات، وهو ما يتطلب إجراء دراسات عميقة ومنهجية لهذا الواقع حتى نستطيع أن نضع أيدينا على إشكالياته الحقيقية والواقعية، ونخرج باستنتاجات تعبر بصدق عن الواقع الفعلى. التعامل النقدي أيضا كفيل من ناحية أخرى بأن يدركنا أنمازات الحدثة التى يتعرض لها الغرب اليوم، ومن ثم نحقق حدثة راعت فروق التوقيت التاريخى من جهة، واستطاعت تجاوز أزمة الحدثة الغربية من جهة أخرى.

إن خبرة سنوات تعاملنا مع الحدثة الغربية فى الماضى تؤكد أننا لم ننصح، بل وفشلنا فشلا ذريعا فى تحقيق الحدثة المطلوبة. فواقعنا يؤكد اليوم أكثر من أى وقت مضى انتصار النقل على العقل. والأمثلة كثيرة وليست فى حاجة إلى تأكيد، فقد تراجع العقل وبشدة أمام هجوم كاسح قادته أوكار الظلامية التى حولت الظواهر الاجتماعية لظواهر دينية سواء فى السياسة أو فى العلم، حيث أصبح التفكير الحر رجسا من عمل الشيطان، مكروها، ومحكوما عليه بالعزلة والنفى. مما كرس أفكار التقليد والسلفية فى حقل الواقع الثقافى الذى لم يتحرك إلا فى اتجاه إعادة إنتاج تلك الأفكار. ونظرة على واقعنا ستطلعنا على أسئلة النهضة المعهضة والناتية مازالت مطروحة إلى اليوم دون إجابات. أخطر من ذلك فقد تمت عملية إجهاض أخرى لأهم ما يميز الحدثة أى جنباتها الأساسية: العقلانية (الترشيد)، وميلاد الفرد، وهما الإطار الجذرى لأى حدثة متخيلة، كانت أو متكون. فمجتمعاتنا بمجملها: حكومة ومعارضة، وأحزابا سياسية، وجامعات، ومؤسسات المجتمع الحديث تعيش بأكملها فى مناخ ما قبل حدثى، فقيم العقلانية غير موجودة، وإن وجدت فهى غير متأصلة، وسطحية، بل وتطبق بشكل انتقائى، مما يجعل هذا التطبيق هو الاستثناء وليس القاعدة، ونظرة

إلى هذا الطرف؟ وهل هو تيار فكري ثقافي يمثل مدرسة أو مذهبا فكريا أم تيار حضارى يعبر عن وضعية وواقع مجتمعات بعينها؟ وماهى الخصائص المكونة لهذه الحثية الجديدة التى تطلق عليها ما بعد الحداثة؟

عشرات الأسئلة تنهال - وفي نفس الوقت - على رؤوسنا بمجرد البدء فى التفكير فى هذا الأمر. ولعل وضعية ما بعد الحداثة فيما يتعلق بالوضوح والتمييز ليست أكثر حظا من الحداثة ذاتها التى لم نستطع أن نضع أيدنا وبشكل كامل على كل ما يشكل بنيتها الأساسية نظرا لتشعبها واختلاطها وتداخلها مع كل البنيات التى تشكل المجتمعات الغربية، ومن هنا تعدد مفاهيم ما بعد الحداثة وتراوح ما بين التشكيك فى الوضعية ذاتها وبين الإذعان الكامل لها كمرحلة تعبر عن تحول حقيقى فى بنية المجتمعات الغربية، مروراً بالانفلاق على مظاهر التحول دون القبول بفرضية أنها مرحلة مستقلة أحدثت قطيعة بينها وبين الحداثة.

وما بعد الحداثة Post-modernité تكون كما نرى من مقطعين الأول Post ومعنى بالفرنسية «ما بعد» كلازمة تعبر عن الزمان مثلما نقول «ما بعد الكلاسيكية»، و«ما بعد الرومانسية».. الخ، ومعنى أيضا «ما بعد» Post لازمة تعبر عن المكان، بمعنى وضعية شىء يأبى مكانيا بعد شىء آخر (١٥). معنى هذا أنها لازمة تفيد الترتيب الزمانى والمكانى، وإذا كان البعض يرى أن اللازمة Post لا تتوقف عند العلاقة الزمنية، بل تشير إلى ترك الإطار السابق عليها، بل والانفصال عنه، إلا أنها فى حقيقة الأمر لا بد أن تدل شئنا أم أبينا على جانب تلك القطيعة إلى نوع من استمرارية ما، أى استمرارية «الحداثة»، إلى جانب الانفصال عنها. هذا بصرف النظر عن أن بعض دعايتها لا يقيمون فصلا بين «ما بعد» Post وبين «الحداثة» modernité فيكتبونها: Postmodernité، وهم إيهاب حسنى، وفرانسوا ليوتار، وجيلسون وغيرهم، ولعل هذه الصياغة تعود فى الأساس إلى طيعة نظرية ما بعد الحداثة التى ينتهجها كل منهم، وتعود فى بعض الأحيان إلى الترجمة من لغات مختلفة، مما يضرب معها الفصل بين المقطعين. إلا أن السؤال الذى يفرض نفسه أنه إذا ما كانت هناك استمرارية لاحدا

تمت إضافة هذه اللازمة؟ على هذا السؤال يجيب ميشونيك H.Meschonnic فيقول: «موضوعيا فهما منفصلان. دون النجاح من الناحية السيمانطيقية فى أن ينفصل كل منهما عن الآخر. والعودة نحو القطيعة والاستمرارية فى نفس الوقت. قطيعة حقيقية تجد اسمها. ويبقى هناك استمرار فى ما بعد Post. أن تقطع مع أسطورة القطيعة مع الحداثة هو عمل حدائى بكل المعانى، لكى تقطع مع الحديث وما بعد الحديث ينبغى أن تكرر الحديث» (١٦). ولكى يوضح ميشونيك فكرته يستعين بمقالة لهابرماس كتبها فى سنة ١٩٨٥ فيؤكد على أن «هابرماس يلج على «اصطناع مسافة» وعلى الانقطاع فى اللازمة «ما بعد» Post وهو يلاحظ أن ثمة تحدييدات مواقف متنوعة بالنسبة للماضى مما يجعل اللازمة «ما بعد» Post لا تحمل دائما نفس المعنى، ويسجل بأنه مع «ما بعد الصناعى» Post-industrielle يود علماء الاجتماع أن يقولوا فقط أن الرأسمالية الصناعية استمرت فى تطورها. بينما مع مصطلح «ما بعد التجريبية» Postempiriste يود الفلاسفة شرح أن بعض المفاهيم المعيارية للعلم وللتقدم العلمى متفوقة بالأبحاث الجديدة. أما «ما بعد البنيويات» Les Post-Structuralistes تود تحقيق أكثر من أن تود تخطى المعطيات الأولية النظرية المعروفة.

وأخيرا فإطلاق «ما بعد الطليعية» Postavantgar diste على الفن التشكيلى المعاصر الذى يستخدم باستقلالية لغة صورية تنتجها الحركة الحديثة فى نفس الوقت الذى تخلت فيه عن الآمال المفرطة فى عملية توفيق للفن مع الحياة» (١٧).

من هنا نفهم أن اللازمة «ما بعد» Post- تحمل فى طياتها عددا من المعانى التى تختلف فيما بينها تبعا لطبيعة الاستخدام، ولمرجعية المستخدم. والحق أن تلك اللازمة قد شاع استخدامها فى أعقاب الحرب الأروى والثانية، باعتبار أن مصطلح «ما بعد الحرب» Post-guerre كان على كل الألسنة، وفى كل الميادين السياسية والعسكرية والاقتصادية.. الخ. ومن هنا تمت استعارته فى مجال الثقافة كأن يستخدم النقد الفنى المصطلح فى مصطلحات من قبيل «ما بعد الانطباعية»،

و«ما بعد الوظيفية».. الخ. ومهما كان الأمر في الخلاف على الاستمرارية أو الانقطاع، فإن تلك اللازمة لا بد أن تجل إلى نوع - قل أو زاد - من التحليل والاسترجاع وإعادة الرؤية، بل والتأمل في القضايا التي تود اللازمة «مابعد» Post- تجاوزها.

أكثر من ذلك فلا بد أن نضع في الاعتبار عند الحديث عن مصطلح ما بعد الحداثة مفهوم الكاتب نفسه عن معنى الحداثة، وقد رأينا كيف أن مداخل الحداثة ذاتها شديدة الاختلاف والتنوع، ولاستطيع أن نستقر على فهم أو تعريف واحد يتفق عليه الجميع، ومن هنا سيحمل مصطلح الحداثة ذاته جملة أخرى من المعاني التي ستختلف حسب التوجه والمرجعية التي يستند إليها الباحث.

وإذا استطعنا ضبط إيقاع اللازمة Post- ومعنى الحداثة المقصودة، فليس معنى هذا أننا قد وضعنا أيلدينا على ما نبحت عنه خاصة أن الوضعية المقصودة «ما بعد الحداثة» يتم التعبير عنها بمصطلحات شتى، صحيح تختلف مدلولاتها فيما بينها، إلا أن هذه المدلولات شديدة التداخل فيما بينها أيضا، فإذا نحينا جانبا مصطلحات من قبيل «الحداثة المتأخرة»، و«الحداثة المزدخرة»، منجد أنه إلى جانب «ما بعد الحداثة» Post-modernisme نجد «ما بعد المادية» Post-matérialisme، و«ما بعد البنيوية» Post-Sturcturalisme، إضافة إلى «ما بعد الصناعة» Post-industrialisme، و«ما فوق الحداثة» Surmodernité، و«ما بعد الحديث» Post-moderne، و«الحداثة المفرطة» ultramodernité، و«مابعد التاريخ» Post-histoire، و«مابعد الوظيفية» Post-fonctionalisme. وكلها مصطلحات تحاول أن تعبر عن حالة المجتمع والثقافة الغربية خاصة في العقدين الأخيرين، مما يدفع لمزيد من التشقت، وما حسناه أولى خطوات الفهم، ما كان إلا سرايا تلاشي مع مفكري الغرب المختلفين على طبيعة ما يعيشونه بأنفسهم. وهو ما يؤكد في نفس الوقت أن طبيعة ما بعد الحداثة في الغرب ليست واحدة، ولا يعود هذا الاختلاف لوجهات نظر المفكرين أنفسهم فقط، ولكن يعود لطبيعة المجتمعات الغربية ذاتها التي

لا يصدق عليها مفهوم واحد، فالمجتمع ما بعد الصناعي مثلا يمكن إطلاقه على بعض المدن الأمريكية، وليس كلها، كما لا يمكن إطلاقه باطمئنان على المدن الأوروبية المختلفة للثقافات فيما بينها. أكثر من ذلك فإن مصطلح «مابعد الحداثة» أقدم مما نتصور، حيث يعود استخدام لفظ «مابعد الحديث» إلى الفنان البريطاني تشابمان J.W.Chapman عام ١٨٧٠ (١٨١٨)، كما استخدمه رولف بانفيتز R.Pannwitz سنة ١٩١٧، غير أنه كان يشير به إلى طراز من البشر يبدو صلبا إلا أنه متداع في أعماقه. كما استخدم فيديريكو دي أونيس F.de Onis مصطلح ما بعد الحداثة عام ١٩٣٤ الذي وجده تكبيلا لمبالغات الحداثة التي أدت أحيانا إلى أعمال أكثر قبحا وسخرية، كما وجد أن الحداثة المفرطة محاولة للتوسع في البحث الحديث عن الابتكار الشعري والحرية الشعرية.

وقد استخدم توينبي A.Toynbee مصطلح ما بعد الحديث في عدة أجزاء من كتابه «دراسات في التاريخ» الذي صدر في الفترة من ١٩٣٩ إلى ١٩٤٥ إذ كان يود من خلال المصطلح الإشارة للتحويلات التي عاشها الغرب منذ نهاية القرن التاسع عشر، وكان يقصد به الإشارة لحقبة ما أسماه «بما بعد الطبقة المتوسطة». وكان عالم الأثرولوجيا دادلي فيس D.Fitts ومساعد هيس H.R.Hays قد استخدموا مصطلح «ما بعد الحداثة» في عام ١٩٤٢ عندما تصورا «ما بعد الحداثة» على أنها رد فعل ضد الحداثة التي اسرقت في الأشكال الزخرفية المميزة لحداثة أواخر القرن التاسع عشر. وفي عامي ١٩٤٤، ١٩٤٥ استخدم برنار سميت B.Smith المصطلح لوصف التيار المضاد للحداثة التجريدية، كما استخدم تعبیر الفن ما بعد הביزنطی كتعبير عن رفض الزخرفة واتجاه نحو مزيد من التجريد.

كما استخدم جوزيف هندنت J.Hundnut «مابعد الحداثة» في مجال العمارة أيضا منذ عام ١٩٤٥ في مقال بعنوان «منزل ما بعد الحداثة»، وفي مقالات أخرى في ١٩٤٩، ولم يستخلمه كبديل أفضل لمصطلح الحديث، بل لوصف «صيغة فوق وظيفية» للمنزل الحديث الذي يعتبر امتدادا للحداثة التجريدية الخالية من

الزينة، واستخدم المصطلح تشارلز اوبسون ch. Opson فيما بين ١٩٥٠ و ١٩٥٨، وإيرفنج هاو I. Howe في ١٩٥٩ عندما تحدث عن مجتمع شعبي جديد خال من الأسس الأخلاقية أو الاستقلالية التي قامت عليها الحداثة والأعمال التي ميزتها. وفي ١٩٦٠ استخدمه هاري ليفين H. Levin عندما عبر عن الأدب الروائي بعد الحديث في مقابل الطبيعة الإبداعية للتجريبيين. كما وصف ليزلي فيدلر L. Fidler في ١٩٦٥ مابعد الحداثة بأنها تستوحي مبدأ اللذة، إضافة إلى وصف الاهتمام الذي تبديه الكتابات المعاصرة بالطبيعة البشرية في المستقبل. وفي ١٩٦٦ استخدم المصطلح كل من فرانك كيرمود F. Kermode، وليكولاس بفسنر N. Pevsner استخدمه الأول عندما وجد أن الأدب الشعبي دليل على تزايد الاحساس بعدم العاجلة للماضي وأن المثمنين لتيار مابعد الحداثة يولدون مركزهم، بينما استخدم بفسنر مصطلح ما بعد الحديث ليصف ما أسماه اتجاه متطوّر جديد وتعبيرية جديدة في فن العمارة. وفي ١٩٦٨ تواتر المصطلح على لسان جون بيرو J. Perreault الذي أوضح أن مابعد الحداثة ليست طرازاً بعينه، ولكنها مجموعة محاولات لتجاوز الحداثة، وأيضاً امياني اتزيوني A. Tzoni الذي وصف حقيقة ما بعد الحديث بأنها «تتسم بتحوّلات جذرية في تكنولوجيا الاتصال والمعرفة والطاقة عقب الحرب العالمية الثانية» (١٩٦٩)، وفي ١٩٧١ استعمل المصطلح عند رالف كوهين R. Cohen، وإيهاب حسن، الذي وصف الحديث بكونه ضد الأخراف، بينما ما بعد الحديث بأنه عبارة عن ثقافات متضادة، مع تأكيديه في نفس الوقت على الصلة بين الحركتين. هكذا نجد أنه في الفترة الأولى من استخدام المصطلح وخاصة في الولايات المتحدة لم تعبر المصطلح عن استخداماته في المجال الفني، وأُطلق على الأعمال الفنية والأدبية الطليعية، إلا أن أول استخدام قريب لما يعنيه المصطلح اليوم كان في ١٩٧٥ عندما استخدمه الناقد الفني شارل جينكس ch. Jencks فيما اتصل بفن العمارة ليصف اتجاهها ببعده عن الحركة الحديثة في هذا الفن إلى جانب بعض المعايير الجديدة للعمارة في أعمال لاحقة. وكان عبر

في ذلك عن تيار من المهندسين المعماريين (جراfi، وفينتوري، وروس، وإيجرس، وبوفيل، وهولين وغيرهم) ممن كانوا ينادون بحقهم في الإفلاخ عن التجديد المستمر، وتبعا لمعيار آخر خلافا للزراعة الوظيفية، وشهد هذا ميلاد عمارة جديدة اتسمت بالغنى والتكريب والإحالة إلى الماضي (٢٠٠).

وفي الحقبة التالية لبداية استخدام المصطلح، وانتقاله من التعبير عن الأعمال الفنية والأدبية إلى غزو الفضاء الثقافي والاجتماعي والسياسي، بل والعلوم الاجتماعية بشكل عام، نجد أنه مازال عدم التحديد والغموض هما أهم ما يكتنف مصطلح «مابعد الحداثة»، ففي هذه المرحلة وبداية من ١٩٧٩ كتب المصطلح بفضل جتان فرانسوا ليويتار J.F. Lyotard هذا البعد الثقافي الذي أصبح ملحاحا أساسيا له اليوم، إذ أطلق مابعد الحديث عن وضعية المجتمعات الغربية المعاصرة التي احيطها وعود الحداثة الكبرى التي تمثلت في كل ما اغمرناه تقدسيا، وارتبط بروح فلسفة الأنوار، وبالعقل والعلم، عندما تطلعت الثقافة الغربية عن «الحكايات الكبرى»، أو ما يترجمه استافانا السمد يسين «بالأنساق المغلفة»، أي تلك الأنساق الأيديولوجية والظوباوية والفلسفية الكبرى التي تعلق بالسياسة والمجتمع، والتقدم وتحرر الذات... الخ، تلك الأنساق التي كانت تطمح في إعطاء معنى كوني للحياة الإنسانية. كما أن الوضع مابعد الحداثي جاء ليصف أيضا الوضعية النسبية لمثقفين فهموا أن كل معرفة هي تفسير للواقع، دون أن يكون معنى هذا أن يستطيع الإنسان الحكم على هذه القيم، أو وضعها على سلم تراتبي يمكن أن يفاضل بين القيم التي تحكم هذه التفسيرات. وتشمل مرحلة ما بعد الحداثة كظاهرة تاريخية نتائج الحداثة مثل الإسراع بالزمن، وتقلص المكان، والأهمية القصوى للحرية الفردية، مما يجعلنا نلاحظ عدم حدوث أية قطيعة على الإطلاق مع الحداثة.

ولقد عاد المصطلح مرة أخرى خلال الثمانينيات إلى البلدان الأنجلوسكسونية حاملا تلك الأبعاد الجديدة، ومن هنا نمت إعادة أقالمة، واستثماره في حقول العلوم الاجتماعية (الاجتماع والأثروبولوجيا والجغرافيا). ولعل

استفاد من النقد الفني، كما استفاد بفلاسفة التفكيك (دريدا، ودولوز، وفوكو) مطوّراً ممارسته في تفكيك الحفنى، في نفس الوقت الذى استفاد فيه من انتاج مفكرين علميين مثل برينو لاتور B.Latour، وبالنثروبولوجيا التمثيلية لدى جيرتز C.Geertz من خلال حركة تنشيط لكل هذه المقاربات النقدية. ولعله من خلال حركة التنشيط تلك، بل وبسببها تنامت المصطلحات الموازية بما لها أمثلة المقاربة من نتائج. وفي هذا السياق يمكن تفهم مصطلح رونالد إنجلهارت R.Inglehart عن «ما بعد المادية» Postmatérialism الذى يصف تطور القيم الأخلاقية، والجمالية والدينية الجديدة لما بعد سنوات السبعينيات، ليحل محلها البحث عن الرخاء المادى كحافز أساسى للمجتمعات الغربية (٢٤). هذه المصطلحات الموازية يستخدمها البعض كمعادنات مثل شاروب M.Sarup السدى يترى أن مصطلح ما بعد الحداثة يستخدم كمترادف لمصطلح ما بعد النيوية (٢٥). ويستخدمها البعض الآخر كبدايل للتعبير عن نمط جديد فى الحضارة مثل جنكس الذى

يعلى فى كتابه «ماهى بعد الحداثة؟» على مبنى مركز بومبيدو فى باريس بقوله «إن تركيز تيار الحداثة على الهياكل وتوزيع الفراغ، والمساحات الخالية، والتفاصيل الصناعية والتجريد يصل لأقصى حد فى الحداثة المعاصرة، التى تسمى خطأ بما بعد الحداثة» (٢٦)؛

ولعل جنكس فى هذا يصوب نقده لكل من إيهاب حسن وليونار وبيجسون وفومستر من خيف أنهم يقدمون تعريفات لما بعد الحداثة لانتطيق من وجهة نظره إلا على الحداثة المعاصرة، ويفصل البعض الآخر بين مجالى «ما بعد الحداثة» والمصطلح البديل، ليس باعتباره بديلاً ولكن باعتباره يعطى مجالاً آخر، مثلما فعل فرانسا ليويتار الذى اعتبر العصر ما بعد الصناعى يضيق على المجتمعات، بينما المقصر ما بعد الحداثى هو ما يصدق على الثقافات (٢٧). ولكى نستطيع وضع التسميات العامة لما بعد الحداثة سوف نحاول إضافة إلى ما سبق، تقديم بعض نماذج التفكير ما بعد الحداثى فيما يتصل بالفلسفة، حيث يعطى تعبير ما بعد الحداثة الإحساس بأنه مفهوم غير جامد، بل ويتمسم بعرونة كبيرة فادرة

المصطلحات الموازية التى تحدثنا عنها من قبل للتعبير عن نفس الحقيقة قد ظهرت بداية من الستينيات وخلال الثمانينيات مثل: «المجتمع ما بعد الصناعى» لدى علماء الاجتماع مثل آلان تورين A.Touraine، وفيليل بل D.Bell، وهو مصطلح يصف انتقال المجتمعات الحديثة نحو أنشطة الخدمات، حيث تلعب المعلومات، ما يطلق عليه الأملاك الرمزية دوراً أساسياً، ولهذا السبب يطلق دانييل بل عليه «مجتمع العلميين والمتقنين». وإذا كان هابرماس يتفق مع تعريف مصطلح «ما بعد الصناعى» على أنه التوسع فى قطاعات الخدمات فى نظام الرأسمالية الصناعية على حساب الأنتاج المباشر، إلا أننا لجدد يختلف مع رؤية دانيال بل التى صاغها بل فى عام ١٩٧٣ عن المعرفة النظرية بوصفها المبدأ المحورى فى مجتمع ما بعد الضنيع. ويشهد اصحاب المصطلح - تماماً مثل بل - العائلين فى المكاتب ومجال الخدمات من صفوف الطبقة العاملة التقليدية، على عكس جورز Gortz الذى وضع ١٩٨٧ هؤلاء العاملين ضمن الطبقة العاملة التى وجدلها أخذت فى الانقراض (٢٨).

ويشكل العلم ومعرفته وعطابه أهمية كبرى فى مجتمع ما بعد الضنيع، حيث يغبر ليويتار المعرفة العلمية والخطاب العلمى فى هذا المجتمع عبارة عن سلع، بينما يمثّل هذا العلم ما بعد الحديث عند إيهاب حسن فى النظريات المبكرة التى ظهرت فى القرن العشرين كمبدأ عدم اليقين عند هايزنبرج Heisenberg، وهو رأى يستند على مفهوم هابرماس عن ما بعد الحديث بوصفه أمراً يتسم باستخالة التجديد ويسمح بتعدد وجهات النظر دون التقيد بحقيقة واحدة ويقين واحد، وهو يستند فى نفس الوقت على تفسير هابرماس لمبدأ عدم اليقين عند هايزنبرج (٢٩) ويصف لنا توفلر A.Toffler العصر ما بعد الصناعى الجديد بأنه المنوطة الثالثة من موجات التغيير، إذ يعود الإنسان فيه للعمل فى المنزل الذى يصبح كالكرخ الألكترونى (٣٠). وفى الولايات المتحدة يمكن متابعة مسلك علماء الاجتماع فى الاقتراب بتحليل الأبعاد الثقافية لما بعد الحداثة هناك بالمعطيات البنيوية للموضوع ما بعد الصناعى:

وتعبّر ما بعد الحداثة عن تيار غريغز من الأفكار

على التكيف تبعاً للطبيعة والسياق المستخدم فيه، بل أكثر من ذلك يشير بعض مناصريه إلى أن أهم ما يشكل تعريف ما بعد الحداثة هو استحالة التحديد. فإذا كان المفهوم يعبر في مجالات الفن والعمارة والأدب عن حالات جزئية محددة، أرادت الخروج عن الأطر الكلاسيكية القديمة، فإنه في مجال الفلسفة، نجد أنفسنا ومباشرة أمام توصيف لحالة كلية للثقافة، حتى ولو طالبنا فرانسوا ليوتار بأن نشن حرباً على الكلية Totalité «لنكون شهوداً - حسبما يرى - على ما يستعصى على التقديم، لتنشيط الاختلافات وننقذ شرف الاسم» (٢٨). فهذه الكلية التي تطلبنا ليوتار بأن نشن حرباً عليها لم يستطع نفسه التخلص منها كفيلسوف أثناء مقارباته عن ما بعد الحداثة.

جان فرانسوا ليوتار Jean-François Lyotard (٢٩):

يحاول ليوتار تقديم محصلة للتغيرات التي حدثت مؤخراً في ثقافة الدول المتقدمة، ويكتب في كتابه «الوضع ما بعد الحداثي» الذي صدر في ١٩٧٩، رؤيته عن ما بعد الحداثة كشكافة تميز الإنسان المعاصر في الغرب، وهي ضرورة أن يعيش دون ما اسماء «بالحكايات الكبرى» Grands Recits أو «الحكايات الميتافيزيقية» Les métarecits التي اعتبرها نوعاً من الأساطير، وهذه الحكايات بدأت منذ التفسيرات الساذجة للكون وللعالم في فجر البشرية، وتطورت معه إلى أن أصبحت تفسيرات علمية أو إيديولوجية تهر العلم، والمعارف، والتقدم، والحرية... الخ، تظل في نظر ليوتار حكايات يتطابق فيما بينها تقنيات الحكى والرواية. فتفسيرات الأديان وحكاياتها الأسطورية عن نشوء العالم، لا تختلف بأى حال من الأحوال عن المذاهب التاريخية للتقدم، وهو ما اعتمدت عليه المجتمعات حتى العصر الحديث، ويقول ليوتار «إن فلسفة هيجل تجعل كل هذه الحكايات، وفي هذا الاتجاه تركز فيها الحداثة النظرية. وهذه الحكايات ليست أساطير بمعنى الحكايات الخيالية (حتى الحكاية المسيحية). إنها بالتأكيد مثل الأساطير هدفها هو إضفاء المشروعية على المؤسسات والممارسات الاجتماعية والسياسية، وللشروعات، وللأخلاق وطرق التفكير» (٣٠).

يعاين ليوتار ما حدث أثناء الحرب من أهوال وفظائع في ظل أنظمة شمولية، لم يستطع العلم ولا الإيديولوجيا السياسية التصدي لها أو إيقافها، ليوتار يعاين هذا ليصل إلى نتيجة مؤدعاً أن الاعتماد على الحقيقة والتقدم أو الثورة ليس طريقاً ودياً يحقق الإنسان من خلاله الحرية والسعادة التي طالما حلم بها، وهو يتساءل كيف أن حكايات المشروع الكبرى ظلت معدومة المصادقية في ظل الظروف السابقة. ويجيب «بأن معنى هذا لا يدعى بأنه لم يعد لأى من الحكايات مصادقية. فأقصد بالميتاحكاية أو الحكاية الكبرى سرديات ذات وظيفة تضفي الشرعية. وإنزوائها لا يمنع مليارات القصص الصغيرة والأقل صفراً في الاستمرار في حيك نسيج الحياة اليومية» (٣١). وفيما يتصل بالتقنيات والعلوم وهيمنتها على الواقع المعاش، فليوتار لا يريد للإنسان أن يتخذ موقفاً أكثر من واقعي، إذ يود أن يتعايش الإنسان مع هيمنة التقنيات والعلوم على وجوده، وفي نفس الوقت لا يوليه أية ثقة، إذ لا يستطيع الإنسان أن يمنح هذه التقنيات والعلوم ثقته من أجل رفاهيته.

ويضيف ليوتار بأنه في عصر ما بعد الحداثة سيصبح لزاماً على كل فرد التكيف مع الاختلافات الثقافية للآخر دون أن يكون غرض هذا التكيف هو الإنصهار في مثال لحضارة وحيدة. فليس هناك معيار أو حكم أعلى يمكنه الفصل فيما هو خير أو شر لدى الأطراف الحضارية المختلفة (٣٢).

ريشار رورتى Richard Rorty (٣٣):

اسهم رورتى بجهود كبيرة منذ سنوات في مقارنة مفهوم ما بعد الحداثة، إلا أن هذه المقاربات تختلف ربما بشكل جذري عن مقارنة ليوتار، خاصة فيما يتصل بالخلفية الفلسفية لكليهما، حيث يعتبر رورتى وريثاً للبراجماتية، ويعتبر نفسه امتداداً لهذه المدرسة، كما أنه لا يفتونى عن نقد العقلانية الفلسفية كما كان يفعل أسلافه من قبل في تلك المدرسة. لكن كيف يمكن للبراجماتية أن تتحقق بما بعد الحداثة؟

هذا السؤال ليس صعباً لدى رورتى الذي استطاع أن يؤقلم البراجماتية مع السمات العامة لما بعد الحداثة، بل يمكن القول إنه العكس تماماً - وذلك على مسؤوليتي - فإن ما بعد الحداثة على وجه آخر تعبير عن تلك البراجماتية الأمريكية بما لا يدع مجالاً لأى اختلاف.

قبل الحرب. حيث يظهر الزمن المحض في فعاليته كصيرورة، مثل سلطة الخطأ التي تجعلنا غير قادرين على اتخاذ قرار في صالح الحق. إذ تضع الصيرورة كل نموذج صوري للحقيقة في موضع تساؤل. فالحقيقي لا يوجد قبل انتاجه، ولكنه يتحقق من خلال عملية تلقيق، وتلقيق. ومن هنا يصبح الفيلسوف ليس من يبحث عن الحق في سماء من الأفكار الأبدية، ولكنه هو الذي ينتج المفاهيم في تزواجها ومصاحبتها للحركة. والمفاهيم التي تبدها الفلسفة أحداث فكرية خالصة، أحداث لها ضرورتها من حيث انها تحيل إلى مشاكله الحقيقية، ولها أيضا صيرورتها التي تربطها بجملة المفاهيم التي تتحرك معها. فالفلسفة - كما يعرفها - ليست اتصالية أكثر من أن تكون فكرة أو تأملية، إبداعية وحتى ثورية بطبيعتها باعتبار أنها لا تتوقف عن إبداع المفاهيم الجديدة. كما يدعو دولوز إلى فكر متحرر من الضرورة، ويصل إلى اقتراح وحيد بوجود ما يطلق عليه ميتافور الجذور الذي يتولد في كل الاتجاهات دون أن يكون محكوما بمركز ما. فهو يرى أن الاختلافات بين البشر دائما ما تكون إيجابية ومبدعة، وتسهم في تحقيق الحرية الإنسانية (٣٦).

سنكتفي هنا بالنماذج الثلاثة المقدمة في مجال الفلسفة، لعل هذا يساعدنا - إلى جانب ما عرضناه من قبل - في وضع السمات العامة لما بعد الحداثة والتي نجدها على النحو التالي:

١- إن ثقافة ما بعد الحداثة هي ثقافة غريبة بالدرجة الأولى، وهي نتاج الحياة الصناعية، والتقدم التكنولوجي الهائل الذي حقق طفرة غير مسبقة في مجال المعلومات والاتصالات في الغرب، وعلى الأخص عقب الحرب العالمية الثانية التي أرتكب خلالها من المذابح والفظائع ما لا يمكن وصفه.

٢- إن ثقافة ما بعد الحداثة ترفض الأنساق المغلقة للأفكار والمفاهيم والفلسفات والأيديولوجيات التي تدعى تفسير أو تبرير كل شيء، فالأنساق المفتوحة هي البديل الأوحد والواقعي لإنسان ما بعد الحداثة.

٣- إنسان ما بعد الحداثة يعمل على التأقلم مع العلوم والتكنولوجيا المهيمنة على وجوده، دون أن يثق أو

فانطلاقا من نسلمة إنعدام وجود وجهة نظر ما، تستطيع التعبير عن الحقيقة المطلقة للوقائع، ولا أن تسمح بتجليد جوهر الأشياء، نجد أن ما بعد الحداثة لدى رورتي قد ولدت من الوعي الكلي والكامل بتلك الواقعة التي يستثمرها رورتي مستنتجا من خلالها نتيجته البراجماتية في أن الاتفاق بين الناس أفضل من معرفة الحقيقة. ومن هذه النتيجة على استقامتها أدى لدى رورتي إلى تفرع عدد من المواقف حول الموضوعات الأخلاقية والأبستمولوجية. ففي مجال المعرفة العلمية باعتبارها عقلا نهائيا، وباعتبارها مصدرا للسلطة، نجده يضع الأولوية للإرادة والحرية الإنسائيتين على العلم. كما يولي الديمقراطية الأسبقية على الكفاءة العقلية. ويصل في منحاه هذا إلى الذروة في كتابه «الأمل بدلا من العلم» ليؤكد وبشكل حاسم تجاه المحاولات التي يينلها العلماء لبناء الأبنية والقواعد المنهجية، أو التمسك بالضرورات المختلفة للعلم وللمجتمع والأخلاق بأن تحسين مصير الإنسان يبقى مفضلا وفوق كل شيء (٣٤).

جيل دولوز Gilles Deleuze : (٢٥) .

يوضع دولوز ضمن فلاسفة ما بعد الحداثة - رغما عنه - لإسهامه في نقد الحداثة العقلية، ففي أعماله اهتمام دائم بميتافيزيقا الفعل Métaphysique de l'acte في معارضة لميتافيزيقا الوجود Métaphysique de l'être. وهو يرفض الخطاب الكلي الذي في نظره يحتزل الفلسفة الكلاسيكية، خاصة الفلسفة المثالية عند هيغل، التي تبحث عن التفكير في وحدة المتعدد. ودولوز مهتم بالاختلاف، والصيرورة وهما ما يمكن أن يكونا الخيط الذي يربط كل فلسفته. وإذا ما كان قد تقمص دور مؤرخ الفلسفة في بداية كتاباته إلا أنه لم يكن شارحا محايدا، فقد قدم قراءات واستنتاجات أنتجت مفاهيم لم تكن معروفة.

وفي «ضد أوديب» وضع دولوز الرغبة كقوة للإبداع وللاختلاف وتجاوز للمعايير. وحتى في معالجاته السينمائية كان ما بعد حداثيا حيث عارض «الصورة - حركة» لسينما ما قبل الحرب وكانت تبحث عن عملية تحقق بها كلية المعنى عن طريق التسلسل العقلاني، كما اعترض على «الصورة - زمن» للسينما الفرنسية

يتوقع أنه بإمكانها أن تحقق له آماله في الرفاهية.

٤- لابد لإنسان ما بعد الحداثة أن يتكيف أيضا مع الآخر المختلف معه ثقافيا، دون أن يكون هذا مدعاة لتسييد نموذج حضارى وحيد، وعلى أن يحتفظ كلاهما في نفس الوقت باختلافه في إطار التفاهم المشترك.

٥- ثقافة ما بعد الحداثة ترفض المعايير الترسدية والتأليه والمفارقة، أو التي تدعى لنفسها القدرة على الحكم والاختيار بين القيم المختلفة.

٦- لا أحد يمتلك الحقيقة المطلقة، أو معرفة جوهر الأشياء.

٧- إن الإنفاق بين الناس أفضل من معرفة الحقيقة.

٨- ثقافة ما بعد الحداثة تضع الإرادة والحرية الإنسانية على سلم الأولويات قبل العلم.

٩- ثقافة ما بعد الحداثة تعطي الديمقراطية الأسبقية على الكفاءة العقلية، وتؤكد أن الحضور الإنساني فوق كل الاعتبارات.

١٠- ترفض ثقافة ما بعد الحداثة الخطابات الكلية التي تقوم بمصليات توحيد مستمرة لما هو متعدد.

١١- الاختلاف والضرورة من سمات ثقافة ما بعد الحداثة، فإذا كنا قد تحدثنا عن الاختلاف من قبل فإن وظيفة الضرورة تكمن في التحرر عن كل نموذج صوري للحقيقة.

١٢- فيلسوف ما بعد الحداثة هو الذي يتشج بالمفاهيم، والتي لا توجد في الواقع إلا بعد انتاجها في حركة صيرورة دائمة ومتصلة.

١٣- تسببت ثقافة ما بعد الحداثة أن يكون هناك ما يطلق عليه ثقافة المركز لإيمانها بالإيجابية ولإداعية الاختلافات بين البشر.

١٤- يتركز تيار ما بعد الحداثة على تجاوز الصبغة الإنسانية للحياة على الأرض، بحيث يتعامل إنسان ما بعد الحداثة مع كل المتناقضات التي تتجاذبه (المذاهب الشمولية، التفقت والوحدة، الفقر والسطوة... الخ) (٣٧).

١٥- يعتبر تيار ما بعد الحداثة وليد الوعي شديد الاتساع الذي أنجزته التكنولوجيا باعتبارها حجر الأساس في المعرفة الروحية للفكر العشرين: من هنا أصبح الوعي

عبارة عن معلومات، والتاريخ عبارة عن أحداث.

١٦- يتبدى تيار ما بعد الحداثة في انتشار اللغة كمقوم إنساني، وفي غلبة الخطاب والعقل.

١٧- توحى ما بعد الحداثة بنمط جديد من التقاء الفن بالمجتمع.

١٨- يتطرح تيار ما بعد الحداثة إلى الأشكال المفتوحة، والحرحة والطموحة، والانفصالية والحرركة أو غير المحددة لتكوين خطاب مؤلف من شظايا أو تكوين ايدولوجية القصص التي تعتمد إلى الحل والفض وتستطلق الضممت.

١٩- فقد إلتصاف ما بعد الحداثة = ما اعتبره دعايتها أوهامه = أوهام التقدم، ووهم العلم بكل شيء، ووهم السيطرة على الطبيعة.

٢٠- أهم ما يميز ما بعد الحداثة أنها تعنى استحالة الصلح.

ونظرة سريعة على تلك السمات العامة تجعلنا نرصد تناقضات صارخة فيما بين هذه السمات، مرجعها في تصوراتنا إلى أن فوضى عالمنا المعاصر لم تنته بعد، فمارلنا في مراه الأفكار، والتخمينات، وما زال الواقع العالمي ساهما واقتصاديا واجتماعيا شليد الهشاشة والاعتراك ولم يصل بعد إلى مرحلة الاستقرار التي يمكنها أن تتيح للمفكرين والمحللين والفلاسفة وضع ايديهم على أهم ما يشكل الثوابت في التركيبة الدولية الجديدة قيد التشكل، ومن هنا فإن مجتمعات وأفكار ما بعد الحداثة التي تشبه في تصوراتنا «سيركا منصوبا» لا تعبر إلا عن هجوم وقلق وأمانى أصحابها: هذه النتيجة من الممكن أن تثير كثيرا من ردود الفعل المتحفزة سلفا ضدها: إلا أن الموضوعية تجبنا نتأني بل ونعيد التفكير، فترويح هذه الأفكار يظل جزءا من عملية الصراع الابدولوجي بين القوى العالمية المختلفة التي تعمل في منافسة شليدة فيما بينها على تسييد وتطبيع بعض هذه المفاهيم التي تعضد في الواقع انتصارها النهائي في حقل الصراع الابدولوجي العالمي، وبالطبع لا يمنع هذا من الاعتراف بأن الواقع الثقافي والفكري قد تغير بالفعل، وإن هناك سمات جديدة بالاعتبار، إلا أن محاولتنا تلك نتجه ضيق محاولات تود تتركس الواقع

العالمى فى فوضاه الحالیه. ولكى ندفع بتحليلنا هذا إلى الأمام، لابد أن نؤكد أولا أن فلاسفة ما بعد الحدائیه ليسوا على اتفاق تام فيما بينهم؛ ومن هنا تأتى تلك التناقضات، إضافة إلى أن فلاسفة وعلماء معاصرين قد قاموا بنقد ما بعد الحدائیه مثل جان بورديار، ولان تورين، ويورجين هابرماس، ودانيل بل، وچيمسون، وغيرهم كثيرين.

كما أن هذا التضارب والتوسع يناقض ما أكدته فوستر H.Foster فى ١٩٨٤ فى التارىخ لهما بعد الحدائیه عندما قال بوجود شكلين لهما بعد الحدائیه هما اتجاه محافظ جديد (إنسانى النزعة)، واتنيهما اتجاه بعد بنوى إلا أن كليهما يفترض موت أو تفكيك الفرد (٣٨). وهو يعارض أيضا مع تلك الرؤى التى جصرت نظريات ما بعد الحدائیه فى ثلاث نزعات أساسية هي: الينبويه، والتفكيكية، والفرويدية الجديده.

نقد ما بعد الحدائیه من داخلها:

يختلف فلاسفة والداعون إلى ما بعد الحدائیه فيما بينهم، بشكل يجعل وكان كلا منهم يدعو لفلسفه خاصية به، ولا يشترك مع الآخرين فى شيء، وهذا ما سوف نركز عليه الآن. يوجه دانيل بل هجوما جادا على ما بعد الحدائیه، على الرغم من أن بل نفسه هو واضح بمصطلح «المجتمع ما بعد الصناعى» والذي يقر به أغلب دعاة ما بعد الحدائیه. ففي رأى بل أن ما بعد الحدائیه محاولة لمزيد من التفكيك للقيم السابقه، كما يعتبر «ثقافه ما بعد الحدائیه بمثابة امتداد للثقافه النرجسية الحديثه واتساع الفجوة بين المجتمع والقيم» (٢٩)، وهي أيضا «ثقافه ما بعد الحدائیه» (أوج النوايا الجدلانيه واستبدال التبرير الفيزيى للحياء بالتبرير الاستطقي، وهدم للفواصل، وهجوم على القيم وانماط الدوافع القائمه وراء السلوك العادى) (٤٠)، كما يهاجم بل أحد مفاهيم ما بعد الحدائیه، الخاص بفيدير - وقد تعرضنا له - بوصفه لا عقلانيه جديده. وهناك أحد دعاة ما بعد الحدائیه على طريقته وهو بيتر فولر P.Fuller الذى وجه النقد فى ١٩٨٨ إلى اتجاه ما بعد الحدائیه التفكيكي والانباه القائم على مزاجية الطرز والإناسي، مشيرا إلى ذلك الجذب الاستطقي فى الجدلانيه المتأخره، وما بعد

الحدائیه، داعيا إلى شكل أكثر مثاليه لما بعد الحدائیه (٤١). وفى مجال العمارة أيضا نجد من يخرج على الإجماع فهذا هو كلوتز H.Klotz يصف عمارة ما بعد الحدائیه فى ١٩٨٤ بأنها تجمع ما بين «الخيال والوظفیه» على عكس ما أثر به من قبل من القطيعة مع النزعة الوظفييه، وعلى عكس ما كان قد توصل إليه روبرت ستيرن R.Stern فى ١٩٧٧ عندما حدد مبادئ ثلاثة لما بعد الحدائیه هي السياسيه والإيمانيه والزخرفيه (٤٢). كما يختلف دعاة ما بعد الحدائیه فيما بينهم على بعض المفاهيم، فمثلا يستخدم جنكس Jenks مصطلح شيزوفرني Schizophrenic فى وصف ما بعد الحدائیه، وهو يختلف عن استعمالات المفهوم المعروف، إذ يعنى لدى جنكس حاله واعيه لاشعوريه أو مرضيه (٤٣). إن تداخل المفاهيم، وعدم التجديد والضبابيه المبتشرة دفعت البعض مثل روبرت ستيرن إلى الجديث عن «ما بعد الحدائيه التقليديه» (٤٤) فى محاوله يائسه ليعمليه تصنيف صعب. إن هذا الواقع الصعب الذى اختلطت فيه الأحداث السياسيه والاقتصاديه وتدابيعات الشوره المعلوماتيه والاتصاليه، واختار البيئه والعلومه، وهجوم الاعلام التلفزي، والحقائق الميتخليه المرثيه les Verités Vertueuses، أحدث فى الواقع وضعية جديده لم نستطع بعد أن نحصر نقائجها، ولا أن نعبر عنها بشكل كامل فى ثقافه ما بعد الحدائيه، ولعل بورديار يستشف هذه الصوره عندما يقول «إن ما كان يحيا على الأرض فى صوره المجاز أصبح يتبدى فى الواقع دون استعاره، يتبدى فى فضاء مطلق هو فضاء المحاكاه» (٤٥). هذه الوضعيه ذاتها جعلت ترى إليجتون T. Bagleton يرى أن ما بعد الحدائيه «تفتتت غير سياسى للنفس» (٤٦)، وأكثر من ذلك جعلت فيلمر A.Wellmer يصف ما بعد الحدائيه بأنها تتعاضد على تدمير العقل (٤٧)، كما أن بورديار نفسه يصفها بأنها عمليه تدمير للمعنى (٤٨).

من هنا لا نستغرب من الهجوم العنيف الذى يشنه فيلسوف مرموق بقامة هابرماس المدعو للدور لتيار ما بعد الحدائيه، خاصه عندما يشير إلى أن مصطلح ما بعد الحدائيه يعنى أن هذا المفهوم لا يقوم على هويه حقيقه، ملاحظا أن هذا المصطلح يغطي الآن شتى انواع

الاستجابات للحديث الذي هو بمثابة قاسم مشترك في مصطلح ما بعد الحديث على اختلاف دلالاته^(٤٩). كما يجده رؤية سلبية بوصفه تفكيكا لما أطلق عليه مشروع المودرنية^(٥٠).

وإذا كان هذا على مستوى المحتوى الثقافي والفكري، فمادام أن المسألة الاجتماعية؟ في الحقيقة فإن ما بعد الحداثة تغض الطرف عن المسألة الاجتماعية، باعتبار أن التفكير في هذه المسألة سيتطلب التفكير في حقيقة نظرية وعملية موضوعية شاملة، أو نظرية فلسفية توضع في مقام المعيار والمرجع والمبرر لصحة المعارف والمفاضلة بينها في الفكر والواقع، وهو ما رفضته وترفضه أطروحات ما بعد الحداثة باعتبار أن هذا سوف يؤدي بالضرورة إلى خلق أنظمة شمولية، باعتباره لا يعبر في الواقع الفعلي عن شيء حقيقي، وكأن المسألة الاجتماعية من قبيل اللغو، أو من قبيل الألعاب اللغوية - حسب تعبير ليونار - وليونار يقف ضد المفاهيم Concepts باعتبارها عدوا لما بعد الحداثة. إن معاداة المفاهيم - وهو موقف يتناقض مع موقف چيل دولوز ما بعد الحداثي، وكما رأينا يجعل من مهمة الفلسفة إنتاج المفاهيم - معاداة ليونار للمفاهيم هو في نفس الوقت نفى للحقيقة التي لا يعترف بوجودها، حقيقة الفرد لدى فرويد، وحقيقة الجماعة لدى ماركس. وليونار مثل ما بعد الحداثيين الفرنسيين لا يعترف بالوجود الفعلي «لمجتمع ما بعد الحداثة» - فكما رأينا من قبل - أطلق «ما بعد الصناعي» على المجتمع الغربي المعاصر، بينما ظلت ما بعد الحداثة عنده مصطلحا يطلق على الثقافة التي تميز الإنسان المعاصر في الغرب. إن علماء اجتماع ما بعد الحداثة الأنجلو ساكسون^(٥١) ييشروننا بمجيء مجتمعات في القريب العاجل خالية من الطبقات الاجتماعية، ومن العمل المحدود ومن الثقافة المهيمنة. ييشروننا بقنوت لإرسال مفتوحة وعابرة للحدود، وقبائل حقيقية تعود للظهور على انقاض المجتمع الحديث، وتفاعلات عن بعد، ييشروننا بمجتمع الصورة والاستهلاك، واتحاط ونماذج استهلاكية سوف تميم على الجميع من خلال العملة. في الوقت الذي يدعو فيه البعض إلى بناء إنسانية لاتعتمد

على العقل، وهو ما يتطابق مع دعوات البابا يوحنا الثاني الذي يدعو اليوم أيضا إلى أنه ينبغي أن نترك المجال للإيمان، فالإيمان وحده جدير بأن يقود العالم والبشرية. أي مجتمع هذا الذي ستصبح الجماعات فيه لاتشكل طبقات اجتماعية لها مصالحها وطموحاتها المشروعة، بل مجرد جماعات أقل ما توصف به أنها مفككة، لارتبط فيما بينها بأى وعى، بل وتتحول مطالبها لمجرد مطالب جزئية ضيقة. أي مجتمع هذا الذي يودون أن يدفعونا إليه، واضعين آلافا من الأقنعة الجميلة على عوراته المقرزة، مكرسين في نفس الوقت فوضى النظام العالمي اليوم، في دفاع إيديولوجي مستميت عن نظرية شمولية (وهو ما لا يعترفون به) تكرر الوضع القائم، وتميع الصراعات الاجتماعية والدولية بالأعباء لغوية من نوع جديد.

تنتهج ما بعد الحداثة في هذا سياسة الصمت المطبق، وكأنها غير معنية بالمجتمع الذي أفرزها، وبمشكلاته الواقعية التي يعانيها الناس في الواقع، وفي مقالة لجمسون Jameson يقول «أنه من اللازم أن نترك السؤال التالي دون إجابة قاطعة وهو: هل سيقام تيار ما بعد الحداثة منطلق المجتمع الرأسمالي؟»^(٥٢).

يمثل عدم الاكتراث هذا تواطؤا مؤكدا، وموقفا سياسيا بالدرجة الأولى يسقط من حساباته إشكاليات الواقع الحقيقية، ويضرب بعرض الحائط التاريخ البشري فلا يميز اهتماما.

ولنا أن تصور إنسان ما بعد الحداثة هذا الذي نفّض عن نفسه الفاعلية والإيجابية، وأصبح ريشة في مهب الريح، ولعل أروع تصوير له هو ما صور لنا بورديار حين قال: «لم يعد بوسع الفرد أن يضع حدودا لكيانه، ولم يعد بوسع أن يلعب دوره أو أن يهيأ لهذا الدور، ولم يعد بوسع الاستمرار في أن يجعل من نفسه مجرد صورة في مرآة. إنه الآن صفحة نقية، ومعبّر لكل شبكات التأثير»^(٥٣).

هذه الصورة القائمة التي يروج لها على أنها لمجتمع ما بعد الحداثة هي صورة لاتتنمى إلى حقيقة الأوضاع بقدر ما تنتمى إلى البروجاندا التي تحاول تكريس أوضاع فوضى النظام العالمي الحالي سياسيا، وهيمنة أفكار تمييط الاستهلاك وتعميمه ثقافيا.

أنها قد فشلت في الغرب الذي عاد أخيراً إلى صوابه، واعترف بأن مجتمعاتنا خير بكثير من مجتمعاته التي ضاعت فيها قيم الخير والأريحية والتعاطف، وأن عقلانيته قد أفسدت مجتمعاته التي أخذت تحن إلى القيم الروحية والغيبية والميتافيزيقية بوجه عام، وهي أمور متوافرة في مجتمعاتنا، والحمد لله إننا لم نفقدنا بعد، وعلينا التمسك بها إلى آخر مدى. ولعل ما يثير الدهشة والتأمل معا هو أن اليمين المتطرف والعنصري في الغرب، وأصوليي مجتمعاتنا يتفقون على هذه الرؤية، ويستخدمان نفس الخطاب والأساليب لتأكيد دعوتيهما تلك. هذه الأصوات تعتمد في حقيقة الأمر على أوجه التشابه التي من الممكن أن تختلط على البعض فيما بين مجتمعاتنا التي لم تمر بالحدثة بعد - كما رأينا - وبين ما تصبو إليه المجتمعات الغربية التي حققت حداثةها، بل ووصلت إلى مرحلة الأزمة مع تلك الحداثة.

والسؤال الآن: هل بالفعل هناك مظاهر مخددة يمكن أن تتطابق في مجتمعات ما قبل الحداثة (مجتمعاتنا) ومجتمعات الحداثة المأزومة، أو ما يروج له البعض بمجتمعات ما بعد الحداثة (المجتمعات الغربية) ؟

الإجابة بالسلب، إذ كما قدمنا - من قبل - أن إحدى أزمان الحداثة اليوم في الغرب، هي تحول العقلانية إلى عقلانية أدائية في نفس الوقت الذي تراجعت فيه الذات وانزوت، مما أدى إلى رد فعل عكسي ضد العقل والعقلانية، ومحاولة استرداد الذات مرة أخرى. هذا الواقع أدى إلى سحب الاعتبار من العقل، بل وتراجع العقلانية، ومال المواطن الغربي المعاصر أكثر فأكثر إلى الخرافة والميتافيزيقا، والغيبيات والدين. وهو واقع ربما يتشابه مع مانعشه في مجتمعاتنا وإن كان واقعا جليدا على المجتمعات الغربية فهو قديم لدينا قدم التراث والتاريخ. بالإضافة إلى سأم المواطن الغربي المعاصر مما تفرضه العقلانية عليه من دقة وصرامة منهجية في كل المجالات، مما يدفعه إلى كسر هذه الدقة، وتلك الصرامة نكاية في العقلانية، ومن هنا تجد مجتمعاتنا بهذا المعنى تشبه ظاهريا وبامتياز المجتمعات التي يطلق عليها ما بعد الحداثة، والأصح

ومن هنا فأفكار وثقافة ما بعد الحداثة تظل على المستوى الفكري والفلسفي مع ذلك جذيرة بالتأمل والدراسة خاصة وأنها ترصد متغيرات حقيقية وتحولات جذرية في واقعنا المعاش لا بد من التعامل معها والتفاعل مع مصادرها بايجابية، بل وبجرأة. إلا أن المجتمع ما بعد الحداثي بالطريقة المطروحة، التي تحاول تسييد نوع وحيد من التفكير، ونمط معمم من كل شيء، فهذا ما لا يمكن الإقرار به، لأنه مازال مجرد إلهامات لمجتمع لم تتضح معالمه النهائية بعد. صحيح أن هذا قد بدأ عمليا الآن على أرض الواقع، لكن ليس بصورة نهائية، أنه يعبر الآن فقط عن موازين القوى النولية، ولكن هذه الموازين مازالت في حالة حركة ولم تستقر بعد. ومن هنا فمجتمع ما بعد الحداثة المطروح علينا هو أحد تجليات الصراع الأيديولوجي الدائر الآن بين قوى عديدة متصارعة، تعمل القوة الأكبر على أن تهيم أنماطها وقيمها في معمم غير مسبوق على العالم. ولقد وضع تورين يده كباحث اجتماعي على حقيقة أن نزعة ما بعد الحداثة تلك في أشكالها لاتتواءم مع ما هو جوهري في الفكر الاجتماعي الذي ورثناه عن القرنين اللذين سبقنا، خاصة مع مفاهيم مثل التاريخية والحركة الاجتماعية والذات (٥٤). نزعة ما بعد الحداثة تمثل إذن في نظر تورين إحدى مراحل الحداثة خاصة الجزء الأخير لمشروع نيتشة وهو هدم حكم التقنية والعقلية الأدائية. كما يرى أن عملية التصنيع المفرطة الحالية لن تؤدي إلى تشكيل مجتمع صناعي مفرط، بل على العكس فستؤدي إلى تحلل العالم الثقافي والتقني، مما سيدمر الفكرة التي أقيم عليها حتى الآن علم الاجتماع ألا وهي ارتباط الاقتصاد والسياسة والثقافة في إطار الحداثة. مما أدى إلى فصل بين النظام والفاعلين الذي أدى بدوره إلى تعايش - نراه اليوم - بين النزعة الليبرالية الجليدية ونزعة الحداثة. مما حول المجتمع إلى سوق بلا فاعلين، أو فاعلين بلا نظام وهو مايؤدي إلى التعمص والبحث المرضي عن الذات والحروب اللينة والعرقية (٥٥).

نحن وما بعد الحداثة:

كثيرا ما نستمع إلى أصوات صاخبة تدعونا إلى التمسك بما نحن فيه، وإعطاء ظهورنا للحداثة باعتبار

أن نقول ما قبل الحدائيه بامتياز وهو التعبير الأدق، فما بعد الجدالي قد مر بالقطع بمرحلة الحدائيه، واتجاهه إلى ما يخالفها يعبر عن استنفاده لمقالاتها، وجنى أثمار ممارسته لإزدياء العقلانيه، فيستعاضل بعقلانيه، إذ أصبحت العقلانيه جزءاً لا يتجزأ من منظومته الفكرية، وهنا فهو يزدري العقلانيه بوعي، وفي خلفيته الذهنيه يقع تاريخ هذه العقلانيه التي يود تجاوزها عن طريق منهج آخر، هو في جوهره عقلاني ومفكر فيه. وعند النظر إلى مجتمعنا فينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار فارق التوقيت التاريخي بيننا وبين الغرب. فمجتمعنا لم تعرف العقلانيه، ولم تصل إليها إلا في أشكالها السطحيه، ولم تنعكس على طريقه تفكير أفرادها، بل وتغيب في السلوك والحياه بشكل عام، ونظرة سريعه على فوضى المرور في شوارعنا، وعلى القمامه التي أصبحت من معالم حياتنا في شتى الأماكن والأحياء مهما علا قدرها أو نقص. وعلى فوضى السلوك في مناحي الحياه المتعدده في المنزل والشارع والمكتب، وعلى تعاملنا باستخفاف مع مفاهيم كالوقت والعمل والسباحه العموميه والتمثيل السياسي... الخ. فالمجتمعات الغربيه مهما وصلت في فوضاها واستهتارها بقيم الجدائيه لن تستطيع على الإطلاق الوصول إلى نفس درجه التسبب والاستهتار والفوضى التي نتمتع بها، ونهايه بها بعض التيارات الفكرية في مجتمعنا، وتدعو إلى التمسك بها باعتبارها تعبيراً عن أصالتنا وتقاليدنا، وفي نفس الوقت مطمح وأمل الغريبن أنفسهم. أكثر من ذلك فليتنا ألا ننسى أن تلك المجتمعات الغربيه قد حققت أهم ما ميز جدائتها ومازالت إلى اليوم وهو: ميلاد الفرد، فالفرد الغربى البعاصير محين يسمى إلى التخلص من العقلانيه اليوم، يشير في قرارة نفسه أنه فرد يملك عقله وجسده وأفكاره وحيثيه ومصيره، ويفكر برأيه هو، تخلص من المجتمع الأبوى، وتصور مجتمعاته تلك الفردية وتحييها، وليس مستعبداً مهما كانت الظروف أن يتخلى عن هذه الفردية التي تشعره بنفسه ككيان مستقل تجاه الأفراد الآخرين، وتجاه المجتمع الذي يتكون من مجمل إرادات حرة تفكير بذواتها، وتختار بحرية كامله. وهو ما نفتقده في مجتمعنا فالفرد لم يولد بعد في مجتمعنا، بل وتم

قمعه، وقمع فرديته عبر العصور المختلفه، حتى انزوت، فأصبح الفرد لدينا لصيقاً بالعائله والقبيله والعشيره والأمة والدولة. ومن هنا أصبح ما يشكل لإجماع الأمة ليس إرادات حرة أخفارت يمحض حريتها، ولكنها إرادات جماعية أختير لها رغماً عنها أو برضاها بفعل هذا الانتماء الأبوى والقبلي والعشائري. ومن هنا نجد أن أصبح ما في مجتمعنا الحالي هو إنقضاء العقلانيه مع ميلاد الفرد، وبالتالي صعبه موقفنا الحضاري اليوم في العالم المعاصر، وبدلاً من أن نبذل الجهد لننشر قيم العقلانيه فكراً وسلوكاً وفعلًا، ونكرسها ندعو إلى التمسك بما هو ضدها، وبدلاً من أن نجعل على أن يولد الفرد الحر في مجتمعنا، نخنق بأنفسنا هذه الإمكانيه عن طريق حصار المجتمع بأفكار ضبابية وظلاميه تدعو إلى التوحيد والإجماع، ونيزد التنوع والاختلاف، وهو ما يوصل إلى النقيض الذي يؤدي للتعصب والإرهاب والعنف ونفى الآخر.

وربما يدفع التشابه أيضاً في إحدى سمات ما يعد الجدائيه وهو «عدم التجديد» البعض للقول أن مجتمعنا بالفعل تتسم بهذه الخاصيه ما بعد الجدائيه. وفي الواقع الفعلي نجد أن مجتمعنا يستحيل أن نحدد شيئاً أو خاصيه فيها بوضوح فالنظام الاقتصادي لدينا له سمات المجتمع الموجه، وفي نفس الوقت سمات المجتمع الليبرالي الذي يعتمد على آليات السوق وحرية المبادره الاقتصادية الحرة، بل بعض سمات الليبراليه الجديده مثل عمليات التخصيص وبيع الشركات والمصانع، بينما تتراجع أهم سمات المجتمع الليبرالي في المجال السياسي لدينا يانعدم الحريات في التجمع والتظلم السياسي والنقابي والأهلي. مما يحير الباحث في مجال الاقتصاد السياسي، والفلسفه السياسي. مجتمعنا أيضاً تشذ عن التجديد إذا أردنا تيميمه النظم السياميه السالده في مجتمعنا فلا نستطيع أن نصف مجتمعنا بأنها دينية مسيحيه أو إسلاميه، وفي نفس الوقت فهي ليست علمانيه، ولا نستطيع أن نقول أنها ديمقراطيه، ولكنها في نفس الوقت ليست ديمقراطيه ديمويه (مع بعض الاستثناءات)، وكما أسلفنا فهي ليست اشتراكيه، وليست رأسماليه سواء رأسماليه الدولة أو المجتمع. عدم

التحديد هذا يدفع إلى أن يظن البعض بأن مجتمعاتنا ما بعد جدالية يمتاز، بينما في الواقع الفعلي في مجتمعات ما بعد الصناعة الغربية المعاصرة نجد أن الأمور ليست بهذه الضبابية التي تميز مجتمعاتنا.

وجه التشابه الآخر أن مجتمعاتنا ليست لديها ألوهام أو حكايات كبرى بالمعنى الفلسفي والأندولوجي، فليس لديها الوهم في التقدم، أو الوهم بالسيطرة على الطبيعة، أو الوهم بقدرته العلم الطبيعي. وبديهي فنحن نعرف السبب فهذه الألوهام نتيجة لأزمة الجدالة واستنفاد قدراتها في الغرب، وبما أننا لم نحقق الجدالة بعد، فستظل هذه المظاهر تعبر عن مجتمع ما قبل الجدالة الذي لم يأخذ طريقه بعد إلى الجدالة، حيث تقتصر حكاياته الكبرى على أساطيره وعقباته التي تفسر العالم والكون والخلق. في مقابل هذا التشابه السطحي، فسنجد عشرينات الاختلافات في المصميم، أولاها: فكما رأينا أن ما بعد الجدالة في الغرب ترفض الخطابات الكلية، فسنجد أنه مازال لدينا خطاب كلي توحيدي يرفض الاختلاف والتنوع وبعيظه، بل ويشهد دائما بالانسجام والإجماع والصف الواحد والرأى الواحد والطريق الواحد... الخ.

سنجد أيضا أن مجتمعاتنا تكره كراهية التحريم والعبء للصبر والتهجير لاعتبارات الخوف من المجهول، والهام بالماضي التقليدي، وعدم الصعود على حب المغامرة، ولقاء النفس في المجهول، وهي سمات ميزت فاعل الجدالة الاجتماعي في الغرب، وما زالت تميز مجتمعات الاقتصاد المفتوح، بحكم أن مجتمعاتنا تضرر الصبر والتفكير فيما سلبية، على عكس قيم مثل الاستقرار والاستقرار التي تعتبرها فيما إيجابية. ويقابل ثقافة ما بعد الجدالة في الغرب ما يطلق عليه المجتمع ما بعد الصناعي وهو مجتمع يقال أنه ورث لمجتمع الحياة الصناعية والتقدم التكنولوجي الهائل الذي قام على انقاضه المجتمع ما بعد الصناعي وهو مجتمع الثورة الصناعية الثالثة الذي تخلى عن التورل يعتمد على ثورة المعلومات Informatiques، وثورة الاتصالات عن بعد Télématicues، والثورة المكتتمة الحديثة Bureaumatique. وما زالت مجتمعاتنا بعيدة كل البعد ليس على المجتمع ما بعد الصناعي بفروانه الغلات

فقط، ولكنها بعيدة أيضا عن الوصول إلى مصاف المجتمعات الحديثة ذاتها، فهي لم تعيش حياة صناعة، ولم تحقق أي تقدم تكنولوجي بحسب لها، ومن هنا فهذه التكنولوجيا لم تهيمن أبدا على وجودها، إلا بشكل سطحي نخبوي: فمارس عليها نوعا من الإهبار تغلغل مشدودة له كنوع من السحر والخروج عن المألوف، ولذا تشعر تجاهها باستلاب العقل، وليس بالهيمنة كالمجتمعات الغربية المعاصرة. أكثر من ذلك نشعر بأنها المفتاح السحري لكل مشاكلنا، ومنطلقها السحر وليس العلم. وظل العلم لدينا مرتبطا بالتقنية والتطبيق فقط، وليس علما نظريا خالصا.

وهنا نسجل وجه عميقا آخر للاختلاف، إضافة إلى أن مجتمعاتنا تمشق الأساق المخلقة، والمفاهيم الجامدة التي تفسر وتبرر كل شيء اعتمادا على النص القرآني الذي يظل مفتاحا لكل مستفلق، وحلا لكل أزمة، وموجها لكل طلب للمعول. أفراد مجتمعاتنا لا يطبقون الآخر المختلف معهم ثقافيا أو دينيا، فهم لا يطبقون الاختلاف، ولا يرضون بأقل من التوافق، هكذا إنسان ما قبل الجدالة يبحث عن الآخر، وهو يبحث = في حقيقة الأمر = عن ذاته، عن صورته، عن مرآة يرى فيها نفسه، ويصبيه الهلع والانعراج إذا ما وجد صورة على شكله أخرى، وهذا على عكس إنسان الجدالة وما بعدها، يؤمن الفرد الذي يعيش في مجتمعاتنا ما قبل الجدالية بأن هناك معايير ترسنتتالية سابقة مستقاة من النص، نحوز الحقيقة المطلقة، وجوهر الأشياء، وبالتالي هي الأصل في الحكم والاختيار والتدور، وهو مخالف لثقافة ما بعد الجدالة. ومخالف لها أيضا عدم الاهتمام بالإرادة الحرية الإنسانية والديمقراطية والعصير الإنساني وحقوق الإنسان، وكلها قيم تقف على سلم أولويات تلك الثقافة، بينما تنزوي في ثقافة ما قبل الجدالة. كما أن فيلسوف ما قبل الحياة لا ينتج مفاهيم، فالفاهيم قد أنتجت مرة واحدة مع النص، وهي ثابتة بغيات النص، وهمة فيلسوفها لا تخرج عن المحافظة، والصون الأمن لحرفية تطبيق وتفسير النص، وتحويل دوره هنا إلى دور الرقيب والمحاسب على صون جمود النص. وإذا ما أوجت ما بعد الجدالة بنمط جديد من التقاء الفن

بالمجتمع فإن ما قبل الحداثة ستعنى بالبحث فى ما إذا كان الفن حلالا أو حراما أو مكروها، أو فى أفضل الأحوال ستعمل على تقليص أنواع الفنون، وستهتم بأحد الفروع على حساب الفروع الأخرى.

فارق التوقيت التاريخي هنا يمنعنا على المستوى الفكرى الثقافى، وأيضا المادى العملى من تصور أننا والغرب المعاصر نقف على نفس المستوى خاصة فى مرحلة ما بعد الحداثة. فكما اعتبرنا أن المرحلة المقابلة لدينا على المستوى الثقافى هى مرحلة «ما قبل الحداثة» Prémodernité، فإن المرحلة المقابلة لدينا لمجتمع «ما بعد الصناعة» Post-industriel هو مجتمع «ما قبل الصناعة» Préindustriel. ومن هنا نجد انفسنا (فى بلادنا) منساقين نحو عملية تحديث وحداثة لا غنى عنهما إن أردنا بحق تجاوز مشكلاتنا وتخلفنا والانطلاق نحو مجتمع التقدم والازدهار.

ما العمل:

كثيرا ما يؤدى هذا السؤال إلى حالة من اليأس والاحباط خاصة عندما نقوم بمقارنة أحوال مجتمعاتنا، وأحوال المجتمعات الغربية، إذ تبدو الهوة واسعة، ويبدو السبيل إلى تقليص هذه الهوة ضريبا من المستحيل. إلا أن هذه المعاناة سريعة ومتجددة، ولا تأخذ بعين الاعتبار عامل الحرص على تخطي هذه الوضعية والسعى الجاد فى سبيل سد هذه الفجوة. إن أولى خطوات حل هذه المعضلة هو الوعى بحجم الفجوة التى تفصل بين المجتمعين، وقلة مجتمعا على التجاوز والإنطلاق، ولا يمكن الوصول إلى هذا الوعى إلا بالحداثة وأفكارها، خاصة فيما اتصل بالعقلانية (الترشيد)، وميلاد الفرد فهما الأساس الذى لا بد وأن تؤسس عليه أية حداثة سواء فى الشرق أو فى الغرب، بعدها تصبح الأمور الأخرى تفصيليات وتفرعات، المهم ألا تشذ أو تنحرف هذه التفرعات عن هذين المبدئين الأساسيين، فبدونهما ينفرط عقد المجتمعات التى تأمل فى الحداثة، وبدون أيهما، أو بتفليغ مبدأ على حساب الآخر، لاستطيع المجتمعات أن تتماسك وتظل على حدائتها، وهو الدرس الذى لا بد من أن نستوعبه من أزمة الحضارة الغربية

التي غلبت العقلانية على حساب الفرد فتحوّلت إلى عقلانية أدائية، فوصلت إلى أزماتها.

إن تعميق أفكار الحداثة والتحديث يخلق أناسا راشدين فى التعامل مع أزماتهم، إذ أن الإنسان الراشد هو الأوحيد الذى يعترف بأخطائه ومساوئه، ومن ثم يستطيع تحمل مواجهته بها، بل ويعمل على بذل الجهد لحلها، بينما إنسان ما قبل الرشد، أى الإنسان ما قبل الحدائى لا يستطيع أن يعترف بأخطائه، ولا يسلم أصلا بوجودها، لأنه لا يستطيع تحمل هذا العبء، فهو كالطفل لا يود إلا أن يسمع ما يطمئنه خوارطه، ويحلو لنفسه حتى ولو بالباطل. وإن لم يستطع فهو فى الغالب يهرب من الواقع الأليم الذى يذكره فى كل لحظة بتخلفه وتراجعته إلى نعيم الماضى حيث بطولات الأجداد، وانتصارات الاسلاف، والأزمات الوردية التى لم تحدث إلا فى ذهنه ومن وحي فانتازماته. وإن لم يكن التاريخ مليئا بمثل هذه البطولات فنجدته يرتد إلى ما لا يمثل قيمة حقيقية فى الواقع المعاش، ترد إلى أصله العرقى أو القبلى أو إلى أصله الدينى أو إلى أصله الجهوى... الخ ويعمل طيلة الوقت على الإغلاء من شأن هذا الأصل على حساب الأصول الأخرى بشوفينية تقترب لحد التعصبة، وتؤدى فى بعض الأحيان إلى الارهاب، والكفر بكل ما هو واقع، باعتبار أن هذا الواقع هو الذى يذكر دائما بالحقبة المرة التى لا يود، ولا يستطيع إنسان ما قبل الحداثة على تحملها أو تجرعها، فبدلا من مواجهتها برشد، يواجهها بالرفض والرفض، وكأن هذا الرفض سيلغى واقعية الواقع المؤلم الذى يسلط سيفه على الرقاب فى كل لحظة، وربما تعامل البعض منا اليوم مع «العولمة» خير مثال على إظهار سلوك النعامة هذا الذى لا يؤدى إلا إلى الكوارث وابتئانا:

ويركن البعض الآخر ممن تخلصوا من حالة ما قبل الرشد تلك وفتلوا إلى فارق التوقيت التاريخي بيننا وبين الغرب إلى أفكار تعمل على رآب تلك الهوة التى تفصلنا والغرب، ومن ثم يدعون إلى «حرق المراحل التاريخية»، وهو برنامج أصولي بالدرجة الأولى سواء كانت أصولية دينية أو أصولية حداثة. إذ أن فكرة حرق المراحل التاريخية لكى نصل إلى ماوصل إليه الغرب

فكرة تؤمن بالإرادوية Volantarisme، أي أن إرادة الإنسان يمكنها التغلب على حركة التاريخ واتجاهه، وهو غالباً كما تثبت التجربة برنامج غير قابل للتحقق على أرض الواقع، ومن ثم تلجأ القوى التي تؤمن به إلى العنف الدسوي غالباً لكي يتحقق ما هو غير قابل للتحقق (٥٦). لا بد أن تأخذ كل مرحلة تاريخية الوقت الكافي لكي تكتمل وتستنفد، ففي الاتحاد السوفيتي القديم انتقل المجتمع من مجتمع إقطاعي إلى مجتمع يود تطبيق نظام اشتراكي فتحول إلى رأسمالية الدولة، وسقط أخيراً، لأن مرحلة ميلاد الفرد التي أراد أن يحررها، ولم يمر بها لم تستنفد على أرض الواقع. وربما حدث نفس الشيء في بدايات نهضتنا في نهاية القرن التاسع عشر وبدايات العشرين، فلم نستنفد نحن أيضاً ميلاد الفرد، وقد سبق وقتنا أننا قمعناه منذ البداية. وماحدث في المجتمعين يكاد يكون نفس الشيء وهو أن العقد الاجتماعي الذي تم بين الدولة وأفرادها لم يتم بين دولة وأفراد كاملي الأهلية، يشعر كل منهم بذاتيته وحرية في التفكير والتعبير والعمل، وأنه منفصل بعقله وجسده عن القبيلة والعشيرة والمجتمع الأبوي السائد. فسرعان ماتحول العقد فأصبح بين دولة قادرة قوية في مقابل فرد لم يتشكل بالمعنى الحديث، وظل ضعيفاً ومهترماً، ومن ثم جلب معه في حالته الجديدة كل ممارساته العلائقية في مجتمعه القديم، فأصبحت الأولوية للجهة وللعشيرة وليست للأهلية والقدرة، وأصبح الإجماع الأبوي على الرأي الواحد، وعدم الخروج عنه سمة أساسية. وبذلك تأكدت الممارسات القديمة بقضها وقضيضها، لكن باختلاف وحيد وهو أنها في هذه المرة في إطار مؤسسي حديث. من هنا لم يتغير سوى الإطار، وبقيت ممارسات الواقع القديم كما هي، ولذا سقط الاتحاد السوفيتي القديم، كما فشلت الحداثة في مجتمعاتنا. إن الاعتراف بالفرد والطبقة يظل دائماً ركناً أساسياً لبناء المجتمع الحديث، بينما تصبح فكرة «إجماع الطبقات» Corporation ضد الحداثة وبامتياز، ومن هنا كان هتلر وموسوليني ضد الحداثة لإيمانها بإجماع الطبقات إذ كانا ضد الفرد والطبقة. يظل تحقيق المجتمع الحديث إذن هو الأمل الأوحـد

الذي بإمكانه أن ينتشلنا مما نحن فيه، فالعلم والتكنولوجيا مازالا يمثلان أفقا لحل مشكلاتنا، وهما في نفس الوقت يمثلان حركة التاريخ أوهما التاريخ - على حد قول ماركس - فتسارع وسائل العلم والتكنولوجيا يعمل على تسارع التاريخ l'accélération de l'histoire، وهذا ما تثبت الاكتشافات الحديثة، إذ يبرز تقرير منظمة الصحة العالمية إنه في عام ١٩٥٠ كان معدل الاكتشافات الطبية الهامة أن يقع اكتشاف طبي هام كل خمس سنوات، بينما تسارع المعدل اليوم إذ يقع الآن اكتشاف طبي هام كل دقيقتين.

في ظل هذه الوضعية الصعبة علينا أن نلث وراء التاريخ، لا أن نحرق مراحل. أصبحنا الآن في حاجة أكثر من أي وقت مضى إلى العقلانية (الترشيد) في أمور حياتنا وسلوكنا وتخطيطنا، وبرامج تعليمنا، وتصرفاتنا، وعلاقاتنا وكل ما يتصل بوجودنا، وفي حاجة إلى ميلاد الفرد الذي قمعناه كثيراً في مجتمعاتنا وفي أنفسنا. الفرد القادر على التفكير النقدي بنفسه، بعقله هو، لا يقول الآخرين، الفرد الراشد والمسئول الذي يشعر بأهميته وكرامته كفرد غير ملتصق بالقبيلة أو بالعشيرة، الفرد الذي لا ينيب ولا يندثر بموجب العقد الاجتماعي في الدولة، الفرد الذي يرفض كل محاولة توتليتارية، أو فكر كلي أحادي يخفي التنوع والاختلاف، واستبعاد الآخر، الفرد الذي يقف ضد التشرنق والانغلاق على الذات والنرجسية، الفرد القادر على التمييز بين المجال الخاص والعام، والحرص على ألا يتبع ليهما الآخر كشرط لوجوده، ولاستمرارية المجتمع الحديث، الفرد الذي يؤمن بالديمقراطية، وحرية الفكر والعلمانية، وبحقوق الإنسان كشروط أساسية للحداثة.

عند هذه النقطة فقط يمكننا أن نبدأ التحديث في مجتمعاتنا والذي ينبغي أن يكون على جبهات متعددة نجملها في عجلة في الآتي:

تحديث الاقتصاد:

إن التقدم نحو التحديث في الواقع لن يتأتى بوضعية اقتصادية تنتمي إلى عصور سابقة، فتحديث الاقتصاد شرط لاغنى عنه للتعامل مع العالم المعاصر الذي غير من هيكله وإساليبه وطرق تعامله لتستطيع التواءم مع

مجتمع الثورات الثلاث: الاتصالات عن بعد، والمعلومات، والمكتبيات، مجتمع ما بعد الصناعة في الغرب. علينا إذن البدء بتحديث اقتصادياتنا.

تحديث التعليم:

ربما تحديث التعليم هو النقطة الحاسمة التي من خلالها نستطيع أن نتوقع الاستمرارية في تحديث المجتمع، إذ يدور هذا التحديث الخاص بالتعليم لن يكون تحديث المجتمع إلا مجرد طارئة سرعان ما تختفي باختفاء الحماصة التي دفعت إليها، وعملت على تحديث المجتمع نفسه، ومن هنا فتحديث التعليم لا بد أن يطول كل المراحل التعليمية في التعليم الأساسي والجامعي، إضافة إلى إطلاق المبادرات للكيبار لايتكميال تعليمهم الجامعي الحر، وتجميع مشروع جدي وجاري لمحو الأمية في المجتمع. ففي مذكرة للبنك الدولي في ١٩٩٥ بشأن مشكلة الأمية في العالم يؤكد على أنه لا يمكن أن تبقى دولة على قيد الحياة في القرن الحادي والعشرين إذا تبقى لديها أكثر من ٢١٪ من السكان أميين. نذكر هذا على ضوء أرقام منظمة اليونسكو التي تقدر أعداد الأميين بمصر بـ ٢٨٪ من عديد السكان. تحديث التعليم إذن وريطة بموضوعات الحياة الأساسية هو المنفذ، تعليم عقلائي وعلمي يقوم على احترام الفروع والاختلاف والتعددية، وتنمية المواطنة الصحيحة بين الجميع، تعليم يحفّض ينابيع التخلف والجهل، ويتجاوب مع المقررات والمعدلات العالمية في شتى العلوم والمواد، حتى لا تتخلف عن ماوصل إليه العالم، وتتابع باستمرار نتائج العلوم الحديثة.

تحديث شرط المرأة:

تحديث شرط المرأة هو أحد الشروط الأساسية التي لا يمكن بدونها الانطلاق نحو الجيدالية وتحديث المجتمع، فالإنشاء على نصف المجتمع عاطلا في ظل

انساق وأطر شديدة القيد والتخلف تعمل على تقليص دور المرأة، وتدفع بها إلى الخلف في محاولات تكريس دائمة لقيم تخطاها العصر، تعمل بلا شك على شل قدرات وإبداعات المجتمع الكامنة، وتعزل من مسيرة تقدمه وتحديثه. إنزواء المرأة وتراجعا بحجج تراثية وإهية لامعني لها في ظل عالم معاصر لا يرحم أية أمة لا يستثمر كل قواها، وتعيء كل جهودها وطاقتها من أجل التيباق على الأسواق، وجنى ثمرات التقدم والحديث.

كما أن الدفع بالمرأة للإنتاج والعمل دون تحسين شرط وجودها في المجتمع من خلال القوانين والأعراف المختلفة التي تنظم المجتمع: الجنائية والأحوال الشخصية، والحقوق المختلفة.. إلخ يعتبر إجحافا بها وبحقوقها المشروعة التي نظمها المواثيق والتشريعات الدولية، وعلينا أن نتقدم بشجاعة وإقدام على هذا قبل ضياع الفرصة في ظل عالم لن ينتظرا، بل ولن ينتظر أحدا مهما كان.

القضاء على الانفجار السكاني:

علينا أخيرا أن ننتهى إلى تلك القنبلة الموقوتة التي تهدد وجودنا ووجود مجتمعنا مستقبلا، ألا وهي عدم التحكم في مواليدنا، فتسارع الزيادة السكانية يهدد الأخضر واليابس، ويذر بعواقب وخيمة، إذ تلتهم هذه الزيادة كل نتيجة يمكن تحقيقها من ثمرات نمو المجتمع، ولبت زيادة إنتاجنا تسمير بنفس تسارع زيادة مواليدنا: هنا يصبح ضبط المواليد أحد الشروط الرئيسية التي إن لم ننتهى إليها فإن بقيدنا شيئا أن تم تحديث اقتصادنا، أو تعليمنا أو حتى تحسن شرط المرأة، طالما أن معدلات النمو التي سنحققها محكوم عليها سلفا بالإعدام عن طريق القنبلة السكانية التي على وشك الانفجار.

هوامش

(١) راجع: المصطلح الفلسفي عند العرب، دراسة وتحقيق د. عبد الأمير الأعسم؛ الهيئة المصرية العامة للمكتبات، القاهرة، ١٩٨٩. وأيضاً كتاب التعريفات للمرجاني، تحقيق د. عبد المنعم الجفني، دار الرضا، القاهرة، ١٩٩١.

(٢) راجع: المعجم العربي الحديث، لإرويس، باريس، ١٩٧٣.

- (٤) انظر مقالتي: ملاحظات تمهيدية من أجل فكر حداثي عربي، قضايا فكرية، عدد ١٥، ١٦ فبراير ١٩٩٦.
- (٥) راجع المقالة السابقة.
- (٦) Henri Meschonnic, Modernité modernité, Coll-Folio/Essais, Gallimard, Paris, 1988, P.9.
- (٧) نقلا عن آلان تورين، نقد الحداثة، ترجمة د.أنور مغيث، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٧، ص ١٤١.
- (٨) كانت، ما التوتر؟
- (٩) آلان تورين، نقد الحداثة، ترجمة د. أنور مغيث (مرجع سابق)، ص ٥٢.
- (١٠) انظر كتابنا، قراءات في الفكر المعاصر - على هامش الألفية الثالثة، ط ١، المكتب المصري للنشر، القاهرة، ١٩٩٨، ص ٤٤.
- (١١) فيما عدا جان بياج روس.
- (١٢) آلان تورين، نقد الحداثة، ترجمة د. أنور مغيث (مرجع سابق)، ص ١٤٨.
- (١٣) المرجع السابق، ص ١٥٤.
- (١٤) المرجع السابق، ص ١٧٢.
- (١٥) Micro Robert, S.N.L - Robert, Paris; 1971, P.830.
- (١٦) Henri Meschonnic, Op.Cit., P.221.
- (١٧) Ibid,
- (١٨) اغضدلت بشكل أساسي في كل ماجاء بتاريخ المصطلح على:
- مارجریت روز؛ مابعد الحداثة، ترجمة أحمد الشامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الألف كتاب الثاني، ١٥٣، ١٩٩٤.
- Sciences Humaines, N° 73, Juin 1997, Paris.
- Pratique de la Philosophie, en Collaboration, Hartier, 1994; Paris.
- Sciences Humaines; N° 69, Février 1997, Paris.
- (١٩) مارجریت روز؛ مابعد الحداثة، ترجمة أحمد الشامي، مرجع سابق، ص ١٩٠.
- (٢٠) راجع: Sciences Humaines, N° 73, Juin 1997, Paris, P.22.
- (٢١) مارجریت روز؛ مابعد الحداثة، ترجمة أحمد الشامي، مرجع سابق، ص ٢٠١، ص ٢٠٩.
- (٢٢) المرجع السابق، ص ٢١١-٢١٢.
- (٢٣) المرجع السابق، ص ٢٩٩.
- (٢٤) Sciences Humaines, N° 73, op.cit.; P.22.
- (٢٥) مارجریت روز؛ مابعد الحداثة، ترجمة أحمد الشامي، مرجع سابق، ص ٣٠٢.
- (٢٦) نقلا عن: المرجع السابق، ص ١٢٤ - ١٢٥.
- (٢٧) انظر: جان فرانسوا ليوتار، الوضع ما بعد الحداثي، ترجمة أحمد حسان، دار شرقيات ط ١، القاهرة، ١٩٩٤، ص ٢٧، ص ٥٦.
- (٢٨) المرجع السابق، ص ١٠٩.
- (٢٩) جان فرانسوا ليوتار (١٩٢٤-٢٠٠٠)، كان أستاذنا بجامعة لسان بسان ديني باريس ٨، وقام في الفترة الأخيرة بالتدريس في الولايات المتحدة.
- (٣٠) Jean-François Lyotard, Le Postmoderne Expliqué aux enfants, Correspondances 1982-1985, Éd. Galilée, Paris, 1988, P.32.

(٣٢) راجع: فرانسوا ليونار «الوضع ما بعد الحداثي»، إضافة إلى:

Sciences Humaines, N° 69, Février 1997.

(٣٣) ريتشارد روزي (١٩٣١)، يعمل استاذًا بجامعة فريجينيا بالولايات المتحدة، ويعتبر من الوجوه الأساسية في الفلسفة الأمريكية المعاصرة.

(٣٤) راجع: Sciences Humaines, N° 69, Février 1997, R.RoRtY, L'espoire au lieu du Savoir, Albin Michel, Paris, 1995.

(٣٥) جيل دولوز (١٩٢٥-١٩٩٥) بدأ بكتابات في ١٩٥٣ حول هيوم، وكانط، وبرجسون، واسبينوزا، وفي ١٩٦٩ كانت رسالته حول نيته «اختلاف وتكرار» ومنطق المعنى. أصدر ١٩٧٢ مع فليكس جوتاري المحلل النفسي كتابهما «ضد أوديب»، وواصل إنتاجه الفلسفي والأدبي، واهتم بالسينما قبل وفاته، وهو لا يعتبر ذاته ما بعد حداثيًا، إلا أن أغلب مؤرخي الفلسفة يصفونه كذلك.

(٣٦) اعتمدنا فيما قدمناه على دولوز على:

- Magazine littéraire, N° 257, Sept.1988, et Sciences humaines N° 69, Février 1997, et Pratique de la philosophie (en Collaboration), Hatier, Paris, 1994, P.77

(٣٧) راجع في العناصر من ١٤ وحتى ١٨ مقال لإهاب حسن عن ما بعد الحداثة، نقلًا عن مارجریت روز، ما بعد الحداثة، ترجمة أحمد الشامي، مرجع سابق، ص ٦٥-٦٦.

(٣٨) المرجع السابق، ص ١٦٢.

(٣٩) المرجع السابق، ص ٤٣.

(٤٠) المرجع السابق، ص ٥٠.

(٤١) المرجع السابق، ص ١٦٣، ص ٢٩٣.

(٤٢) المرجع السابق، ص ١٦٠، ص ١٦٢.

(٤٣، ٤٤) المرجع السابق، ص ٢٦٦، ص ٢٥٨.

(٤٥) المرجع السابق، ص ١٩٧.

(٤٦) المرجع السابق، ص ٢٥١.

(٤٧) المرجع السابق، ص ٢٤٨.

(٤٨) المرجع السابق، ص ١٩٦.

(٤٩، ٥٠) المرجع السابق، ص ١٦٦، ص ١٦٧.

(٥١) انظر إلى ترجمتنا لمقالة نيقولا إيزن «هل نحن ما بعد حداثيين؟ في هذا المدد» حيث يطرح أطروحة المجتمع ما بعد الحداثي لدى علماء الاجتماع من الأنجلوساكسون.

(٥٢) مارجریت روز، ما بعد الحداثة، ترجمة أحمد الشامي، مرجع سابق، ص ٢٤٤.

(٥٣) المرجع السابق، ص ١٧٩.

(٥٤) أنظر كتابنا: قراءات في الفكر المعاصر، على هامش الألفية الثالثة، ط ١، توزيع المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، القاهرة، ١٩٩٨، ص ٤٠.

(٥٥) المرجع السابق، ص ٤٣.

(٥٦) أنظر المغيف الأخير، هل تستطيع الأصولية (السياسية) التخلي عن مسارها فعلاً؟، في جريدة الحياة، لندن، عدد ١٢٩٠٩، ٨ يوليو ١٩٩٨، ص ١٦.

وعدود الحدأة وإخفاقات مابعدها دراسة حالة لعلم اجتماع الأدب

محمد على ابراهيم *

على سبيل التقديم :

شهد المشروع الحدائى للنظرية السوسولوجية خلال المفرد الأربعة الماضية حوارا لم ينقطع، وجدالا لم ينته يدر حول مدى الكفاءة التفسيرية والوصفية لهذه النظرية، ويتشكك فى قدرتها على إدراك ظواهر الواقع الاجتماعى المتغير. وبدا للبعض أن هذه النظرية تعاني أزمة تعارض بين اتجاهاتها الأساسية، ذلك التعارض الذى وصل إلى حد التناقض. وحاول البعض وصف هذه الأزمة، كما حاول البعض الآخر تفسيرها، وحاول فريق ثالث طرح الحلول الملائمة لتجاوزها(١).

وفى إطار الحلول التى طرحت لتجاوز تلك الأزمة، راجت الدعوة إلى إزالة الحدود بين الأنساق المعرفية المختلفة، بل والترويج فى الوقت نفسه إلى إمكانية تطوير سلة من المفاهيم المتعددة، وتداولها فيما بين المداخل المختلفة. فليس هناك قيد يحول دون إستعارة الماركسية لمفاهيم البنائية الوظيفية، أو إستعارة الأخيرة لمفاهيم التفاعلية الرمزية، أو الفرويدية، أو حتى الماركسية. ليس هنا فحسب، بل امتدت هذه الدعوة إلى الحث على إمكانية أن تتحقق هذه الاستعارة فيما بين الأنساق المعرفية المختلفة، وذلك تحت دعوى ترميخ «الاتجاهات العابرة للتخصصات» ومن ثم، فلا ضير أمام

علم الاجتماع أن يستعير بعض مفاهيمه، بل وقضاياه أحيانا، من علم النفس تارة، ومن الفلسفة تارة ثانية، ومن النقد الأدبى تارة ثالثة. وليس هنالك، أيضا، ما يحول دون أن يشتق النقد الأدبى منهجه فى التحليل من السوسولوجيا، أو الفلسفة، أو علم النفس فى آن واحد فى معالجته للمنتج الثقافى الفنى والأدبى.

ومن المؤكد أن هذه الدعوة التى ظهرت كحل للمعضلة التى واجهت نظرية علم الاجتماع المتمثلة فى إخفاق مفاهيمها ونماذجها التفسيرية عن اللحاق بالواقع الاجتماعى المتغير وتفسير ظواهره الاجتماعية المستحدثة فى مجالات السياسة والاقتصاد والإبداع، من المؤكد أنها لم تفلح إلى الآثار السلبية لدعوتها، والتى تجسنت بوضوح فيما نطلق عليه «بالغوضى الاصطلاحية» أو «علم الدقة المفاهيمية»، التى تجلت بوضوح ليس فى مجال هذه النظرية فحسب، بل فى حقول معرفية أخرى، والتى سرعان ما تحولت إلى صراع بين اتجاهين، أحدهما يتمسك «بالبقين المفهومى» الذى تطور مع المشروع الحدائى لنظرية علم الاجتماع، والآخر يرفض هذا البقين، بل يطمح إلى زعزعة. أنصار الاتجاه الأول هم أصحاب المشروع الحدائى، بينما مشايخ الاتجاه الثانى هم أصحاب حركة مابعد الحدأة.

(*) مدرس علم الاجتماع بأداب حلوان.

الحدائى والثى يحكن تسميتها بمرحلة «المراجعة النظرية» فقد سنت إلى الاستفادة من منجزات المرحلتين السابقين، يهدف تأسيس مجموعة من التعميمات التى تشكل مواضع اتفاقية من قبل مختلف نماذج النظرية السوسيولوجية^(٢٦)، أما المرحلة الرابعة من مراحل تطور النظرية السوسيولوجية، فهى تعكس إرهابات اتجاه مابعد الحدائة، حيث اتخذت موقفاً راديكالياً ترفض فى إطاره ككل المنجزات النظرية السابقة، تحت دعوى عبورها عن تقديم فهم حقيقى لمشكلات مجتمع ما بعد الصناعة / مابعد الحدائة.

ولكن لما كان هذا المشروع الحدائى للنظرية السوسيولوجية، فى مراحل الثلاث الأولى، يمثل سندا فكرياً للنظام الرأسمالى، فقد نهض على مجموعة من الوعود، سواء باعتباره حركة فكرية عاكسة لخصولات الواقع الاجتماعى المعاصر، أو بوصفه تفسيراً لطبيعة الفعل الاجتماعى المرتبط بهذا الواقع.

لذا باعتباره حركة فكرية تحاول المشروع الحدائى للنظرية السوسيولوجية تجسيد الوعد المعرفية التالية:

- ١ = الإيمان بالفعل والعقلانية والرشد.
- ٢ = الإيمان بالتغير والتطور والقدم.
- ٣ = النظرة الكمية، البنائية، النفسية للطبيعة والتاريخ والصنن.

٤ = الإيمان بفكرة النظام العام، والتقدم المتوازن. وبوصفه تحسيراً للفعل الاجتماعى، انطوى هذا المشروع الحدائى على اتجاهات منهجية متعددة، تراوحت ما بين الإيمان بالتجريب المستند إلى الفكر الوضعى، والتأويل المفقون بالاتجاه العقلى العقالى، والجدل المعأس على الفكر المادى.

ولقد حاول المشروع الحدائى للنظرية السوسيولوجية الوفاء بكل هذه الوعود من خلال الفروع المختلفة لعلم الاجتماع، التى قدمت، بالفعل، حلولاً للمشكلات الاجتماعية التى صاغت التطور الرأسمالى فى كل جوانب الواقع الاجتماعى. ولعله من خلال هذه الحلول استطاعت الرأسمالية أن تجدد نفسها، وأن تعيد إنتاجها من خلال تبنيها لتلك الحلول التى طرحها علماء الاجتماع. ولكن يبدو أن هذه الحلول لم تستطع أن

ولقد كان علم اجتماع الأدب هو أكثر فروع علم الاجتماع إخصاماً بوطأة هذا الصراع، بل إنه كان النخل المعرفى الذى على أرضه دار الصراع بين الحدائين ومابعد الحدائين. لذا كانت الدراسة التى نحن بصدد ما الآن بمثابة محاولة لتوضيح كيف كان المشروع الحدائى ومشروع مابعد الحدائة للنظرية الاجتماعية بمثابة امتحابة فكرية للتحولات التى شهدتها المجتمع الأوروبى فى أطواره المختلفة، ولتوضيح كيف اصططاع علم اجتماع الأدب القولدى أن يطرح مشروعاً فكرياً يتجاوز الخلافات والقناعات التى شغلها النظريات المتباينة فى علم الاجتماع، ولكنه لاقى رغم ذلك رفضاً شديداً من جانب الاتجاه مابعد الحدائى. لذلك لقد عرصب على أن تتضمن هذه الدراسة ترجمة لفعال كتيبه جون روث Jane Routh أسفا علم الاجتماع بجامعة لانكستر يعكس لطبيعة هذا الصراع، موضوعاً أبعاده، ومؤكداً عقمية الدفاع عن المشروع الحدائى ضد القوضى الاصلاخية التى جاء بها أباغ ما بعد الحدائة، ومحاولات إماطة اللطام عن القوضى الذى اكلف مغاهيم علم اجتماع الأدب القولدى.

يتجلى المشروع الحدائى للنظرية السوسيولوجية فى الإسهامات الفكرية التى طرحها علماء الاجتماع منذ النشأ الأولى لهذا العلم فى مطلع القرن التاسع عشر، حتى النصف الثانى من القرن العشرين، حيث جسدت هذه الإسهامات المراحل المختلفة التى اجتازتها النظرية السوسيولوجية الحدائية، بدءاً بالمرحلة الأولى التى تواضع العلماء على تسميتها «بمرحلة التأسيس الأكاديمى» التى اختفت تعميماتها حول الواقع الاجتماعى من الروافد الفلسفية السابقة عليها. وعكست هذه المرحلة أنساق النظرية التجبرى كالماركسية والفبرية والكونية والدوركية، أما المرحلة الثانية، التى تعكس حالة الطوح القدى داخل المشروع الحدائى للنظرية السوسيولوجية، فقد استشهدت إخصام التعميمات والخصولات النظرية فاتها لخصليات من التحليل والتقد. سواء اتخذ هذا التق طابعاً أكاديمياً أو ايديولوجياً. أما المرحلة الثالثة التى اجتازها هذا المشروع

تقاوم رياح التغيير التي عصفت بمفاهيم النظرية السوسيولوجية، بحيث أصبحت هذه النظرية تعاني أزمة مماثلة لتلك التي يعاني منها النظام الرأسمالي ذاته، وتجسدت تلك الأزمة في الاتجاهين النظريين السائدتين في علم الاجتماع (البنائية الوظيفية والماركسية)، حيث طغيان الطابع الأيديولوجي على الوظيفة التفسيرية لهاتين النظريتين (٣٦).

وظلت أزمة التضامض بين الاتجاه الوظيفي والماركسي في نظرية علم الاجتماع، حتى ظهر علم اجتماع الأدب التوليدي الذي أرساه لوسيان جولدمان، كمحاولات لتجسير الفجوة بين هذين الاتجاهين. وتتجلى هذه المحاولة من خلال مراحل التطور التي اجتازها هذا العلم منذ بدايته الوضعية التي أولت اهتمامها بالبحث في أطراف الثالوث المحدد، الكاتب / النص / القارئ. وفي ظل هذا الاهتمام كان النظر يتجه إلى تحليل النص الأدبي بوصفه محاكاة للواقع، أو تصوراً له، وأنه انعكاس للظروف الاجتماعية والاقتصادية التي يعايشها الكاتب، وبالتالي كان اهتمام المحلل السوسيولوجي يتجه إلى الكشف عن مضمون Content العمل الأدبي، ونوعاً للمداخل المتعددة للقراءة تبرز القيم المختلفة للمضمون.

وظل علم اجتماع الأدب الوضعي يتعامل مع أطراف هذا الثالوث على ذلك النحو، مؤثراً في النقد الأدبي حيناً، ومتأثراً به حيناً آخر. ولكن رغم ذلك فقد حرص كلاهما على اتساق مفاهيمهما كل بشكل مستقل عن الآخر، لأنهما يتعاملان مع مفاهيم محددة تتراوح ما بين المحاكاة، والفعلية، والانعكاس، والنقد التاريخي، والنفسي، والوعي الجمعي. ولكن ما كان يحيز النقد السوسيولوجي آنذاك هو تأكيده على الطابع الاجتماعي للأدب كمنتج ثقافي وفكري من ناحية، وتأكيده على أهمية تجاوز دور الفرد المبدع / الكاتب من ناحية أخرى.

ولم يختلف الفهم الماركسي المبكر لملازمة الأدب بالمجتمع عن نظيره الوضعي الذي أرسته كتابات هيربرلست ثين، وعلام دى ستايلي، ولانسون Lanson حيث النظر إلى الأدب باعتباره مؤسسة - وظيفية -

اجتماعية، يلعب البناء الاقتصادي للمجتمع دوراً كبيراً في صياغته. ولعل هذا ما دفع ببعض النقاد إلى القول بأن الماركسية لم تحفل بنظرية اجتماعية في الأدب، وأن أفكار ماركس وانجلز ليست إلا إشارات مبهمة غامضة لاستطيع أن تشكل قوالم نظرية سوسيولوجية أدبية. وفي هذا السياق يرى روبرت اسكاربي Rabert Escarpit أن كتابات ماركس وانجلز لا تعكس سوى نزعة نقدية سارت جنباً إلى جنب مع النزعة الوضعية التي سادت الفكر الأوروبي في القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين.

وظلت الأفكار النظرية في سوسيولوجيا الأدب تميل إلى التأكيد على طابع امبييريقي مفرط، وظلت الأفكار الماركسية كذلك تميل إلى البحث عن الطابع الاقتصادي للأدب، وتعتمد إلى اكتشاف ارتباطات مادية للأدب من خلال الاستناد إلى فهم تحليل المضمون أو إحصاء المفردات. وبذلك عجز الاتجاهان عن تأسيس نظرية سوسيولوجية متسقة في مجال الأدب.

ولعل هذا المعجز، هو ما يبرر لبعض المهتمين بالأدب عدم الالتفات إلى ما هو خارج عن النص، وتأكيد الدعوة إلى تركيز الاهتمام على البناء الداخلي للنص الأدبي، وذلك تحت التأثير بدعوى البنيوية Structuralism التي حاولت تجسيد مفاهيم ومقولات المشروع الحداثي في مجال الدراسات الأدبية والنفسية من خلال إقرار مفهومى البنية Structure والنظام Institution اللذين كانا مجال الاهتمام الأول لمدرواد الأوائل في السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا أمثال رادكليف براون ومالينوفسكى وهيربرت سبنسر، وذلك قبلي استعمال البنيوية لهما بزم طويل. حيث استخدم لفظ «البنية» ليشير إلى «مجموع العلاقات الداخلية الثابتة التي تميز مجموعة ما، بحيث تكون هناك أسبقية منطقية «للكل» على «الأجزاء» أي أن أي عنصر من البنية لا يتخذ معناها إلا بالوضع الذي يحتله داخل المجموعة. وأن الكل يبقى «ثابتاً» بالرغم مما يلحق عناصره من تغيرات» (٤٦). ولذلك جاءت البنيوية في مجالات الدراسة الأنثروبولوجية واللغوية لتقتضي:

- الكلية: أي أن البنية تتركب من عناصر خاضعة

لقوانين تميز المجموعة، كما تقتضى.

- الاستقلال فى ترابط: بمعنى أن التغيرات التى تحدث داخل المجموعة تكون تابعة للمنية ولقوانينها الداخلية دون توقف على عوامل خارجية،)

ورغم اتفاق معظم البنويين على هذه الأفكار، إلا أنهم قد اتخذوا مواقف متباينة إزاء الانبجحين النظرين الأساسيين فى علم الاجتماع. فمنهم من استمر فى الحفاظ على الأفكار الماركسية الأثرودسية، ومنهم من استمر فى الحفاظ على الأفكار الوظيفية، لدرجة أصبحنا فيها إزاء بنوية وظيفية «تمثلها المدرسة الأمريكية فى علم اجتماع الأدب»، وبنوية ماركسية «تمثلها الشكليون الروس». وأصبحت البنوية ميدانا خصبا يجمع جهود مختلف فروع العلم الإنسانى، بدءا بالاثروبولوجيا وعلم اللغة، مروراً بالسوسولوجيا والسيكولوجيا، وانتهاءً بالسيمولوجيا والسيميوطيقا، وبالتالي تعددت المفاهيم واختلطت التوجهات المنهجية، فأخذ ليفى شتراوس يستعين بمفاهيم ونظريات علم اللغة ليطبقها على مجالات الدراسة فى علم الاجتماع والاثروبولوجيا، وأخذ ميشيل فوكو يستعير نفس النظريات فى تفسيره للتنظيمات الاجتماعية كالمصحات العقلية والسجون، وأخذ لاكان يفسر الأساطير تفسيراً نفسياً باعتبارها نصوصاً لا واعية، ويأخذ رولان بارت مفاهيمه من السوسولوجيا، ويأخذ عالم الاجتماع الفرنسى آلان تورين مفاهيمه من النقد الأدبى.

وهكذا كانت البنوية هى مصدر الخلط والغموض الذى أصاب فروع العلم الإنسانى المختلفة. ولكن رغم ذلك أصبح النص الأدبى موضعاً للتحليل البنوى من جانب نقاد الأدب والسوسولوجيين على السواء، سعياً للوصول الى مايسمى «بأدبية الأدب»، واقتصرت جهودهم على البناء الداخلى للنص وأبنته الصغرى، دون البحث عن علاقته بأى أنظمة أخرى سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية.

ومن ثم لم تظهر البنوية (باعتبارها أحد نماذج المشروع الحدائى) من فراغ، وإنما كانت تاجاً للجهود التى بذلت لإضفاء الطابع العلمى على الأدب، وتحليل المنتج الثقافى الأدبى تحليلاً علمياً وفقاً بوعد الحدائة.

ومن ثم نستطيع القول إن المشروع البنوى مثله فى ذلك مثل أى مشروع نقدى آخر، بدأ بطموحات تتماشى مع روح القرن العشرين الساعية إلى تأسيس شرعية علمية لانساق الثقافة (٦). من خلال اكتشاف العناصر الجزئية المكونة لهذه الأنساق من ناحية، واكتشاف دلالات هذه الأنساق من ناحية أخرى.

ولكن رغم حرص البنوية على الوفاء بوعد الحدائة فى مجال دراسة الإبداع الفنى والأدبى، إلا أنها كانت أكثر المشروعات الحدائية تعرضاً للنقد. لأنه إذا كان الوصول الى «المعنى» هو أحد محاور النقد الحدائى، فإن المنهج البنوى فى تحليله للنصوص الأدبية لم يستطع تحقيق هذا «المعنى» بسبب انه لا يلدأ بالجزئيات، ولكنه يبدأ بالنظام العام الذى يحكم الإبداع فى النوع الأدبى لينتقل إلى الدرجة الأدنى على سلم التحليل وهو نسق «النص» أى أن المنهج البنوى يتحرك من العام «النظام» الى الخاص «النص» كشفاً عن العلاقات القائمة دون إعطاء أهمية مماثلة للكشف عن المعنى (٧). هذا بالإضافة إلى تأكيد هذا المنهج على مبدأ «أخلاق النص على ذاته»، وفصله عن ذات الأديب ومقاصده الواعية، وبالتالي عن أية جماعة اجتماعية أخرى. كل أوجه النقد هذه ساهمت فى إبراز عجز المشروع البنوى سواء الوظيفى أو الشكلاى.

ولكن من قلب هذا المشروع ظهر اتجاه نقدى سوسولوجياً آخر، حاول تجاوز مشكلات المشروع البنوى، وحاول تقديم مشروع نقدى يجسر الفجوة بين الوظيفية البنائية من ناحية والماركسية من ناحية أخرى، ومطوراً فى الوقت نفسه مقولات علم اجتماع الأدب الوضعى، أعنى مشروع علم اجتماع الأدب التولىدى الذى أرسى دعائمه ومنهجه ومقولاته عالم الاجتماع الفرنسى لوسيان جولدمان.

وقد ولد هذا العالم فى العاصمة بوخارست، ثم انتقل إلى بوتوسانى تلك المدينة الصغيرة برومانيا لينهى دراسته الثانوية، وليعود مرة أخرى إلى بوخارست حيث الالتحاق بكلية الحقوق. وفى الجامعة تسنى له الوقوف عن قرب على نجاحات الفكر الماركسى، خاصة بعد انتصار ثورة أكتوبر ١٩١٧. ولكنه فى سنة ١٩٢٣ ذهب الى فيينا

نظريته في علم اجتماع الأدب التوليدي وهي:

١- الحماية الاقتصادية

٢- الوظيفة التاريخية للطبقات الاجتماعية

٣- الوعي الممكن (٨)

حيث يرى أن الحياة الاجتماعية تنظم حول عمل هذه القوانين الثلاثة، ومن ثم فاعتبار أن الإنسان كائن حي واع يوجد داخل عالم تكتنفه حقائق اقتصادية وسياسية واجتماعية وفكرية، فهو يخضع للتأثير الكلي لهذا العالم، كما يؤثر فيه بدوره. وبالتالي فإن العلاقة بين الأدب والحياة الاجتماعية تخضع لهذه العلاقة الكلية المعقدة. لذا، فإن الأدب من وجهة نظر جولدمان لا يعكس ولا يصور الواقع الذي يوجد في إطاره، كما أن هذه العلاقة لا تظهر في مضمون Content العمل الأدبي، ولكن تتأسس هذه العلاقة في مجموعة المقولات الذهنية التي تنظم كلا من الوعي الخاص لجماعة (طبقة) اجتماعية بعينها والعالم التخيلي / الفني الذي يبدعه الفنان. وبالتالي لا يعبر العمل الأدبي - كما ذهب علم الاجتماع الوضعي - عن ذات الفنان المبدع، ولكنه يعبر عن ذات تتجاوزها وهي الطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها هذا الفنان. وبذلك تتجلى القوانين البنوية الثلاثة في تفسيره لعلاقة الأدب بالمجتمع.

وهكذا نجد أن جولدمان رغم أنه يعبر عن وعود المشروع الحدالي، إلا أنه تجاوز مثالب علم اجتماع الادب الوضعي الذي كان هو الآخر تعبيراً عن المشروع الحدالي في مراحل المبكرة. ولكن السؤال الآن، الذي يكشف تميز المشروع الجولدماني عن المشروع الوضعي، هو، كيف يمكن للباحث السوسيولوجي أن يقدم تحليلاً للعمل الأدبي؟

للإجابة عن هذا السؤال يؤكد جولدمان أن التحليل السوسيولوجي التوليدي ينبغي أن يتحقق عبر مستويين أساسيين، الأول، وهو مستوى التأويل يتحقق داخل النص ذاته، والثاني، وهو مستوى التفسير يتحقق عبر ربط هذا النص بواقع (طبقة) خارج عنه، بحثاً عن بنية «رؤية العالم» التي هي موضوع هاتين العمليتين. وهنا ينظر جولدمان إلى رؤية العالم باعتبارها بنية متولدة عن طبقة

حيث قضى عاماً كاملاً تعرف خلاله على المفكر الماركسي ماكس أدلر Max Adler، كما تعرف أثناء إقامته في فيينا على مدرسة فرانكفورت الناشئة التي كان هيرت ماركوز أحد ممثليها البارزين (٨).

أما الانتقال الكبير في حياة جولدمان فكانت بعد ذلك بعام، حيث ذهب إلى باريس عام ١٩٢٤ ليشعر في إعداد رسالته للدكتوراه في الاقتصاد السياسي، لكنه مالبث أن حصل على إجازة في الأدب الألماني وأخرى في الفلسفة من جامعة السربون. غير أن ظروف الحرب العالمية اضطرت له مغادرة باريس إلى سويسرا، وهناك تعرف على الفيلسوف جان بياجيه الذي عينه مساعداً له، ثم مدرساً بجامعة جنيف. ثم عاد إلى باريس مرة أخرى بعد أن وضعت الحرب أوزارها، ليبدأ في إعداد رسالته للدكتوراه في الأدب في موضوع «الإله الخفي: دراسة في الرؤية المأساوية في خطرات بسكال ومسر حاسين». حيث اعتبرت هذه الدراسة أول دراسة نقدية، حاولت الدمج بين المنهج الماركسي والنظرية التوليدية في المعرفة. ليبدأ منذ هذا الوقت في تكثيف جهوده لاراء ذلك الفرع الجديد في علم الاجتماع وهو علم اجتماع الأدب التوليدي، خاصة بعد أن طلب إليه رئاسة معهد علم الاجتماع التابع لجامعة بروكسل.

وفي سعيه لاراء السوسيولوجيا التوليدية غير الوضعية تأثر جولدمان تأثراً كبيراً بأعمال جورج لوكتاش المبكرة (خاصة الروح والأشكال، نظرية الرواية، التاريخ والوعي الطبقي)، كما تأثر بمفاهيمه حول «الكلية»، و«الوعي الجماعي»، و«الواقعية»، و«البطل الإشكالي». والنظر إلى الفن باعتباره وسيلة نحو الوعي بالذات «الطبقية» الاجتماعية. كما تأثر جولدمان بفرضيات لوكتاش حول العلاقة بين التحولات التي طرأت على الاقتصاد الليبرالي وتحولات الشكل الروائي. ولهذا كان من الطبيعي أن يتخذ موقفاً نقدياً من مقولات علم الاجتماع الوضعي وخاصة فيما يتصل بقواعد المنهج التي دشنها أميل دوركايم.

ولقد ساعده هذا التأثير بجورج لوكتاش، وذلك النقد الذي نساقه إلى السوسيولوجيا الوضعية في صياغة القوانين البنوية التوليدية الكبرى التي شكلت جوهر

اجتماعية (تعبّر عن مشكلاتها وعلومياتها) ومولدة في الوقت نفسه للعمل الأدبي. ولعل هذا هو سبب الحاح جولدمان على أن الباحث السوسولوجي عليه أن يكتشف إلى أي مدى يجسد العمل الأدبي بنية الفكر عند طبقة بعينها، باعتبار أن هذه البنية المتجانسة هي التي تكمن وراء الخلق الثقافي وتحكمها (١٠). وبذلك تتميز هذه البنية لرؤية العالم (عن البنية بمفهومها الوظيفي الوضعي) بأنها تاريخية ووظيفية في الوقت نفسه، «لأنها تخلق توازناً مفتقداً بين مجموعة (طبقة) ومشكل تاريخي محدد تواجهه» (١١). ومادام العمل الأدبي بنية متولدة عن هذه البنية الأشمل فهو يؤدي وظيفة في الاتجاه الذي تنتج إليه البنية الأشمل (١٢) وهي وظيفة مغايرة تماماً للوظيفة التي أقصرتها علم اجتماع الأدب الوضعي للأدب باعتباره وثيقة اجتماعية.

وهكذا يبدو المنهج السوسولوجي التوليدي = على عكس المنهج الوضعي - كما لو كان يتحرك عبر محوتين مقاربين، ويقوم على مراوحة مستمرة بين داخل العمل الأدبي وخارجه. إنه منهج لا يفهم العمل الأدبي إلا من حيث هو نسق من العلاقات المتلاحمة داخلياً، ولا شك أن هذا الفهم لوظيفة المنهج في سوسولوجيا الأدب يؤكد تجاوز البنية التوليدية لمفاهيم الانعكاس والمحاكاة، والوثيقة الاجتماعية التي سادت الفكر السوسولوجي الوضعي، التي حولت الأدب إلى مجرد وثائق اجتماعية لا أدبية.

ولكن رغم هذا النجاح المذهل الذي حققته السوسولوجيا التوليدية Sociological Genetic، فقد تعرض المنهج الجولدمني لهجوم حاد شنه عليه أولئك الذين أساءوا فهم مضمونه، أو الذين عجزوا عن إمكانية تطبيقه، الأمر الذي دفع جون روث، وهو أحد علماء الاجتماع بجامعة لانكستر إلى كتابة مقال يوضح فيه مفاهيم جولدمان بعد وفاته، ويؤكد في متن مقاله أن اصحاب الاتجاهات المناوئة لم يقدموا فهماً جليداً للعمل الأدبي يطغى على ما قلده جولدمان، من هنا كان عنوان مقاله «الشهرة صنعت لوسيان جولدمان»، ومن هنا أيضاً كانت محاولتنا لترجمته إلى العربية،* نتخذ منه شاهداً على أهمية الدفاع عن الخلافة.

ولكن رغم هذا الدفاع والاستيضاح الذي قدمه جون روث، فقد تعرض المشروع الحدائي بمرته لهجوم حاد وعنيف من جانب خطاب يستعصي على مجره الأغفال البسيط، كما يستعصي على محاولات ادماجه ضمن القوالب الفكرية المشتقة، هذا الخطاب الذي تخلل مختلف أوجه الحياة الاجتماعية، طارحاً فكرة نهاية التقاليد الحدائية المعتمدة على أفكار كانط وهيكل وماركس، هذا الخطاب هو ذاك الذي يطلق عليه مابعد الحداثة (١٣).

حقاً أن هذا الخطاب مابعد الحدائي يعجز عن التحولات التي أصابت المجتمع الرأسمالي، حيث التحول من مجتمع انتاجي قائم على الصناعة الثقيلة إلى مجتمع خدمات، يعتمد اعتماداً رئيسياً على العلوم التطبيقية والتقنية والمعلوماتية.

وتتمثل «التفكيكية» في المجال الثقافي الاتجاه الأكثر تعبيراً عن هذا الخطاب، الذي اتخذ منذ البداية موقفاً نقدياً ومناوئاً من السوسولوجيا التوليدية، بدءاً من رفض تصويرها الخاص للعلاقة بين الأدب والمجتمع، مروراً برفضها للعلاقة بين العمل الأدبي، والمؤلف، والقارئ، لكونها ترفض أساساً وجود مؤلف (سواء ذاتاً فردية أو جماعية)، لأن التسليم بوجود مؤلف، يعني التسليم بوجود معنى للعمل الأدبي، وهو ما يرفضه أصلاً ذور الرؤية التفكيكية. كما تعصدي التفكيكية لمنهج السوسولوجيا التوليدية، وفي هذا الصدد يؤكد جاك دريدا «أنه من غير الممكن الانخباس داخل النص الأدبي، غير أن هذا لا يعني أن نمارس عليه سوسولوجيا النص» (١٤).

وهكذا يهمل أصحاب الاتجاه التفكيكي السياق النفسي والاجتماعي والتاريخي للنص الأدبي، ويرفضون في الوقت نفسه سوسولوجيا الأدب، واعمين إمكانية إحلال «علم أخلاق القراءة» محلها. ذلك العلم الذي تطور من خلال مزاعم هيلمس ميلر، وبول دومان، الذين يؤكدون أن علم أخلاق القراءة يشمل في الاعتراف بالطابع المتناقض للنص، بل وعلم قابليته للقراءة (١٥): فالقراءة الجيدة بالصيغة لهم لا تبدأ بفهم - كروية العالم = مغلدة ومتسكرة.

ومن ثم إذا كان جولدمان يرى أن تحليل النص يبدأ منذ العثور على رؤية العالم المتجانسة والمتلاحمة، التي هي تجسيد لفكر طبقة اجتماعية محددة، فإن دريدا وزملاءه يبدأون بالبحث عن «البنية غير المتجانسة». ومن قلب هذه البنية يقرأ النص بحثاً عن تناقضاته وتوتراته. ويؤكد دريدا هذا المعنى في دراسته المعنونة «الكتابة والاختلاف»، بقوله: إن ما يهمني في القراءة التي أحاولها ليس النقد من الخارج، وإنما الاستقراء والتموضع في البنية غير المتجانسة للنص، والعثور على التوترات، أو التناقضات الداخلية التي من خلالها يقرأ النص، ويفكك نفسه بنفسه (١٦). إن النقد التفكيكي يبحث عن اجتماع الاضداد، المتعذر تبسيطها، وعن تناقضات النص ومآزقه المنطقية.

وعلي ضوء هذا الفهم نرى أن المشروع مايمبد الحدائي - إذا جاز أن نسميه مشروعاً - لم يقدم شيئاً ذا بال في فهم النص الأدبي، لأنه يرفض المفاهيم، وينظر إلى الفن باعتباره ظاهرة تثير الإعجاب دون مفهوم، مما

أشاع موجة من الفوضى الاصطلاحية مرة أخرى علي أيدي أصحاب هذه الرؤية التفكيكية لدرجة دفعت ليتش أن يؤكد في تمهيدته لدراسته عن التفكيك «أن التفكيكية المعاصرة باعتبارها صيغة لنظرية النص والتحليل تخرب Subverts كل شيء في التقاليد تقريباً، وتشكك في الأفكار الموروثة عن العلاقة، واللغة، والنص، والسياق، والمؤلف، والقارئ، ودور التاريخ، وعملية التفسير، واشكال الكتابة النقدية» (١٧).

ومن ثم لم يفرز اتجاه مايمبد الحدائي سوى الاخفاق عن تقديم وعود كذلك التي وعد بها المشروع الحدائي، لان المشروع الحدائي وإن شهد صراعاً داخلياً بين اتجاهاته، إلا أنه أفرز طائفة من المفاهيم التي ينبغي على الباحث العربي تطويرها بما يتلاءم مع الخصوصية الثقافية والتاريخية، ومن ثم يعد الدفاع عن الحدائية واجباً ثقافياً ملجأً في مواجهة هذه المرحلة التي أخلت بتقارب فيها المسافات وتزول الحدود السياسية والجغرافية (١٨).

الهوامش

- (١) لمزيد من التفصيل عن أزمة النظرية الاجتماعية ومحاولات توصيفها، بحث الحلول الملائمة لها انظر: محمد عارف عثمان، المجتمع بنظرية وظيفية، الأجزاء الثلاثة، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، وانظر كذلك نفس المؤلف، تالوت بارسولر: رالد الوظيفة المعاصرة في علم الاجتماع - سمير نعيم أحمد، النظرية في علم الاجتماع، دراسة نقدية، مكتبة سعيد رافيت، القاهرة، ١٩٧٧.
- (٢) على ليلة، النظرية الاجتماعية المعاصرة، دراسة لملائمة الإنسان بالمجتمع، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨١.
- (٣) بجمد الجوهري وآخرون، ميادين علم الاجتماع، ترجمة وتحرير، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٠.
- (٤) محمود عودة، النظرية في علم الاجتماع، ترجمة، - أحمد زاهد، علم الاجتماع، النظريات الكلاسيكية والنقدية، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٢.
- (٥) على ليلة، النظرية الاجتماعية المعاصرة، مرجع سابق، ص ٣-٧.
- (٦) سمير نعيم أحمد، مرجع سابق، ص ٨٥، ٨٩.
- (٧) عبد الباسط عبد المعطي، عادل الهولوي، في النظرية المعاصرة لعلم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ١٩٨٦ ص ٢٠٥-٢١١.
- (٨) نفس المرجع السابق، ص ٢١٩.
- (٩) عبد العزيز حمودة، المراسم المحيية: من التنبؤ إلى التفكيك، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد ٢٣٢، ١٩٩٨، ص ٢٨٠.
- (١٠) نفس المرجع السابق، ص ٢٨١-٢٨٢.
- (١١) جمال شحيد، في التنبؤ التركية، دراسة في منهج لوسيان جولدمان، دار ابن رشد، بيروت، ١٩٨٢، ص ١٢.
- (١٢) لوسيان جولدمان، العلوم الانسانية والفلسفية، ترجمة يوسف الانطلي، المجلس الاعلي للثقافة، المشروع القومي للترجمة، مصر، ١٩٩٦، ص ١٠١-١٠٥.

- (١١) جابر عصفور، نفس المرجع السابق، ص ١٠٦.
- (١٢) نفس المرجع السابق، ص ص ١٢٠-١٢٢.
- (١٣) أحمد حسان، مدخل إلى ما بعد الحداثة، سلسلة كتابات نقدية، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ١٩٩٤، ص ٩.
- (١٤) مارجريت روز، ما بعد الحداثة، ترجمة أحمد الشامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٤، ص ٢١٤.
- (١٥) بير زيماء، التفكيكية، ترجمة أسامة الحاح.
- (١٦) جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، دار تونقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ١٩٨٨، ص ٤٩.
- (١٧) عبد العزيز حمودة، مرجع سابق، ص ٢٩٢.
- (١٨) محمود أمين العالم، الابداع والدلالة: مقاربات نظرية وتطبيقية، دار المستقبل العربي، القاهرة، ١٩٩٧، ص ١٠٨.



النظرية الاجتماعية فى مرحلة ما بعد الحداثة

أحمد مجدى حجازى*

وتحليله (١).

ولاجدال فى أن الثورة المعرفية بإمكاناتها الهائلة فى مجال المعلومات وتكنولوجيا الاتصالات قد أدت الى نقل الفكر من الحداثة (عصر التنوير) الى ما بعد الحداثة (الحركة الانسانية)، حيث الانتقال من حالة الاشباع المادى الى مجال الاشباع المعنوى (الروحي). ومعنى ذلك - كما يرى بعض الباحثين - أن مشروع الحداثة قد وصل الى نهايته وما علينا الا أن نتنقل الى مرحلة جديدة وفكر جديد هى مرحلة ما بعد الحداثة.

وقد أسهم فى صك مفهوم ما بعد الحداثة مجموعة من المفكرين فى مجالات شتى، فى النقد الادبى والفن والعمارة والفلسفة والسياسة والاقتصاد وعلم الاجتماع. وعلى الرغم من تنوع اتجاهات ما بعد الحداثة، وانقسام الباحثين بين مؤيد ومعارض لثقافة ما بعد الحداثة. الا ان هذه الحركة تشير بوجه عام الى شعور بعض الباحثين بوجود تناقضات واضحة بين الخطاب الثقافى الظاهر والممارسة العملية الكامنة، أعنى بين ثقافة العولمة (الدعوة الى نظام عالمى جديد يؤكد على التوحيد بين اقطاب العالم ودوله) وتزايد حركات الإحياء الدينى والقموى، التى انتشرت فى بعض المجموعات (التمسك بالتراث والخصوصيات الثقافية والهوية).

١- تمهيد: المعلوماتية وحركة ما بعد الحداثة

تشير أدبيات الفكر الاجتماعى المعاصر الى أن هناك أحداثاً كبرى شهدتها القرن العشرون، تلك الأحداث التى فرضت تغييرات فكرية لمقولات كادت أن تكون ثابتة ومطلقة ولانقبل الشك فى الفكر الانسانى، وظهرت بناء عليها دعوات من الباحثين المتخصصين الى ضرورة اعادة النظر فى هذه المقولات بسبب فشلها فى تفسير العالم والتنبؤ بمسار تطوره والتحكم فيه.

لقد تشكلت رؤى جديدة تعبر عن حركة ثقافية تحاول تخطى مرحلة الصرامة العلمية وتشكك فيما هو يقين ومطلق وترفض فكرة الحتمية التاريخية والطبيعية، وتجادل فى مسألة الايمان بفكرة التقدم الانسانى متخذة المدخل الثقافى فى التحليل والتفسير. تبلورت اذن حركة فكرية ظهرت مؤشراتنا فى تيار فكرى جديد أو مستحدث يشير الى سقوط النظريات الكبرى والنماذج النظرية التى سيطرت على مجالات الفكر وعلم الاجتماع فى القرن الذى قرب على الانتهاء. وجاءت أحداث نهاية القرن العشرين بأزماته وخاصة انهيار الفكر الشمولى لتؤكد عملياً عجز فكر اليقين والمطلق والكلى وكذا بديهيات التيار المادى التاريخى فى تفسير الواقع

(*) استاذ بقسم اجماع - كلية الآداب - جامعة القاهرة.

واصبح السؤال الذى يطرحه فكر ما بعد الحداثة:

هل وصلت الحداثة حقاً الى نهاية الطريق؟

ما سبب فشلها فى تحقيق الرفاهية للبشر؟

لماذا حولت الانسان الى آلة مستهلكة يتم السيطرة

عليها وتدميرها باسم العلم وآلياته؟

لماذا فقد الانسان دوره فى الحياة؟ وكيف اختفت

القيم الاخلاقية فى سلوكياته؟

لماذا اغترب الانسان عن ذاته؟

هل نحن فى حاجة الى «عودة المقدس» لاشباع

الحياة الروحية للانسان - كما يشير دانيال بل؟

وفى اطار هذه التساؤلات وغيرها تبلورت قضايا

واشكاليات موسعة يدور معظمها حول الحداثة وما بعد

الحداثة، وبين المؤيدين «للتحول الثقافي» نحو ما بعد

الحداثة (مثلاً: ايهاب حسن، ليونار) والمعارضين لهذا

التحول (ادوارد سعيد، جيمس، هابرماس، ايجلتون..)

تشكلت رؤية نقدية تحاول إعادة قراءة العالم بمبطلاته

المعاصرة، مشيرة الى ضرورة البحث عن صياغات

جديدة ورموز تتفق مع مقتضيات العصر الحالي أعني

عصر المعلوماتية والثورة المعرفية و«التحول الثقافي»

وتكنولوجيا الاتصالات. فكيف تضح ذلك فى الخطاب

السوسيولوجي وفي أدبيات فكر ما بعد الحداثة؟

تتناول هذه الدراسة تحليلاً لحركة ما بعد الحداثة

حيث تتعرض لمضمون الظاهرة وتعريفاتها كمدخل

اساسى للانتقال الى تحليل النظريات الاجتماعية، من

خلال التركيز على بعدين أساسيين، يخلق الأول بالجدل

السائد حول ظاهرة ما بعد الحداثة ويرتبط الثانى بأهم

التيارات الفكرية المعاصرة. ومن خلال «المدخل

الثقافي» لتحليل مضمون حركة ما بعد الحداثة نطرح

بعض الاستخلاصات الاساسية حول أهم القضايا الخاصة

بهذه الحركة لنصل الى جوهر محاور النقاش حول

النظرية الاجتماعية من حيث وضعها فى سياق الحوار

الدائر والجدل المستمر.

٢- «المدخل الى ما بعد الحداثة

ظهرت خلال العقدين الماضيين حركة تجديد

الخطاب ثقافي ينطوي بإخيله على أنماط متعددة من

المعرفة والثقافة، يجمع بين روافد فنية ومعرفية وعلمية
ويعكس واقعاً جديداً أو بالأحرى وضعاً متغيراً، شديد
الحساسية تجاه أوضاع سادت، وما زالت تعيش فيها
المجتمعات الإنسانية، وما زال تأثير رواسبها الثقافية على
مختلف أوجه الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية
والعلمية عظيمًا.

ومن الصعب حصر تلك الأعمال الفكرية وأدبيات
الفن والثقافة والعلم المتشعبة التى تبلورت فى أشكال
خطاب متباينة تحمل مضامين واتجاهات متنوعة، بل
متناقضة أحياناً، وتكسب بالمفوض الشديد لى كثير من
الأحيان (٢). فبعض أصحاب أشكال الخطاب يقف مؤيداً
لمرحلة سابقة (الحداثة) والبعض الآخر ينتقد تلك
المرحلة بسبب ما تحمله من اتجاهات ورموز غير ملائمة
للموضع الراهن، وبين المؤيدين والمعارضين وبين
المحافظين والمجددين، لتشكل رؤية تركيبيّة تتراوح بين
الرافدين، إلا أنها تظهر فى صورة مشوهة فى كثير من
الأحيان (٣).

لهذا يترأى لنا أن علماء الاجتماع فى حاجة إلى
إعادة قراءة تاريخ العلم وتطوره، حيث إن إغفاله قد يؤدي
إلى ضياع خبرات وتراث يحمل مضامين ومعاني ثقافية
 واجتماعية معينة، وقد تساعد تلك المضامين على إعادة
تجديد الفكر الاجتماعي وتواصله التاريخي، فيتمكن
علماء الاجتماع المعاصرون من تغيير مقولات كادت
أن تكون ثابتة فى كثير من الطروحات المتداولة. وعندما
وجد معظم المفكرين الاجتماعيين بأن الثوابت تتغير،
وأن الأوضاع تتبدل، وأن الحقيقة ليست ظاهرة دائماً،
وأن وسائل المعرفة متباينة، بل متعددة كذلك، ظهرت
الدعوات وانطلق «الخيال الاجتماعي»، وبات التأمل أمراً
مرغوباً فيه لإعادة قراءة الخطاب الاجتماعي والثقافي
السائد. واهتم بعض العلماء بالمعاني والمضامين التى
ينطوى عليها الحكيم وسياقه والتناقضات المترتبة عليه
(Metanarratives). وخلال المناقشات حول هذا
الموضوع أثارت تساؤلات شتى حول طبيعة المعرفة
العلمية، وحول قضايا العمومية (الكلية فى المعرفة)
والنسبية. وفى هذا السياق بدأ الحوار حول القوالب
الفكرية المسيطرة على العلم الاجتماعى.

وبناء على تلك المناقشات الدائرة تيلورت قضايا وإشكالات تدور حول حدود العلاقة بين النظريات الاجتماعية وتطبيقاتها فيما يرتبط بجوانب الحياة الإنسانية المتعددة.

ومن هنا جاءت فكرة «نهاية التاريخ» أو نهاية مرحلة الحداثة، لتؤكد مولد تيار ثقافي جديد ألقى عليه تيار «ما بعد الحداثة» ووصف المجتمع فيه باسم «مجتمع ما بعد الصناعة» أو ما بعد التكنولوجيا المتقدمة أو مجتمع المعلومات. واثرت تساؤلات نذكر من بينها: هل ما وصل إليه المجتمع من تقدم اجتماعي «حديثي» أو نموذجي، هو في صالح الإنسان حقاً؟ وهل يمكن الاستغناء عن مرحلة الحداثة كلية؟ هل انتهى ذلك العصر من المسار التاريخي للمجتمعات؟ هل أصبح ينظر إلى مرحلة بلغ فيها التقدم درجات عالية، على أنها تقليدية ومن ثم يجب إقامة قطيعة معها؟ ما محركات التقدم؟ وما شروط التطور؟ من الذي يحكم؟ ومن الذي يضع الشروط؟. عبارة أخرى هل انحصرت القضية في التساؤل عما إذا كانت الحداثة قد أدت الغرض منها ووصلت إلى نهاية الطريق؟ وهل العلم ككل النزعة؟ وإلى أي مدى يمكن تجميع النتائج التي تتوصل إليها الدراسات الاجتماعية؟. وهل الوصول إلى الحقيقة يكمن في العلم فقط أم أن هناك مصادر معرفية أخرى مثل الدين والقيم الأخلاقية والذات الإنسانية؟

لقد حاول المفكرون طرح نهاية مرحلة «الحداثة» في الزمان والمكان وأعلنوا نهاية «مشروع الحداثة» (٥). ذلك المشروع الذي قدم له مفكرون وعلماء، مستلهمين على أراء كانط وهيجل وماركس، مقابل الاحتفاء بمولّد فلسفة جديدة هي فلسفة ما بعد الحداثة ترتبط بأسماء نيتشه، وهابيدجر، ثم ديريداء وليوتار، وبرجرسون، وجينكس، وغيرهم. وساد في أدبيات العلم الاجتماعي بعض الأفكار المؤيدة لهذا الطرح (القطيعة مع التاريخ) وأخرى معارضة له (التواصل مع التاريخ).

ومن هنا ظهرت تيارات فكرية مختلفة تحاول من منظور الثقافة تفسير ظواهر المجتمع ومشكلاته كما سيتوضح بعد.

لقد أعاد علماء الاجتماع النظر في العلاقة بين

الذاتي والموضوعي، بين الثقافي والسياسي والاقتصادي، بين العلم الطبيعي والعلوم الاجتماعي، وفي العلاقة بين التاريخ وعلم الاجتماع، والعلاقة بين النظرية العامة والنظرية النسبية. وقد أحدث ذلك انقلاباً فكرياً واضحاً. حيث أيدى أصحاب الفكر النقدي الحديث اهتماماً فائقاً بالخيال والتأمل الاجتماعي والوعي التاريخي، وركزت تلك الاتجاهات النقدية على العنصر الثقافي ودوره في الحياة الاجتماعية، وأعيد النظر في مسلمات التيارات النقدية والراдикаليات المتزمنة، وظهرت مناقشات تعالج المنهجية في علم الاجتماع وطرحت تساؤلات منها: أين الموضوعية العلمية؟ وما موقف علم الاجتماع من الحياد الأخلاقي؟ وكيف يتعامل الباحث الاجتماعي مع الظواهر الاجتماعية أو وقائع المجتمع؟

وبناء عليه ظهر خطاب نقدي موسع اعتمد على البعد الأخلاقي للعلم وعلى ثقافة الواقع، وهو خطاب لم يقتصر على معارضة أصحاب الفكر النقدي أو الراديكالي، بل امتد إلى محتوى خطاب الفكر الرومانسي المحافظ. هذا الخطاب الشديد الاتساع والتنوع هو ما أصبح يعبر عنه حديثاً بخطاب «ما بعد الحداثة» (٦).

وقبل أن نعرض لمحتوى هذا الخطاب لنقدم بعض التعريفات لظاهرة ما بعد الحداثة كما وردت في أدبيات الفكر العربي كمساعد لدراسة أبعاد هذه الحركة الفكرية.

٣- ما بعد الحداثة .. التعريف والتأصيل

تسامل هال فوستر Hall Foster في تقديمه لكتاب «ثقافة ما بعد الحداثة»، "Postmodern Culture" هل يوجد في الواقع ما يمكن أن نسميه «ما بعد الحداثة» وإذا كان هناك شيء من هذا القبيل، فما هو؟ وهل نتعامل معه باعتباره مفهوماً مجرداً أم ممارسة عملية؟ هل ما بعد الحداثة نموذج تقليدي محلي أم مرحلة كلية جديدة؟ هل هو تعبير عن أوضاع مادية أم يحتوي كذلك على جوانب معنوية؟ ما مظاهر ما بعد الحداثة وما تأثيراتها وما أوضاعها؟ كيف يمكن لنا حصر خصائصها؟ وكيف لنا أن نحدد بداية ظهورها؟ هل يعني ذلك أننا نخطئنا «الحديث»؟ وهل يمكن وصف المرحلة التي نعيش فيها بأنها عصر ما بعد الصناعة؟ (٧).

السابقة عليها^(١٠)، إلا أن مرحلة التنوير أحدثت تغييراً في مفهوم الحديث، حيث ارتبط هذا المفهوم بالتقدم في مجال المعرفة والتطور الاجتماعي والإصلاح الأخلاقي، بالإضافة إلى أشكال أخرى من الوعي الذاتي الذي حدث في أعقاب التحولات الكبرى في المجتمع الغربي.

وفي القرن التاسع عشر تشكل عصر جديد يمثل نموذج التقدم الخالص - بلغة ماكس فيبر - إلا أن النماذج لانظلم دائماً على نفس الوضع، حيث ظهرت نزعات ضد الحداثة (Anti-modernity) تلك التي حررت نفسها من الروابط التاريخية (قطيعة مع التاريخ) وهذه النزعات هي جزء مما يسمى «ما بعد الحداثة» لقد ميزت معظم المذاهب الحداثية بين التقليدية والمعاصرة، وهكذا نعايش اليوم «بصورة ما» أوضاعاً يصبح فيها الجديد قديماً عندما يظهر جديد آخر^(١١)، إن ما بعد الحداثة إذن حركة ثقافية نشأت في أحشاء الحداثة ذاتها لنقدها أو للتواصل معها والبحث عن البديل.

وإذا افترضنا على أن الحداثة ارتبطت كحركة اجتماعية شاملة بالانتقال إلى نمط رأسمالي جديد يتسم بالعقلانية والتنوع الثقافي، فإن ما بعد الحداثة - في جانب منها - قد ارتبطت بتوجهات نقدية وحركة تمرد ضد إخفاقات ما يسميه البعض بمرحلة الحداثة العليا أو الرأسمالية المتأخرة. بل إن الحركة الاجتماعية لما بعد الحداثة جاءت مباشرة بالتحول إلى نمط جديد تماماً وصفه البعض بالمجتمع الاستهلاكي (Consumer society) أو بمجتمع المعلومات، أو عالم المعلوماتية^(١٢). وأما كانت التسميات فإنها تؤكد وجود اختلاف بنيوي بين المجتمع الراهن ومجتمع ما قبل الرأسمالية، ولا يقتصر الأمر على الاختلاف البنيوي بل امتد التعارض كذلك للمفاهيم والتصورات والاختلاف بين المعرفة العلمية، كما ظهرت وترسخت في الأذهان، وبين تطبيقاتها المدمرة للإنسان ذاته^(١٣).

وبرغم الغموض والتداخل الواضح في تناول مفهوم ما بعد الحداثة كما ظهر في أدبيات الفكر النقدي الاجتماعي^(١٤)، إلا أنه يمكن استخلاص مايلي:

١- تمثل ما بعد الحداثة حركة إنسانية عامة تركز

لتحليل تلك التناقضات التي طرحها فوستر وما تحمله من معان ومضامين اجتماعية يتطلب الأمر أن نفرق بين مصطلحات ثلاث^(١٥): الحديث (Modern) والحداثة (modernity) وما بعد الحداثة (Postmodernity) وسوف يتضح لنا من خلال العرض أن هناك وجهات نظر متعارضة ومواقف متباينة ليس فقط حول معنى كل مفهوم، بل أيضاً حول مضامين كل من الحداثة، وما بعد الحداثة، حيث نجد - مثلاً - اتجاهات ورؤى تقدم تشخيصاً لحالة ما بعد الحداثة بالتركيز على سلبياتها باعتبارها تتسم بالانحطاط والتدهور في أنساق القيم الاجتماعية (Douglas Grimps & Krauss) وتمثل موضوعاً للنقد والتحليل في التفسيرات المعاصرة (Gregory Ulmar & Edward Said) ويرى بعض النقاد أن ما بعد الحداثة تعتبر مرحلة متأخرة أو عليا من الرأسمالية وتحمل انفصاماً مكانياً وزمانياً (Jean Bau-drillard). وهناك من ينظر إلى ما بعد الحداثة على أنها تمثل اتجاهاً نقدياً لمشروع الحداثة ذاته، لأن هذا الأخير قد فشل في تحقيق التقدم الذي كان يمثل الهدف الأساسي من تأسيس الحداثة (Kenneth Frampton) ويلخص هابرماس التضارب بين تلك الاتجاهات قائلًا: «إن مشروع الحداثة مشكلة عميقة ومبهمة في عصرنا الحاضر»^(١٦).

وحول تأصيل المفاهيم يضيف هابرماس أن كلمة حديث (modern) ظهرت لأول مرة في القرن الخامس لتميز الحاضر الذي جاء بالمسيحية، عن الماضي الذي طغى فيه الرومان وسادت فيه الممارسات الوثنية، ومعنى ذلك أن الحديث نشأ كوعي بمرحلة انتهت لكي يثبت ذاته كنتاج للتحول من القديم إلى الحديث. ويضيف هابرماس، أنه على الرغم من أن البعض يقصر مفهوم الحداثة على عصر النهضة، إلا أن ذلك يعد فهمًا ضيقًا للغاية، فالثالث اعتبروا أنفسهم - في عهد تشارلز الأكبر (في القرن الثاني عشر) حديثين، كذلك حدث نفس الشيء في فرنسا في القرن السابع عشر. ومن ثم يمكن القول إن مفهوم الحديث ظهر في مراحل تاريخية سابقة، وعاد للظهور خلال تلك الفترات من التاريخ الأوروبي، حيث تشكل الوعي بظهور مرحلة جديدة مغايرة للمرحلة

على المحور الأخلاقي في تفسير قضايا ومشكلات الإنسان الغربي، فهي حركة ثقافية تظهر في تيارات متباينة لكنها تجتمع على بعد إنساني تدعو من خلاله إلى نقد النتائج المدمرة للمتقدم الناتج عن مرحلة الحداثة (١٥).

٢- أنها حركة فكرية عامة ظهرت كرد فعل على سيطرة الكلمة والصورة على مجمل عقول البشر، تلك السيطرة التي تنطوي على آليات التطور في أداء الاتصالات وتكنولوجيا المعلومات وانتشار ثقافة ميطرة تسود النظام العالمي الجديد أو بالأحرى تشكل آليات هيمنة هذا النظام.

٣- أنها تعبير عن التناقضات القائمة بين الخطاب العالمي (ثقافة العولمة Globality) (١٦) وبين الممارسات الفعلية على مستوى المجتمعات، ففي حين تظهر الدعوة إلى التوحيد الدولي، تنشأ الصراعات الثقافية على الصعيد المحلي للدول، بل إن تدعيم هذه الصراعات يتم في إطار عملية العولمة المطروحة. إذن ما بعد الحداثة هو تعبير عن تناقضات بين عالمية الثقافة وخصوصية الهوية.

٤- أن مابعد الحداثة تمثل حركة نقدية ثقافية ذات بعد اجتماعي - أخلاقي، تدعو إلى إعادة قراءة الواقع من المنظور الأخلاقي لا من المنظور المادي تبعث عن الكليات وتعطي دوراً أكبر للنسبية وللثقافات الوطنية والعلاقات الإنسانية المتميزة.

٥- أن ما بعد الحداثة تعبر عن تيارات فكرية تعتمد في تحليلاتها لقضايا الواقع ومتغيراته على مصادر متعددة للمعرفة، ومن هنا فإنها ترفض أن يكون العلم سبيلاً وحيداً للتوصل إلى الحقيقة. وعلى ذلك فالدين على سبيل المثال أحد المصادر المعرفية الأساسية التي لا ينبغي إهمالها في هذا الشأن.

٦- أن مابعد الحداثة تمثل حركة فكرية تتيح للثقافات المختلفة الظهور والتعبير عن رؤى أصحاب هذه الثقافات.

لقد شعر الإنسان الغربي، وبخاصة المثقف، أن الهدف الذي كان يسعى إليه (التقدم) هو ذاته الذي يسلبه الآن حقه في الحياة، يسلبه إنسانيته وحرية.

وكانت النتيجة أن ظهرت على المستويين - الممارسة والثقافة - حركات اجتماعية واحتجاجات عارمة ضد التقدم وضد الحداثة (١٧). وظهر ذلك في أشكال خطاب متنوعة. وبدا القلق على علم الاجتماع الذي تصور المتخصصون فيه أنه كان قد وصل إلى مرحلة متقدمة بتطبيقه شروط المنهج العلمي وتحقيق الموضوعية. وفي محاولة لإتقائه من أزمته، ولكي يؤدي دوره في الحياة الاجتماعية، ظهرت الدعوات وعقدت الندوات وتحولت المناقشات إلى جدل وتعارض يعكس واقع مرحلة ما بعد الحداثة، ذلك الواقع الذي تم وصفه بأنه يمثل حالة من الفوضى، واللاتحديد واللامعنى، واللاعقلانية، والمزوجة والتفكك والانهايار (١٨). أو كما يعبر عنها بلوك Block بمصطلح ثقافة اللازمات Ungleichzeitigkeiten (١٩).

تمثل ما بعد الحداثة - إذن - جزءاً من حركة إنسانية عامة، تقوم على نقد فكرة التقدم، ونقد الوضعية التقليدية، ومن هنا تسأل علماء الاجتماع: هل حقق التقدم بالفعل للإنسان ما كان يصبو إليه؟ الواضح أن التقدم - عند أصحاب فكر ما بعد الحداثة - فقد معناه وتخلّى عن مضمونه وأهدافه التي سعى إليها، بل لعله أدى إلى تدمير كثير من أوجه الحياة الاجتماعية (٢٠). لماذا إذن نتمسك بفكرة التقدم، ولماذا نتمسك بذلك المقولة التي مؤداها أن العلم هو الوسيلة الوحيدة للوصول إلى الحقيقة؟ وأى حقيقة نريد الوصول إليها؟ وأين دور القيم في الحياة الاجتماعية؟ إن هناك تفسيرات متعددة للحقيقة وليس تفسيراً واحداً لها، فالمسألة نسبية وترتبط بالسياق الثقافي للمجتمعات. وعلى ذلك فإنه ينبغي إعادة النظر فيما صورَ على أنه ثوابت لا تقبل المناقشة أو التعديل.

٤- النظرية الاجتماعية: جدل ما بعد الحداثة

تناول Seidman & Wagner في كتاب حديث (٢١)، إشكالات الجدل الدائر حول النظرية الاجتماعية في مرحلة ما بعد الحداثة وأشارا إلى أن المناقشات الدائرة في مجال النظرية الاجتماعية لاتنصل عن الحركة النقدية العامة التي تدور بين المثقفين في المجتمعات الأوروبية اليوم. ويدور هذا الجدل حول:

(١) معنى العلم الاجتماعي ومضمونه ودوره في المجتمع، والسؤال الأساسي المطروح على ساحة المناقشة: هل علم الاجتماع قادر على تبنى الأسس العلمية التي قدمها رجال فكر التحديث في ظل متغيرات العصر؟ وما مدى ارتباط العلم الاجتماعي بالعلم الطبيعي؟

(٢) دور علم الاجتماع ومواصفاته الباحث الأكاديمي المتخصص: وتدر المناقشات حول الدور الذي يلعبه المتخصص في علم الاجتماع في فهم الواقع المعاصر، والسؤال المطروح هنا: هل المتخصص في النظرية الاجتماعية قادر على تفسير الحركات الاجتماعية في مرحلة ما بعد الحداثة؟ وما مدى مصداقية علم الاجتماع؟

ومن خلال هذا الطرح لإشكالية النظرية الاجتماعية ودورها في المجتمع في مرحلة ما بعد الحداثة يتبلور سؤال أساسي أو مركزي تدور حوله معظم المناقشات الدائرة في هذا المجال وهو: كيف يمكن أن يكون العلم الاجتماعي قادراً على أن يجمع في آن واحد بين الموضوعية والذاتية وبين التأثير في جوانب المجتمع وتحديد معايير الأخلاق؟ ويمتدّد Seidman و Wagner أن هذا السؤال هو محور الطروحات الدائرة في مجال النظرية الاجتماعية، وتتلخص الطروحات في تحديد دقيق لمعنى العلم ومهنة المتخصص في علم الاجتماع.

ولتوضيح هذا الأمر، نجد أنه قد يكون من المفيد تتبع المراحل الفكرية التي أدت إلى هذا الوضع. حيث أن هذا التساؤل المجوري في وضع النظرية الاجتماعية وصياغتها بعلام الفحولات الجذرية التي سادت عالم اليوم، وفيما يلي نعرض للمراحل الفكرية التي تمخض عنها هذا الموقف بدءاً من منتصف هذا القرن:

أولاً: ظلت محاولات تحرير الإنسان من قيود العزلة والاغتراب موضع اهتمام علماء الاجتماع منذ خمسينيات القرن الحالي. فنجد آراء رايت ميلز عن الحرية الأكاديمية، والالتزام الأخلاقي ومعارضته تشبيه علم الاجتماع بالعلوم الطبيعية، وقدم رؤيته في تحرير الإنسان من خلال ما أطلق عليه الخيال السوسولوجي

ثانياً: ظلت محاولات النقد للاتجاهات التقليدية في المحافظة بؤرة التحليل والتركيز في الخطاب النقدي الكلاسيكي والمعاصر، حيث ظهرت محاولات ليقيد القيود المفروضة على العقل البشري، وتجزئته، وزيادة عزلة الفرد عن عالمه والحط من ثقافته، وتزييف وعيه (٢٣).

ثالثاً: ساعدت الاتجاهات النقدية الحديثة الباحثين في علم الاجتماع على الاهتمام بدراسة الواقع من منظور بنائي - تاريخي شامل يلغى التجزئية والأمبيريقية المجردة. كما نهت علماء الاجتماع إلى ضرورة الفصل بين الواقع والحقيقة من خلال التسليح بالوعي الاجتماعي - التاريخي والتأمل والخيال السوسولوجي، وترسيخ قيم إنسانية حرة، وكشف الدعاوى الفكرية المزيفة التي سادت خمسينيات القرن العشرين نتيجة عدم استقلالية الفكر الاجتماعي وارتباطه بالمؤسسات العسكرية الحاكمة وبرجال السلطة والصلوة. إن ذلك يدعو إلى إعادة النظر في العلاقة بين المعيارية الأخلاقية والمعايير العلمية في الدراسات البحثية.

رابعاً: كان تحليل التناقضات الموجودة في النظام الرأسمالي هو المحور المركزي في ظهور الاتجاهات الفكرية النقدية الكلاسيكية والمعاصرة، وكان من العوامل التي أدت إلى التقاء فكرى بين رواد معارضة في علم الاجتماع (٢٤).

خامساً: ظهرت الحاجة إلى إعادة النظر في أسس وشروط وضع علم الاجتماع ومعالجة أزمة هيمنة الفكر السوسولوجي التقليدي على النظرية الاجتماعية وعلى منهجية البحث في علم الاجتماع، ونقد الأمبيريقية غير القادرة على تقديم صياغات نظرية كلية في ضوء الواقع

المفاسر. والربط ما بين العلم والأيدولوجيات المزيقة والتجاهل المتعمد لأسس الصراع داخل المجتمع الرأسمالي الصناعي. كل ذلك ساعد على تكوين رؤى نقدية قدمتها التيارات النقدية المعاصرة تقوم على تفنيد دعائم النظريات الوظيفية Functional Theories مثل فكرة السائد والتكامل، وتلقائية التنفيز، وغياب التحليلات البنائية التاريخية. وبناء عليه انتشرت الدعوة إلى مفاهيم جديدة مثل الوعي الذاتي والخيال الاجتماعي.

لقد أصبح واضحاً أن الاعتراف بالذات مصدراً للمعرفة الصادقة يعد من دعائم الاتجاهات النقدية المعاصرة.

وهكذا كانت تلك الدعاوى جزءاً من الحركة الإنسانية العامة التي تقتضى تصحيح الوعي الزائف False consciousness (بين الإنسان وواقع) ومن هنا تأتي مهمة عالم الاجتماع في محاولته وضع برنامج لتصحيح الواقع وتغييره.

سأبدأ: أخذت الحركة النقدية المعاصرة على عاتقها كشف زيف التقدم الذي تدعيه مرحلة الحضارة، حيث إن تأثيره السلبي على الإنسان والطبيعة كان عظيماً. ولم يكن ذلك هو المعضلة الوحيدة أمام علم الاجتماع، بل إن تأثير النظرية الاجتماعية بالشروط الصارمة لهذا التقدم (المنهجي) حد من الدور الذي تقوم به النظرية في تحليل الواقع ومخبراته العصرية. فبعد أول تجربة مع الواقع (ظهور الحركات الاجتماعية والحركات النسائية، والعزلة والسيطرة والهيمنة من خلال المعلوماتية الجديدة والكونية المحتملة) انتفض فشل النظرية وتفسيراتها. وربما من خلال ذلك الإحساس بالفشل ظهرت مفهومات مثل الوعي التاريخي والتواصل مع التاريخي والموجهات الأخلاقية كحلول للبحث عن خلاص الإنسان وحل أزمة اغترابه (٢٥) :

سأبدأ: اهتم علماء الاجتماع = شأنهم شأن المثقفين والمفكرين في المرحلة المعاصرة - بالترجمة الإنسانية والتفسير الثقافي. فقدم إريك فروم أفكاره حول «الظايق التاريخي» وكذا هابرماس حول «المختبرات الثقافية» ووروا في عطية التغيير الاجتماعي، وأشار هيربرت ماركيز إلى الوفاق السلمي بين الطبقات المعاصرة (٢٦).

ومن خلال المناقشات الجارية حول طبيعة النظرية الاجتماعية وقيمتها العلمية نستطيع رصد أهم القضايا التي تناولها أنصار فكر ما بعد الحداثة والذين يعارضونهم في نفس الوقت في النقاط الموجزة التالية:

١- إن أهم المسائل التي أوجدت خلافات حادة بين علماء الاجتماع تتمثل في الرابطة بين العلم الاجتماعي والمعايير الأخلاقية. وتتضمن هذه الرابطة علاقات فرعية أخرى مثل المعرفة والسياسة والأخلاقيات والبحث العلمي كمجالات هامة في الدراسات الاجتماعية. وقد نجم عن ذلك التساؤلات التالية (٢٧) :

- هل العلوم الاجتماعية هي علوم حقيقية أم أنها جزء من الإنسانية؟

- هل تختلف العلوم الاجتماعية بالضرورة عن العلوم الطبيعية في التفسير وفي بنائها المنهجي؟

- هل ينطوي علم الاجتماع على بعد أيديولوجي؟

- وهل من خصائص هذا العلم الارتباط ببعد سياسي وأخلاقي؟

٢- تمثل مرحلة الستينيات والسبعينيات مرحلة انتقالية وحرجة، حيث شهدت مناقشات حادة وأفكاراً نقدية تحول لتحديد معنى العلم الاجتماعي. وقد جاء ذلك نتيجة للحركة النقدية التي سادت تلك الفترة بهدف إعادة النظر في جدوى تطبيق المنهج الوضعي في دراسة الظواهر الاجتماعية والتفسير بشأنها. وبالرغم من وجود تباين فكري في النظريات السائدة وخاصة البنوية (٢٨)، وما بعد البنوية والأبستيمية، إلا أن هناك اتفاقاً بصفة عامة بين هذه الاتجاهات على نقد المنهج الوضعي وضرورة الفصل بين العلم الاجتماعي والعلم الطبيعي في مناهجه ومن ثم في التفسير لها.

٣- ومن النقاط التي أثارت حول هذا الموضوع أن علم الاجتماع غالباً ما يحاكي العلوم الطبيعية في تأكيد الابتعاد عن الأهواء الذاتية بصفة عامة. مما أدى بالعلوم الاجتماعية أن تقتبه نخب الأبيستيمية العفوية والتجزئة. ويرى نقاد هذا العلم أن التفسير في علم الاجتماع قد أصبح يحيل إلى كونه أقرب إلى الدراسات الأدبية أكثر منه إلى الدراسات العلمية (٢٩).

٤- من خلال المناقشات الدائرة حول «الوضعية

(ب) بسبب التقدم العلمى تمكن الإنسان من صياغة النظام الاجتماعى طبقاً لخصائص الطبيعة وطبقاً للمعطيات التاريخية.

ومن ثم يمكن القول إن «مشروع الحداثة» ظل هو السائد منذ النشأة الأولى لعلم الاجتماع. كما ظل الاهتمام بالقوانين العامة، والجوانب التطبيقية المثمرة لهذا العلم، من أهداف الرواد الأوائل لعلم الاجتماع أمثال كونت ودوركايم وبارتو وسمول ولستروارد. وعلى الرغم من الاختلاف القائم بين الانبجائين الأساسيين فى علم الاجتماع - التكامل والصراع - من حيث المفاهيم المستخدمة أو من حيث أسس التفسير العلمى للظواهر الاجتماعية، إلا أن الاتفاق كان قائماً حتى بين كونت بفلسفته الوضعية وماركس فى تفسيره للاقتصاد السياسى، على أن علم الاجتماع يسهم فى إحداث التقدم الاجتماعى.

وهكذا يمكن النظر إلى النظرية الاجتماعية على أنها خطاب أكاديمى نشأ فى القرن التاسع عشر بهدف وضع الأسس المنطقية لعلم الاجتماع من خلال نسق مفهومى محدد وروصد لقضايا أو مشكلات العلم من أجل الوصول إلى حلول عملية للمناقشات الدائرة حول الأمبيريقية. وهنا انضمت بشكل محسوس وظيفة النظرية فى الخطاب السوسولوجى. وفى القرن العشرين أخذ علم الاجتماع شرعيته القانونية حين اجتاز عملية تحويله إلى علم أكاديمى وكان من نتائجه مايلى:

- ١- زيادة الاهتمام بتحقيق شروط العلم ومتطلباته.
 - ٢- التوسع فى الدراسات الاجتماعية وروصد الأموال لها.
 - ٣- إنجاز الشرعية المؤسسية.
 - ٤- التخلي عن الدور السياسى والبعد عن الجوانب المعيارية والأخلاقية.
- وبناء على ذلك، اتجه علم الاجتماع إلى العقلانية والتعمق فى الدراسات البحثية والاهتمام بمنهجية البحث الاجتماعى ووسائل الضبط العلمى ووضع القواعد والأسس لبناء هذا العلم. وقد عزز ذلك دور النظرية الاجتماعية وتوسعت مجالاتها وانعكس ذلك فى الخطاب المعاصر لعلم الاجتماع.

التقليدية والمحلفة نجمت مشكلات أخرى لعل أهمها ما يتعلق بقضية العلاقة بين التاريخ وعلم الاجتماع. وظهر الاتجاه نحو توحيد العلوم الاجتماعية. واهتم أنصار تيار ما بعد الحداثة بالعلاقة بين المعرفة العملية والقوة السياسية والمجتمع. والسؤال الذى يثار هنا يتعلق بموقف أنصار ما بعد الحداثة ومعارضهم من قضية المعرفة العلمية ودور النظرية السوسولوجية فى فهم الواقع وتفسيره. لقد تبلورت هذه المواقف فى قضايا التقدم الاجتماعى. وعلمية علم الاجتماع. والخطاب المعرفى لهذا العلم ودور علماء الاجتماع وموقف العلم من الواقع، والعلاقة بين التفسير والحقيقة. لقد وقع علم الاجتماع فى مرحلة ما بعد الحداثة ضحية البحث عن مصداقيته ودور النظرية الاجتماعية فى فهم الواقع وتشخيص ظواهره الاجتماعية.

٥- فكرة التقدم ونقدنا أولاً: مرحلة الحداثة: الافتراضات العلمية لعلم الاجتماع:

قامت فلسفة التنوير على أسس مخالفة لما كان سائداً من قبل إستجابة لتطورات فى مجال العلم والصناعة. وتحول اهتمام المفكرين بنقد الأوضاع والمجتمع. وفى مجال العلم حلت المعرفة العلمية محل العقيدة اللاهوتية كوسيلة للوصول إلى الحقيقة وتزايد الاهتمام بدراسة الطبيعة الإنسانية. وفى نهاية القرن الثامن عشر تزايدت مشروعات وخطط العلوم الاجتماعية وبرز افتراضان أساسيان يشترك فيهما كل من العلوم الطبيعية والاجتماعية هما:

- ١- الافتراض الأول: بات هدف علم الاجتماع اكتشاف القواعد العامة وأصبح نموذج العلم يقوم على إنجاز وحدة التحليلات والمفاهيم من خلال تقليل سيطرة النزعة الاجتماعية والإنسانية، وتحويلها إلى قواعد وقوانين علمية. وأصبحت المعرفة العلمية راسخة فى الخطاب الموسع metadiscourse.
 - ٢- الافتراض الثانى: اقتنع الفلاسفة بإمكان توظيف علم الاجتماع لتحقيق التقدم الاجتماعى social progress ومن شأن ذلك:
- (أ) رفض الأحكام المسبقة وغير الواقعية حول الطبيعة الإنسانية والمجتمع والتاريخ.

لقد نال علم الاجتماع في هذه المرحلة مصداقيته العلمية وأخذت النظرية الاجتماعية مكانة هامة في مجال العلم من خلال نسق مفهومي محدد، ومنهجية دقيقة وأطر نظرية كلية. وهنا يأتي التساؤل الأساسي الذي يشكل محور النقاش في فكر ما بعد الحداثة: هل ظل وضع النظرية السوسيولوجية على ما هو عليه في مرحلة ما بعد الحداثة؟ هل يحتاج علم الاجتماع إلى تعديل في مضمونه النظري والمنهجي في ضوء متغيرات العصر؟ وعلى هذا الأساس تبلورت مبررات النقد الحالي لعلم الاجتماع كما سنوضح في الفقرة التالية.

ثانياً : ما بعد الحداثة : الحركة النقدية

يقول Seidman & Wagner «من العريف أن نرى أن نجاح علم الاجتماع في وصوله إلى علم أكاديمي مؤسسي أدى - ربما بطريقة خاطئة - إلى نقد مشروع الحداثة ذاته» (٣٠).

إن اعتماد علم الاجتماع على مصادر تمهولية عامة وخاصة لإجراء البحوث الاجتماعية أظهر الشكوك في مصداقية هذا العلم وفي مصداقية أهدافه التي يسعى إليها. لقد لاحظ ستيفن ترز (Stephen Turner) مثلاً عدم الاتساق بين النتائج التي توصلت إليها الدراسات الاجتماعية التي أجريت خلال القرن العشرين. ومع ذلك فقد كان من نتائج هذه الدراسات أن ظهرت حركة نقدية متميزة ركزت على قضايا المنهج، وظهرت الدعوة لإعادة النظر في موقف العلم الاجتماعي بهدف إزالة الشك والغموض الذي انتاب هذا العلم في جانبيه النظري والمنهجي.

وهكذا أصبح علم الاجتماع يعيش في أزمة تتمثل في الشك في مصداقية العلم، والتناقض الواضح بين الفكر النظري والتطبيق العملي، بالإضافة إلى حالة الغموض التي انتابت العلم الاجتماعي. وكان هذا الموقف (أزمة علم الاجتماع) من دواعي نشأة حركة ما بعد الحداثة، تلك الحركة النقدية التي ظهرت استجابة لظروف خاصة بعلم الاجتماع حيث لاحظ العلماء مظاهر تناقض واضحة من مؤشراتهما: الإغراق في الأميريكية وفي نفس الوقت الإغراق في التنظير بالإضافة إلى ما سبق الإشارة إليه من غموض وشك في مصداقية

هذا العلم. إن حركة ما بعد الحداثة يمكن وصفها - على مستوى معين - بأنها حركة قامت من أجل إحياء علم الاجتماع وحل أزماته. ومع ذلك تشير الحقيقة إلى أن تاريخ علم الاجتماع عبارة عن حركة نقدية مستمرة تطورت وتراجعت بين الفكر المثالي والفكر المادي. والسؤال الأهم هنا هو ماذا قدمت ما بعد الحداثة كروية نقدية لمرحلة الحداثة والعلم الاجتماعي؟

وفي هذا الإطار يمكن إيجاز أهم نقاط الرؤية النقدية فيما يلي:

١- رفض مقولة الحداثة التي تؤكد أن العلم هو السبيل الوحيد للمعرفة.

٢- رفض مقولة حياد العلم، وبالتالي يجب إعادة النظر في معنى الموضوعية في العلم الاجتماعي.

٣- رفض الفكرة السائدة عن كلية المعرفة (Universality of Knowledge). فهي من وجهة

نظر مفكرى ما بعد الحداثة تغفل المحتوى السياقي للمعرفة. وكما توضح لندا نكولسن Linda Nicholson في مؤلف بعنوان "On the postmodern Barri-cades" إن النظرية الاجتماعية تستمد قوتها الجبرية ومنطقها بسبب أنها تعد جزءاً من التقاليد الاجتماعية والثقافية. كما أن إدراك الحقائق والمعرفة الجمالية والأخلاقية يستمد قوته من ثقافات محددة. إن المعرفة الاجتماعية ترتبط بخصائص ومستوى الثقافات الوطنية التي هي جزء منها، وترتبط أيضاً بقضايا أخرى معينة مثل الطائفة والجنس وغيرها من الثقافات الفرعية الخاصة في البنى الاجتماعية (٣١). تبحث إذن ما بعد الحداثة في تجديد معنى الحقيقة الاجتماعية، وفي منهجية البحث في علم الاجتماع، فالحقيقة كما ينظر إليها مفكرو ما بعد الحداثة يمكن رؤيتها من زوايا مختلفة، وطرق متباينة. ولا يعني ذلك بالضرورة التخلي عن الأصولية المنهجية وعن التفسيرات الكلية التي التزم بها علم الاجتماع في مرحلة الحداثة.

ثالثاً: نقد النقد: دفاع عن النظرية العملية:

لم يكن تيار ما بعد الحداثة هو نهاية المطاف بالنسبة للحوارات الدائرة حول النظرية الاجتماعية، بل ربما كان هذا الحوار من العوامل التي أسهمت بقسط كبير في

ظهور تيار مضاد قام من أجل الدفاع عن المشروع العلمي، ومعارضة أفكار ما بعد الحداثة باعتبار جتوحها عن العلمية وأنها تؤدي إلى «الفوضوية» و«اللاتحديد» و«اللاعقلانية» و«اللامعنى»، بل طالب بعض نقاد ما بعد الحداثة بضرورة إعلان فشلها فهي نزعة لابد أن تنتهي إلى العدمية.

وفي محاولة للدفاع عن استمرارية الضوابط العلمية التي تتطلبها النظرية في مجال العلم، أثار نقاد ما بعد الحداثة تساؤلات أساسية من أمثالها: هل هناك شكوك حول مصداقية المعايير العقلانية للخطاب الاجتماعي؟ هل الشك في المشروع العلمي يعنى بالضرورة التنازل عن برنامج قومي للتطوير والتحليل النقدي؟ وفي مناقشة تلك التساؤلات وبعد نقاد ما بعد الحداثة أهم إخفاقات هذا التيار وأكدا فشله في التمييز بين الكلية والنسبية أى عدم قدرة هذا الخيار على التفرقة بين نسبية المصالحات التي يجب أن يتحرك في إطارها التفكير الاجتماعي، وبين تلك المعرفة الكلية العامة التي تتولد عن استخدام تلك المصالحات. وقد ولد ذلك تارجمنا واضحا بين الرافضين، الكلية العامة والنسبية الخاصة، بين الرؤية الشمولية والأخرى التجزئية، مما شكل صعوبة أمام المفكرين الاجتماعيين تمثّل في تحديد دقيق للمحد الفاصل بين التعميم النظري، والتجزئي الأميريقي.

وبرغم أن تيار ما بعد الحداثة يستبعد إمكانية الوصول إلى التفكير في علم الاجتماع، إلا أن الشواهد التاريخية والواقع الأميريقي يشيران إلى أن المعرفة تراكمية، حيث تولدت بالفعل في بعض أجزاء من العالم، وفي محاولة بناء أطر نظرية، ركز كولنر Rondell Collins على دراسة العمليات الاجتماعية الأساسية على المستوى التجريدي بهدف الوصول إلى نظرية عامة إلا أن المشكلة الأساسية التي واجهته هي عدم قدرته على الفصل بين النظرية وبين المحتوى الأيديولوجي الذي تسرب داخل الإطار قدرته على الفصل بين النظرية وبين المحتوى الأيديولوجي الذي تسرب داخل الإطار العلمي مما أدى بها إلى الفشل في إقامة نظرية علمية كلية، وفي محاولة سد الفجوة بين النظرية والتطبيق في علم الاجتماع الفرح واجنر Wagner عدم التخلي عن

النظرية العامة أو عدم إغفالها في التطبيق، إلا أنه نظراً لعدم إمكان خلق نظرية عامة عن المجتمع، يرى أنه من الأفضل النظر إلى النظرية العامة في ضوء بعض الاستراتيجيات الموجهة "orienting strategies" (مثل نموذج كوهن أو نموذج لوكاتوس). ومن هنا يدعى Wagner إلى الواقعية والتخلي عن ادعائها بالمكانة المحررة والمنهجية للنظريات العامة، حيث يمكن الاستفادة منها من خلال بعض التوجهات التي تقدمها للبحث الأميريقي (٣١).

وفي محاولة لتوفيقه أخرى بين النظرية العامة والنظرية النسبية يقترح ريتشارد براون Richard Broun إقامة نظريات كلية متعددة المتداخل، فالخطاب العلمي من وجهة نظره يكشف عن تعددية في توجهات النظرية العامة ككل منها مفسق داخلياً، وله صور أيديولوجية تختلف عن الآخر. فالوظيفية مثلاً لها صور وآليات واهتمامات أيديولوجية تسعى من خلالها إلى استقرار النظام الاجتماعي والمحافظة عليه. كما أن للنظريات الأخرى صورها وآلياتها المتوافقة مع أطرها الداخلية وتهدف بالتالي لتحقيق أهداف أخرى، ولهذا يرى براون، لحل الإشكالات الدائر بين ما بعد الحداثيين ونقادهم، البحث عن نظرية بديلة تقوم على تصور المجتمع باعتبارها يحتمل على عمليات متواصلة، ويعتمد على اللغة باعتبارها تحقق هذا التواصل والانفصال، ويمكن أن تضم هذه النظرية متداخل أو مستويات موسعة وتركيبية ومحددة تجمع بين مستويات متعددة للتحليل الموسع والمصغر والوسيط -Marro-Micro-Meso lev- (٣٢).

وعلى الرغم من تلك المحاولات للتقريب بين تيار ما بعد الحداثة ونقاده، إلا أن الجدل لم يتوقف والحوار ما زال مستمراً والشواهد تدل على أن علم الاجتماع يبحث له عن هوية، ومقبل في القرن الواحد والعشرين على أزمة من نوع خاص، تلك الأزمة التي شكلت تيارات فكرية متنوعة لما بعد الحداثة والتي سوف تعرض لها في الجزء التالي:

٦- تيارات ما بعد الحداثة

قبل أن تعرض لتيارات ما بعد الحداثة يجب أن نقدم

بعض الافتراضات التي تلقى الضوء على العلاقة بين النظرية الاجتماعية وتلك التيارات الثقافية شديدة الاتساع والتباين.

١- أن ظاهرة ما بعد الحداثة - كما وردت في أعمال غالبية المفكرين الغربيين ما تزال قيد البحث.
٢- أن حصر تأثيراتها في ميدان أو مجموعة ميادين معرفية مسألة شاقة نظرا لوجودها في معظم ميادين المعرفة (الاقتصاد - السياسة - الاجتماع - الثقافة - العمارة..).

ومن ثم فإن ما تعرضه فيما يلي من تيارات فكرية، إنما هو محاولة مبدئية لعرض أهم تلك التيارات. ولعل السؤال الذي يطرح نفسه في هذا الإطار ويلمح علينا هو: ما ظاهرة ما بعد الحداثة؟ وكيف وردت في الخطاب السوسيولوجي المعاصر؟ وكيف يفسرها رجال الفكر الاجتماعي؟

إن المستتبع للإنتاج السوسيولوجي، والثقافي في المجتمعات الغربية يمكنه التمييز بين تيارات فكرية ثلاثة نعرض لها بإيجاز فيما يلي (٣٣):
التيار الأول: «سوسيولوجيا الثقافة المفروضة»: الغلبة للمعرفة

وعلى الرغم من أن هذه التسمية التي رأينا أنها أقرب إلى الواقع والمعبرة عن خطابات بعض المفكرين الغربيين، إلا أن الأفكار الواردة غير متجانسة تماما. حيث نجد ثنائيات بين أصحاب هذا التيار، إلا أن ذلك لا يمنع من وجود خيط مشترك يجمع بينهم. ومن أهم أصحاب هذا التيار فرانسوا ليوتار، دانيال بل، جيمسون، هارفي، وسكوت لاش. لقد حاول مؤيدو هذا الاتجاه إقامة صلة رمزية بين سمات ثقافية وبين مرحلة تاريخية ذات مواصفات خاصة، بمعنى أنهم حاولوا الربط بين ثقافة ما بعد الحداثة وولادة مجتمع ما بعد الصناعة. أما عن خصائص مرحلة ما بعد الحداثة فقد تم حصر أهم مظاهرها - كما وردت في أعمالهم في التالي:

١- إجلال المعرفة العلمية محل إنتاج السلع ومعنى ذلك الاهتمام بالثقافة بدلا من التركيز على المادة.

٢- الإبداع التكنولوجي في فن إدارة مؤسسات إنتاج المعلومات والاتصالات أكثر من القدرة على تنظيم

عملية العمل.

٣- التركيز على أهمية التخصص التقني أساسا وظهور تكنولوجيا الخدمات.

وللإحاطة بأفكار مؤيدي هذا التيار وما يحتويه من مضامين اجتماعية سوف نعرض لأهم المقولات الواردة في خطابات أصحاب هذا التيار:

١- يشير البعض إلى أن العلاقة بين مرحلة ما بعد الصناعة وثقافة ما بعد الحداثة تقوم على شرط أساسي يرتبط بحال ومستوى المعرفة الخاصة بالمجتمع ما بعد الصناعي وفي هذا المجتمع تتخذ القرارات معتمدة كلية على تكنولوجيا المعلومات (تكنولوجيا الثقافة).

وبناء عليه يرى فرانسوا ليوتار - مثالا - إن الثقافة تصبح هي القوة المهيمنة في المرحلة الأخيرة من الرأسمالية (مرحلة ما بعد الصناعة). لذلك يؤكد في كتاباته (٣٤) إن ثقافة ما بعد الحداثة لا تعبر احتماما للمؤلفات الكبرى مثل مؤلفات كارل ماركس، وماكس فيبر، وسيجموند فرويد، فهي لاتصلح لهذه المرحلة التي تتسم بالتعشع واللاتجانس. ومقارنته بسيطة بمقدما ليوتار بين مرحلة الحداثة ومرحلة ما بعد الحداثة يؤكد من خلالها أنه إذا كانت الحداثة تعرف بوضوحها تطبيقا عقلانية للغلم على الطبيعة - فإن ما بعد الحداثة تبدو وكأنها نتيجة من النتائج الثقافية للتكنولوجيا المعلوماتية الجديدة (٣٥).

٢- أما دانيال بل فيؤكد على أهمية التطور الهائل في مجال الإتصال والإعلام، ويرى أن ثورة المعلومات كنموذج ثقافي ما بعد حديث يمثل الإطار الحاكم لعملية العمل في المجتمع ومن أهم خصائص هذه المرحلة التفكك في النظم الاجتماعية. لذا فعند تحليل أي نظام اجتماعي لا يجب أن ننظر إليه باعتباره يمثل وحدة كلية متماسكة أو من المفترض دراسته من منظور التوحد بين أجزائه - كما هو سائد في بعض اتجاهات علم الاجتماع التقليدي - وإنما يجب دراسة النظام باعتباره يمثل وحدات مستقلة ومتمايزة. ومن هنا يؤكد دانيال بل على أن الكلمة والصورة باللغة التقنية هي القوة المتحركة في مرحلة ما بعد الحداثة والتي تنفق معها مظاهر التفكك والإستقلالية والثقافات المبشرة (٣٥).

٣- وفي كتاب بعنوان «المنطق الثقافي للرأسمالية المتأخرة»، يشير فريدريك جيمسون إلى تلك العلاقة الوثيقة القائمة بين ما بعد الحداثة والمرحلة المتأخرة من الرأسمالية (متعددة القوميات). ويرى أن الرأسمالية مرت بمرحلة ثلاث سادت فيها تيارات فكرية متباينة: ففي المرحلة الأولى شكلت الواقعية - كتيار فكري - جزءاً من الرأسمالية التنافسية أما الحداثة فتطابقت مع المرحلة الثانية للرأسمالية والتي تميزت بالاحتكارية. وأما ثقافة ما بعد الحداثة فإنها تتناسب مع المرحلة الثالثة أو الحالية للرأسمالية وهي التي تتميز بالثقافة الاستهلاكية (٣٧٦).

وهكذا يؤكد جيمسون أن ثقافة ما بعد الحداثة تتناسب مع سيطرة النزعة الاستهلاكية والطموح الاستهلاكي للموضة. ويعتمد ذلك بشكل أساسي على وسائل الإعلام وتكنولوجيا الاتصال والتقسيم الدقيق للوقت. ويضيف جيمسون أن المجتمع المعاصر يعتمد على إعادة وتقوية منطق الاستهلاك عن طريق توسيع دائرة التعارضات والتناقضات الثقافية، وإبراز التمايزات بين الثقافات المختلفة. وقد أدى ذلك إلى تحول القيم المادية التي كانت سائدة في مرحلة الحداثة إلى قيم ثقافية في مرحلة ما بعد الحداثة وذلك بفضل تعميم القيم الاستهلاكية وما يتطلبه هذا التعميم من قدرات تواصلية إعلامية وثقافية هائلة. ومن هنا يستمد المجتمع الإعلامي مشروعيته وواقعيته.

٤- ويصل هارفي في تحليلاته لظاهرة ما بعد الحداثة إلى الربط بين الثقافة والقوة، فالثقافة من وجهة نظره هي مصدر ممارسة القوة ومكانها المركزي، وهي في نفس الوقت المساحة التي تظهر فيها أشكال الصراعات الجديدة (فبدلاً من الصراع الطبقي المرتكز إلى المقولات الماركسية السابقة، تظهر الصراعات الثقافية والحضارية). وهي تمتلك طوعية عالية للتلازم مع الأنماط المتطورة من التراكم الرأسمالي (٣٧٧).

٥- ويأتى سكوت لاش ليؤكد أن ما بعد الحداثة تمثل ظاهرة ثقافية بالدرجة الأولى، ففي كتابه الصادر عام ١٩٩١ بعنوان «علم الاجتماع ما بعد الحداثة» قدم اهتمامات علماء الاجتماع في المرحلة المعاصرة حيث تم التركيز على ثلاثة قضايا مترابطة ومتكاملة هي (٣٨٨).

أ - التغير الثقافي "A Thesis of Cultural Change"

فإذا كانت الحداثة تنظر إلى التمايزات الثقافية أو الاختلاف بين الثقافات، فإن ما بعد الحداثة تتناول بالتحليل عملية تعميق تلك الاختلافات الثقافية.

ب - النمط الثقافي "A Thesis of Cultural Type"

حيث يرى أن من خصائص ما بعد الحداثة خلق لنظام جديد من الرموز الثقافية المتصلة بالجانب الفكري (Discursive) أكثر من انصافها بالجانب الحسي (Figural)

ج - التدرج الاجتماعي "A Thesis of Social Stratification"

ومن وجهة نظر لاش فإن ظاهرة ما بعد الحداثة تمثل ثقافة عصر جديد، تلك الثقافة المعتمدة كلية على إعادة صياغات رمزية لمرحلة الحداثة السابقة عليها. لذلك فإن ما بعد الحداثة ليست حالة ما بعد التصنيع أو نوعاً خاصاً من المجتمعات (الرأسمالية المتأخرة مثلاً أو المجتمع ما بعد الصناعي)، ولكنها تمثل تياراً فكرياً نقدياً يحاول صياغة فكر الحداثة بأسلوب رمزي حديث يتوافق مع المجتمع الرأسمالي المعاصر لا من منظور مادي وإنما من منظور ثقافي يقف جنباً إلى جنب مع النمط الرأسمالي لما بعد التصنيع. إنه تيار يحاول إعادة ما أفقده مرحلة الحداثة خاصة في مجال القيم والأخلاقيات الإنسانية.

وإضافة إلى الرؤية الثقافية - الأخلاقية التي قدمها سكوت لاش يرى البعض أن ما بعد الحداثة هي لحظة من لحظات «تصريف المكبوت الثقافي» ويعتمد هذا الرأي على عدة ملاحظات ثم رصدتها في التالي (٣٩٠)

١ - الانفصال التام بين المثقف وواقعه. وظهر هذا الاغتراب في خطاب المثقفين حيث التناقض بين النص المكتوب والخطاب العلني، وبين الممارسات الفعلية لهم، أو الانفصال الواضح بين رموز لغة الباحث الأكاديمي، وبين حركته في المجتمع. ونتيجة لهذا الانفصال والتباعد نشأ اتجاه يتبنى مقولة الثقافة للثقافة على غرار مقولة الفن للفن.

وهنا تظهر ما بعد الحداثة على أنها مجرد خروج للمكبوت الثقافي عند المثقفين وهي لهذا تشكل رعباً متصاعداً بأن الثقافة أصبحت لعبة لغوية مرتبطة بالقوة وممارستها في المجتمعات.

٢- تضروب القدرة الإبداعية: فإذا كانت الحداثة تعتمد على العقل (العقلانية)، ومن ثم تقوم على مبدأ التقدم والتوسيع الدائم للقدرة الذاتية والإبداعية من أجل استيعاب حقائق اجتماعية جديدة وإذا كانت ما بعد الحداثة هي مجرد إعادة أو تكرار للأفكار وإنما بشكل جديد، فإن خصوصية مرحلة ما بعد الحداثة الحالية تكمن في القدرة على نقل الرموز المجتمعية التي كانت سائدة في مرحلة الحداثة والتي جرى نسيان أصولها التاريخية من حيز إلى حيز ومن زمان إلى زمان آخر، وعليه تحول ما بعد الحداثة، قراءة الواقع، إلى مجرد نوع من التوليف بشكل جديد أو مستحدث.

وأما ما كانت الآراء والتفسيرات لطاهرة مما بعد الحداثة، فإن واقع الأمر أنها تشكل اللحظة التي تتجمع فيها الكثير من الوقائع (أزمة الانهيارات الكبرى التي أصابت الفكر الماركسي، التراجع الثوري عند المثقفين وفقدان الفعالت المثقفة (الانتجولسنا) الوظيفية الاجتماعية التي كانوا يقومون بها). لقد شعر المثقفون بالقلق والانزعاج نتيجة تحولهم إلى مثقفين بلا دور (اختصاصيين) كما يشير ميشال فوكو حين يتكلم عن «موت المثقف». كما أنهم يبدون الكثير من الأسى لكونهم تحولوا، في عالم يسوده العقل التقني المادي الذي تسيطر عليه قوانين السوق، إلى جسد بلا روح.

وهكذا قضى ما بعد الحداثيين على فكرة كانت قائمة حول المجتمع في مرحلة الحداثة.

وربما بناء على تعديل مقولات كادت أن تكون ثابتة في الفكر الاجتماعي حول البناء الاجتماعي والمجتمع، والتي سادت المرحلة السابقة (الحداثة)، ظهر تيار آخر يحاول إعادة صياغة البنائية الوظيفية في ضوء متغيرات العصر وتحديات الثقافة المسيطرة.

التيار الثاني: وظيفية ما بعد الحداثة: التركيب البنائي وتمائز الانساق:

ارتبط هذا التيار بكتابات بعض أصحاب الفكر

المحافظ التقليديين في محاولة منهم لاعادة قراءة النسق الاجتماعي الذي يعد الوحدة الأساسية في التحليل البنائي الوظيفي، وكذا العلاقات الداخلة في هذا النسق من أجل فهم أفضل لتطور المجتمعات البشرية وتفسير قضايا السلوك الجمعي.

وربما تكون أفكار لومان (Luhman)، التي أوردتها في كتاب مشترك بينه وبين هابرماس والذي نشر بعنوان «الخطاب الفلسفي للحداثة»، قريبة إلى حد كبير في جزء منها إلى أفكار ما بعد الحداثة. وربما كون القسم الخاص «بالنظرية العامة للانساق» هي الأقرب إلى فكر ما بعد الحداثة.

لقد أكد لومان مثله مثل ليونار على مرتكزين اثنين: (١) المرتكز المعنوي (٢) والنسق التطوري وقام تحليله على فرضية أساسية تقوم على رصد مظاهر التحول في تفسير النسق الاجتماعي (٤٠)، والتي نعرض لها فيمايلي:

١- ظهور تعديل على مفهوم النسق (System) حيث لم يعد ينظر إليه باعتباره علاقة بين الأجزاء وبين الشكل الذي يؤلف مجموعة هذه الأجزاء، بل أصبح ينظر إليه باعتباره بنية علاقات بين النسق ومحيطه مستنداً في ذلك على مفهومين: (١) التركيب البنائي بمعنى الترابط المنتظم بين عناصر البنية. (٢) ومفهوم التمايز بمعنى إعادة إنتاج التمايز بين النسق ومحيطه من داخل النسق ذاته (التوجيه الذاتي).

وانطلاقاً من فكرة التركيب والتمايز بين النسق ومحيطه بوصفهما من وظائف النسق يتطور الفهم الحديث للمجتمعات عند «لومان» فهو يرى أن المجتمعات الغربية تطورت في ثلاثة أشكال متميزة الشكل الأول: تمايز يقوم على التنوع أي احتواء بنية المجتمع على انساق فرعية متوازنة.

أما الشكل الثاني: فيتمثل في اللامساواة بين الانساق الفرعية ولايعني ذلك وجود صراعات، بل أن ذلك من شأنه أحداث تماسك محسوب ومرتب.

أما الشكل الثالث والأخير: الذي يحظى بالاهتمام حالياً فهو التمايز الوظيفي الذي ينظم عملية التواصل والعلاقات بين الانساق الفرعية والتي يتميز كل واحد

المعاصرة (دانيال بل).

ما بعد الحداثة - اذن - هي تعبير عن تيار فكري تقوم على نقد مظاهر التفكك التي سادت المجتمع. فلم يعد المجتمع يقدم نفسه بصفته وحدة متكاملة، بل هو مجموعة أجزاء مستقلة ولكنها مترابطة بشكل عملي مع غياب نظام مرجعي مشترك لها، وغياب نص ايديولوجي موحد وكامل، والاتصال الوحيد هو عن طريق الرموز التي يسيطر عليها نظام المعلومات (الاعلام).

والسؤال الذي يطرح نفسه: هل يمكن تحليل المجتمع عن طريق الرموز الثقافية فقط؟ وهل تنحلي كلية عن الايديولوجيات؟ وهل ما بعد الحداثة تمثل حركة ثقافية أم تيارات في دور التشكل؟ وما دور علم الاجتماع في تحليل الظواهر التالية: التغير الاجتماعي، التمايز الثقافي، التدرج الاجتماعي والعلاقات الطبقة؟ إلى أي مدى تشكل ثقافة الحداثة ضغوطاً على علماء الاجتماع من حيث تبنى ماوصلت إليه في تطبيق شروط البحث العلمي؟ ومايتعلق بها من مسلمات كادت ان تكون ثابتة في الفكر ومستقرة في المنهج والتفسير السوسيولوجي؟ وهل المناقشات الدائرة حول هذه القضايا النظرية والمنهجية يمكن أن تقف عند هذا الحد؟ ربما نجد الأجابة على كل تلك التساؤلات في الواقع المعاش الذي يحتاج منا إلى دراسات أعمق.

٧- قضايا وملاحظات حول حركة ما بعد الحداثة ومع هذا فيمكن أن نقدم ملاحظتنا على ظاهرة ما بعد الحداثة فيما يلي:

١- يشير خطاب ما بعد الحداثة إلى حدوث تحولات هامة في المجتمعات الغربية وتطورات تكنولوجية واقتصادية. أثارت قلق المثقفين (الكهنة بلغة رمون أرون)، وثورات اجتماعية وثقافية ناشئة عن تحلل أنماط التفكير والحياة المألوفة المستقرة.

٢- لقد ارتبطت الحداثة كحركة اجتماعية شاملة بالخروج من العصور الوسطى والانتقال إلى المجتمعات الرأسمالية التي تتسم بالتجديد والابداع والتحديث والدينامية. وصاحبت التصنيع والعمران واضفاء الطابع السلعي، أما ما بعد الحداثة فقد ارتبطت بالتمرد ضد اختناقات الحداثة المتأخرة وارتبطت كحركة اجتماعية

منها بوظيفة. خاصة. ولكن هذه الوظائف غير مستقلة عن بعضها البعض، بل إنها مترابطة ومتداخلة الصلات، الأمر الذي يمنع الأولوية المطلقة لوظيفة معينة على الوظائف الأخرى للاتساق الفرعية.

وامتداداً إلى ما سبق - ورغم التعقيد الشديد الذي تتميز به نظرية «لومان» فإن ما يطرحه - كما يشير «الديري» يقترب كثيراً من افكار ما بعد الحداثة حيث: نهاية عصر المؤلفات الكبرى وانتهاء افكار الوجودية بالإضافة إلى «موت الذات» فكلها تصبح عند لومان نسفا بدون مركز أساسي ثابت فيه، نسفا يمتلك سيطرة كبيرة على توجهه الذاتي بدون ان يكون لهذا التوجه مركز اساسي واضح. ان هذا النسق بالمعنى الذي يعطيه لومان هو التعبير عن رفض بناء قواعد عامة للنسق بأكليته.

التيار الثالث: ويمكن أن نطلق عليه ثقافة الخبرة العملية، الكليات في مقابل الجزئيات وهو تيار يحاول أصحابه إقامة جسر تعبير عليه الايديولوجيات من التفسيرات الكلية المطلقة إلى رؤى جزئية تفرعية، فالايديولوجيا تفترض وجود حقيقة كلية شاملة تسمح باتصال المواقع الاجتماعية فيما بينها، وتفترض وجود نظام مركزي يضمن المعنى على المواقع والاجزاء المترابطة فيما بينها. أما الرؤى التجزئية للايديولوجيا فانها على العكس تنحلي عن كل مرجعية مركزية ويغيب تدريجياً كل تفسير توحيدى للعلم الاجتماعى فيحتل التمييز والفوضى محل الانظام والتوحد.

ويقدم هذا التيار على توصيف الحالة الواقعية والخبرات المعاشة حيث تم رصد المظاهر التالية:

١- الانقطاع في العلاقة بين تجارب الأفراد وانتمالهم المتزايد عن بعضهم.

٢- استقلالية النظم الفرعية وعدم اندماجها أو تكاملها في كل موحد.

٣- ينظر إلى المجتمع باعتباره مجموعة نظم فرعية مستقلة عن بعضها البعض وان كان هناك علاقات تفاعلية بينها تشكل المجتمع.

٤- عد التمايز هو المحرك للحرية (لومان)، بينما يراء البعض مسألة تناقضات تظهر في المرحلة الرأسمالية

بالتشهير بحلول نمط جديد أطلق عليه ما بعد الصناعة أو مجتمع الاعلام أو ما بعد التكنولوجي أو بالأحرى المجتمع الاستهلاكي والمعلوماتي والالكتروني... أو الثقافة المعممة. وعلى أية حال فهما كانت التسميات فان هناك اختلافاً بنوياً جديراً بين المرحلة التي يمثلها المجتمع الحالي وبين المراحل الأسبق للرأسمالية التي انبثق منها هذا المجتمع.

٣- تجسد ما بعد الحداثة - كظاهرة ثقافية - التحولات العميقة والبعيدة المدى في المجتمعات الغربية فقد ارتبطت بتغير القيم والبعد الانساني .. لكن الأمر يختلف قليلاً عن أوضاع العالم الثالث. نحن نناقش مشكلات مجتمع استهلاكي مفرط التطور تكلست فيه الحداثة بحيث أصبح الكلام يدور عن إنكار الایدولوجيا وعدم امكانية المعرفة وموت الذات، وفصاميه الوعي، ونهاية التاريخ، نحن في العالم الثالث مازلنا نكافح من أجل ارساء حداثة متماسكة، ومازالت عقولنا غارقة في ما قبل الحداثة. ومع هذا نحن لانستطيع ان ننكر ان ما بعد الحداثة تحيط بنا ومجتمعاتنا من كل جانب في عصر العولمة Globality حيث اضفاء ثقافة مكونية على نمط الإنتاج والاستهلاك وفي الصدارة منه الانتاج الثقافي.

٤- إننا نعيش في العالم الثالث (٤١)، عند الحدود الفاصلة بين محاولة ترتيب عقلاني للحياة من وجهة وبين الفموض والفصام لما بعد الحداثة من جهة أخرى وتزداد بأطراد المساحات التي يحكمها المنطق ما بعد الحداثي مع سيادة الطابع السلعي (كما يشير إيجلتون) ولا يمكننا الانفلات من هذا السياق. ان ما بعد الحداثة هو تطور ثقافي للرأسمالية المتأخرة شكلت جوانب إيجابية وأخرى سلبية، حيث تعد تقدماً وكارثة في آن واحد لذلك علينا ان نقارب بين الواقع وما بين أيدينا.

٥- اذا كانت نظريات ما بعد الحداثة (التي تعدد أشكال خطاياها وتتنافر بقدر تعدد أشكال خطاب الحداثة) تنفي مقولة النظرية ذاتها أو ما يسميه لوتار ميتا - حكايات، فإنها مازالت نظريات. وإذا كانت الحداثة قد أنتجت منظومة من المؤسسات والمنامسات وأشكال الخطاب، التي تضفي الشرعية على أنماط سيادتها

وسيطرتها، فإننا نشهد الآن تحولات ما بعد الحداثة ذاتها في خطاب مؤسسي الطابع يتمشى مع الثقافة الرسمية في المجتمع الغربي، الا أن هناك ما بعد حداثة تصير على أن تظل تعبيراً عن تناقضات النظام وعبثيته. واكتشاف هذه الامكانات في كل تحول جديد هو الشرط الضروري لكسر الطوق المحكم الذي يفرض تطور النظام على عقول البشر.

٦- يكاد يجمع أنصار فكر ما بعد الحداثة على أن التحولات التي انتابت المجتمعات الغربية (المتقدمة) في غير صالح الانسان تعد من أهم العوامل المؤدية إلى تشكيل ظاهرة ما بعد الحداثة وتركيز مقولاتها حول القيم الثقافية المفقودة. ورغم هذا الإجماع الا ان الباحثين يختلفون حول تشخيص ظاهرة ما بعد الحداثة وتفسيرها للعالم والتنبؤ به.

هذا بالإضافة الى أن معظم خطابات ما بعد الحداثة تشير إلى أن هذه الظاهرة صاحبت هيمنة الثقافة الامريكية - خاصة بعد الحرب العالمية الثانية (انتصار امريكا وهيمنتها على العالم).

٧- يتفق أنصار ما بعد الحداثة على أنها التقت في مرحلة من مراحل تطورها باتجاهات. ما بعد البنيوية الأوربية.

٨- يدعو أصحاب اتجاه ما بعد الحداثة المفكرين والباحثين إلى ضرورة إعادة النظر في قضايا محورية منها على سبيل المثال:

(أ) الطابع المركزي الأوربي للزعة الانسانية والذي يعد أحد أسس الحداثة.

(ب) العلاقة بين الذات والآخر (حوار الحضارات)
(ج) إعادة الاعتبار للثقافات الفرعية ودورها الإيجابي في الحياة.

(د) تقليص دور التاريخ والاهتمام بالحاضر
(هـ) تقليص دور النظرية واستبدالها بحركة الحياة اليومية.

(و) تحطيم السلطة الفكرية (موت المؤلف).
(ز) مستوّهات الحكم ومعايير التقييم التي انتشرت بفعل مرحلة الحداثة (منهجية البحث).

٩- ان حركة ما بعد الحداثة تمثل رد فعل لزيادة

طلاقات المجتمع التي لم تصاحبها زيادة في القدرة على السيطرة عليها وترشيدها، بل صاحبها انحسار هائل في هذه القدرة.

١٠- إن ما بعد الحداثة تبعد حركة فكرية تشير إلى أزمة الذات الإنسانية التي فقدتها علماء الاجتماع حين تقلص دورهم في الحياة الاجتماعية، فقد شعروا بأزمة العلم الاجتماعي بسبب عدم قدرته على تفسير العالم والتنبؤ بمسار تطوره.

والسؤال الذي يحتاج منا وقفة يتعلق بالموقف الراهن للنظريات الاجتماعية في ظل متغيرات هزت مقولات وأسس علم الاجتماع، وفي إطار هيمنة ثقافة توصف بالعالمية لها تأثيرها العظيم على مجمل الحياة الاجتماعية، والذي سوف نحاول إيجازه في السطور التالية.

٨- الموقف الحالي للنظرية الاجتماعية: الحوار الدائر والجدل المستمر

والآن، وبعد هذا العرض لأدبيات ما بعد الحداثة والتيارات الفكرية السائدة، تبرز أمام الباحثين في علم الاجتماع تساؤلات شتى حول الموقف الحالي لهذا العلم ورؤية مساره في المستقبل، في ضوء الحركة النقدية لما بعد الحداثة وما أثارته من ردود أفعال ورؤى متباينة.

ولعل أهم هذه التساؤلات:

- ما البديل للنظريات الاجتماعية العامة؟ وكيف يمكن حل مشكلة العلاقة بين الفكر والواقع؟

- كيف يتم التوفيق بين العلم والسياسة والثقافة؟
- هل يمكن صياغة نظريات اجتماعية كلية تأخذ في اعتبارها الموقف والسياق التاريخي؟

- إلى أي حد يوجد علم اجتماع موحد وإلى أي حد توجد علوم اجتماعية قومية وإقليمية متميزة؟

- يقول سميلسر Neil J. Smelser إن علم الاجتماع المعاصر يشبه قطعة القسيفساء المعقدة التي تحوى على قوى اجتماعية وفكرية عامة وخاصة، عالمية وإقليمية، لكن على المرء أن يقر بوجود ميل نحو التقارب بين المواقف النظرية حيث نلاحظ: (٤٧)

أولاً: اتجاه النظريات الاجتماعية، التي كانت تمثل اتجاهات متعارضة على المستوى المجرد، إلى الالتقاءات.

وثانياً: بذلت محاولات جادة في علم الاجتماع المعاصر، في سبيل الوصول إلى شكل من أشكال التركيب النظري theoretical synthesis منها على سبيل المثال محاولات للوصول إلى روابط أمبيريقية وتحليلية بين مستويات التحليل الموسع والمصغر (الماكرو والميكرو) (محاولات الكسندر وآخرين ١٩٨٧).

(٢) محاولات للربط بين التحليلات المصغرة وبين السياقات البنائية التاريخية (Giddens ١٩٨٤).

(٣) محاولات لوضع نظريات محورية تستعين برؤى متعددة مع التركيز على النظرية التي تكون في موضع «البؤرة» (Lengermann and Niebrugge-Brantly)

وهكذا يكشف الوضع الحالي للنظرية الاجتماعية - من وجهة نظر Smelser - عن انهيار الخلافات الجدلية التي تميز علم الاجتماع في مرحلة الستينيات والسبعينيات. ويبدو أن السمة التي تغلب على مشهد التسعينيات سمة تقترب من «التعددية السلمية»، أى الاعتراف بأن البحث الاجتماعي يضم بشكل مشروع اتجاهات نظرية ومنهجية متنوعة، مع وجود تفضيلات واضحة لبعض الاتجاهات النظرية، تظهر بين جماعة يمكن تحديدها من المنظرين والباحثين والأمبيريقيين.

وعلى الرغم من وجاهة هذه المحاولات (التوفيقية أو المتفائلة بمستقبل علم الاجتماع ودور النظرية الاجتماعية) إلا أن الحوار يبدو أنه سيستمر؛ إذ إن المشكلة موضع الدراسة في حقيقة الأمر ليست جديدة تماماً في أدبيات العلم الاجتماعي، وإنما برزت التساؤلات الجديدة حولها بسبب المتغيرات العالمية، وبخاصة الثورة المعرفية، والإخفاق العلمي في تحقيق التقدم المنشود للإنسانية، الأمر الذي استدعى طرح مقولة: هل يمكن للعلم الاجتماعي أن يحقق ما لم يحققه العلم الطبيعي في فهم المجتمعات الإنسانية وإدارة شؤون العالم؟.

- (١) السيد يسين؛ الوعي التاريخي والثورة الكونية، حوار الحضارات في عالم متغير، القاهرة مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالاهرام، ط٢، ١٩٦٠، ص ١٥٠-١٥١.
- (٢) يشير مايك فينדרسون إلى أن مفهوم ما بعد الحداثة ينطوي على مفاهيم غامضة وتقسّم بالتنوع الشديد والغموض الواضح راجع تقديمه للمعد الخاص. عن مرحلة ما بعد الحداثة في:
- Featherdton, M.; "In pursuit of postmodern: an Introduction". In: Theory, Culture & Society, vol.5, No.2, June, 1988. p.195-215.
- Jencks ch. "What is post modernism"? London, 1986. p.35.
- (٣) Connor S., "Postmodernist Culture, An Introduction to Theories of contemporary" Oxford & Cambridge (٤) U.S.A. Blackwell, 1992, pp.8-9.
- Habermas, J. Modernity-An Incomplete project" In: postmodern Culture (ed.) by Hal Foster, London, Pluto (٥) press, pp. 3-15.
- Jameson, F., "Postmodernism or the Cultural Logic of Capitalism", New Left Review. No.46, July - Aug. (٦) 1984, pp.52,92.
- Foster, H. "Postmodernism: A preface". In: postmodern Culture (ed.) introduced by Hal Foster, London, -(٧) Pluto Press, 1983, p. VII.
- (٨) رى جون فرو J.Frow أن تطويل ما بعد الحداثة يتطلب التفرقة بين مصطلحات ثلاثة: الحداثة modernism وهي عبارة عن جملة الممارسات الثقافية التي يكون بعضها معاديا للحداثة ذاتها. علم الاجتماع والثقافة (ارتبطت بمفهوم العقلانية عند ماكس فيبر وعبر عنها في نظريته الاجتماعية، وتم تطويرها في إجابة نظري عرف باسم نظرية التحديث (Modernization theory) التي ترسخت بعد الحرب العالمية الثانية من خلال العلم الإمبريقي. كما ظهرت عند أدورنو Adorno وهرو كهايمر Horkheimer وهابرماس Habermas وفوكو Foucault. والحداثة modernity ويمكن فهمها على أنها ترتبط وتتشارك مع التحديث كميالية، وتمثل درجة فلسفية أدت إلى تخطي عالم ما بعد التقاليد world post-traditional للاستزادة راجع المصدر التالي:
- Frow, J.: "What was postmodernism"? In: "Ian Adam and Hellen Tiffin.; Post the Last Post-Theorizing post-colonialism and post-modernism. N.Y., London, Harvester, Wheatsheaf, pp. 139-152.
- See: Habermas, J. "Legitimation Crisis, (trans. by Thomson Mc Corthy, London, Heineman, 1976, pp. 3-15. (٩)
- وحول التفرقة بين الحداثة والحديث وما بعد الحداثة من المنظور الفلسفي وتأصيلهما في مجال الفكر الاجتماعي، يمكن الرجوع إلى المصدر المهم التالي:
- Sruton, Ropger.; Modern Philosophy, London, Mandarin 1996: pp. 500-504.
- (١٠) انظر أحمد حسان، مدخل إلى ما بعد الحداثة (إعداد وترجمة) القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، كتابات نقدية، ١٩٩٥ ص ٩.
- See: Habermas, J. Op.cit, p.4. (١١)
- (١٢) في دراسة لفريدريك جيمسون بعنوان: ما بعد الحداثة والمجتمع الاستهلاكي، يقدم تحليلا لتناقضات مرحلة ما بعد الحداثة والتي يطلق عليها المنطق الثقافي للمرحلة المتأخرة من الرأسمالية، انظر ذلك في:
- Jameson, F., Postmodernism and Consumer Society..In: Hal Foster, postmodern Culture, (ed.). London, 1993, pp.111-125.
- وحول عالم المعلوماتية قدمت دومنيك نورا Dominique Nora تحليلا مستفيضا في كتاب حديث لها يحمل عنوان «غزة العالم المعلوماتية» أشارت فيه إلى انكسارات المعلوماتية على مجمل الحياة الاجتماعية ومستقبل الإنسان، وترى الباحثة أن التوقف عند الانكسارات الاجتماعية التي تنتج عن الثورة المعلوماتية تجعلنا أمام مفارقات تجمع أضداد متناقضة، إذ نجد التقدم الهائل أو التراجع المتقلق والارتفاع بالفرد الديمقراطي نحو الأفضل أو تهديم وعي المواطن وذلك من خلال جهاز قوى يقهر الشقاات أو آلة تستطيع تطويع ثقافة الإنسان لجهة واحدة، إنها مرحلة «ما بعد الحداثة».
- راجع عرض أفكار هذه الدراسة في قضايا وأفكار، الخليج، في ١٩ أبريل ١٩٩٦ «إعلام واتصال» ص ٧.
- (١٣) يقول ليونار أننا نعيش حالة من الإحباطات المتكررة بسبب التقدم الذي أنتجته مرحلة التحديث السابقة لما بعد الحداثة، لذلك يجب النظر إلى المرحلة الأخيرة (ما بعد الحداثة) على أنها مرحلة تمثل حالة فشل أو انكسار بسبب النتائج المدمرة للعلم وتطبيقاته.

المعرفة (١، ٢)، سبتمبر ١٩٩٥ م.

ويمكن الإطلاع على العرض والتحليل لاشكاليات العولمة وأثرها على البنى التقليدية في العالم الثالث في: أحمد مجدى حجازي: العولمة وأليات البنى التقليدية في العالم الثالث: التحديث من حول هذه الأفكار راجع المصدر التالي:

Lyotar, J.F., "The postmodern Condition: A Report on Knowledge", (trans), Manchester Uni.Press.1978.

(١٤) تقول روز من أكثر الإشكاليات التي تواجه الباحثين في دراسة ما بعد الحداثة هي أن العديد من المفكرين يستخدمون المصطلح حسب فهم كل منهم بمعنى كلمة (modern) والبادئة الإنجليزية (post). لذلك تأتي تفسيرات ما بعد الحداثة Post-modern متناقضة حيث تجمع ما بين الانفصال والاتصال. وتضيف روز ليس هذا فحسب وإنما استخدم المصطلح بأكثر من معنى في مجالات المعرفة المختلفة.

انظر: مارجريت روز «ما بعد الحداثة»، ترجمة أحمد الشامي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٤، ص ١١، ١٢. ويمكن أيضا الرجوع إلى آراء بيتر بروكر في التفرقة بين الحداثة وما بعد الحداثة في المصدر التالي: بيتر بروكر «الحداثة وما بعد الحداثة» (ترجمة عبد الوهاب غلوب ومراجعة جابر عصفور)، أبو ظبي - منشورات المجتمع الثقافي، ١٩٩٥.

(١٥) حول آراء جيمسون وليونارو في آثار ما بعد الحداثة على مجمل الحياة الاجتماعية يمكن الرجوع إلى المصادر التالية:

- Jameson, F. "Postmodernism or culture Logic of late capitalism", op.cit.

- Lyotar, J.F. the Postmodern condition", op.cit, pp.71-88.

(١٦) حول النظام العالمي الجديد وأليات العولمة وتأثيرها على «دول العالم الثالث» يمكن الرجوع إلى المصادر الآتية:

- Schudson, M.; "Culture and integration societies", International Social Science Journal, Art (1), UNESCO 139/1994

- Cleveland, H.; "Birth of A new World, An open moment for International Leadership" Jossey Bass Publishers, San Francisco, 1993.

- راجع أيضا التقرير المهم الذي وضعته لجنة «إدارة شئون المجتمع العالمي» زهو مجموعة مستقلة ص ٢١٨ شخصية عالمية، نوع خبراتهم ومسؤولياتهم. وتم نشر التقرير في كتاب يحمل العنوان التالي:

"Our Global Neighbourhood, The Report of the Commission on Global Convergence, Oxford, Uni. Press, 1995.

وظهر باللغة العربية بعنوان «جيران في علم واحد» سلسلة عالم المعرفة (١، ٢)، سبتمبر ١٩٩٥ م.

ويمكن الإطلاع على العرض والتحليل لاشكاليات العولمة وأثرها على البنى التقليدية في العالم الثالث في: أحمد مجدى حجازي: العولمة وأليات البنى التقليدية في العالم الثالث: التحديث من منظور مختلف، في: المندبة والريف أبحاث حول أنساق القيم والعمران. القاهرة، منشورات دائرة الثقافة والإعلام، مجموعة كتاب الراصد (٥)، ١٩٩٦ ص ٧-٢٥.

Jamseon, F. Postmodernism, or the Culture logic of late Capitalism., Op.Cit.

- فرانسوا ليوتار: الوضع ما بعد الحداثي، مرجع سبق ذكره.

(١٧) See: Bell.D.: "The coming of post - Industrial Society, Harmondsworth, 1976, p.37.

(١٨) Habermas, J. "Legitimation Crisi trans. by Thomas Mc corthy, London, 1976.

(١٩) نقلا عن أندرياس هويسن، رسم «خريطة لما بعد الحداثة» في: أحمد حسان، مدخل إلى ما بعد الحداثة، مرجع سبق ذكره ص ٢٢٥-٢٣٦.

(٢٠) انظر آراء تورين عن تأثير مرحلة ما بعد الحداثة على مجمل الحياة الإنسانية، حيث يرى أنه نوع من التطور ذاتي التدمير. إنها مرحلة «يتحول بعدها الموجب إلى سالب ولا يشتر بأي أمل. لقد أوصلنا السعي المستمر نحو الإنتاج إلى البربرية والقهر» (جورج - تورين - بودريار وغيرهم من أصحاب الاتجاه التشاؤمي لما بعد الحداثة). نقلا عنهم مارجريت روز، ما بعد الحداثة، تحليل نقدي، مرجع سبق ذكره ص ١٩٨.

(٢١) Seidman, S. and Wagner, D.: "Post-modernism and Social Theory - The Debate over general Theory". (ed.) (٢١) Cambridge MA and Oxford UK, Blekweel, 1992.

See for example: Mills, C.W. "The Sociological Imagination", Harmondsworth, 1983, Goldner, A. "The (٢٢) Coming Crisis of Western Sociology", London, 1971., and "The Dialectic of Ideology and Technology, London, 1976, and Horkheimer, M. and Adorno, T.: "Dialiktikat der Aufklarung", Frankfurt a.M.1969.

(٢٣) للتعرف على جذور الحركة النقدية التي سادت علم الاجتماع النظر تحليلات السيد الحمصني في كتابه له يحمل عنوان «نحو اجتماعية نقدية»، سلسلة علم الاجتماع المعاصر الكتاب الحادي والخمسون ١٩٨٢، ص ٢١٢.
وانظر أيضا أحمد مجدى حجازي. «علم الاجتماع الأمة: رؤية نقدية للنظرية السوسيولوجية»، القاهرة، دار الثقافة العربية ١٩٩٢، المبحث الثالث (التيارات النقدية - تصورات بدلة لازمة الواقع) ص ص ٩٧-١٤٤.

(٢٤) حول الالتقاء بين النظريات السوسيولوجية المعاصرة النظر سمسلسر ج. ليل: «النظريات السوسيولوجية»، المجلة الدولية للمعلوم الاجتماعية، اليونسكو، فبراير، ١٩٩٤، العدد ١٣٩.
ويمكن الرجوع أيضا إلى أعمال لويس كولور في:

Coser, L: Masters of Sociological Thought, N.T.1977.

(٢٥) للتعرف على أصول الاتجاهات النقدية الحديثة عند هور كهايمر، وهابرماس وأدورنو، ولتر بنيامين وغيرهم يمكن الرجوع إلى المصادر التالية كمناذج معبرة عن هذه الاتجاهات الفكرية:

- Habermas: Knowledge and Human Interests "Boston, 971., "Strukture wandel der Offenillichkeit", Berlin, 1962., Benjamin, W; "Zur Kritik der Gewalt und Andere Aufsätze", Frankfurt a.M. 1965., Giddens, A. "Society; Critical Introduction", Macmillan press, London, 1982.; Horkheimer, M. and Adorno, T., Op.cit.
See Marcuse, H.: One Dimentional Man, London, 1964.

(٢٦)

وحول التغير الذي طرأ على بنية الطبقات الاجتماعية المتقدمة أنظر:

Giddens, A. : "The Class Strucutre of the Advanced Societies", London, 1973.

Seidman , S. and Wagner, D. "Postmodernism and Social Theory, op.cit. p.8.

(٢٧)

(٢٨) يرى جاك دريدا أن التفكيكية تهاجم المصراع الداخلي لنسق القم في البنى الاجتماعية، وبذلك فإنها تقف معارضة للبنية. ويمكن الرجوع إلى كل من التفكيك Deconstruction والبنائية Structural في المصادر التالية:

- Derrida, J. "The Truth in Painting, Trans. by Geoff by Bennigtonn & Moleodd, London, 1987.

أنظر أيضا: أحمد أبو زيد: «المدخل إلى البنائية»، القاهرة، مطبوعات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٩٥، الفصل السابع «البنائية والتفكيك». وحول اهتمامات الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع المعاصر في إطار الحداثة وما بعد الحداثة يمكن الرجوع إلى:

- دانيال لورين، أنثروبولوجيا الجسد والحداثة ترجمة محمد عرب بصليل، بيروت، المؤسسة العلمية للدراسات والبحوث والنشر، ١٩٩٢.

- أنظر أيضا عرض لكتاب برايت برنر "The Body & Society" في أحمد زايد، الجسد والمجتمع، القاهرة، المجلة الاجتماعية القومية، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، المجلد السابع والعشرون، العدد الثالث، سبتمبر ١٩٩٥، ص ص ١٤٣-١٥٣.

(٢٩) يقول فهمي «أن تطبيق شروط العلم الطبيعي على العلوم الاجتماعية أضمرها أكثر مما تفهمها» راجع في ذلك المصدر التالي:

Fahim, H.: "Indigenous Anthropology in non-Western Countries", Carolina Academic Press, 1982.

See: Seidman, S. and Wagner, D., Op.cit. p.8-10.

(٣٠)

(٣١) سمسلسر. ليل: «النظريات السوسيولوجية ١٩٩٤ مرجع سبق ذكره.

(٣٢) سمسلسر. نفس المرجع السابق.

(٣٣) راجع سليمان الديواني، ما بعد الحداثة: مجتمع جديد أم خطاب مستجد الفكر العربي، العدد ٧٨ لسنة ١٥ (٤)، ١٩٩٤، ص ص ١٥-٦.

(٣٤) يرى لوران أن النظريات الكبرى أو ما يسميها الميتاخرات Metanarratives ليس في المجتمع ما بعد الصناعي، ولذا ما بعد الحداثة قد فقدت مصداقيتها ومشروعيتها نتيجة ازدهار التكنولوجيا المعلوماتية مما جعل الثقافة تمثل المركز الرئيس في عملية التحول والتطور. للإستزادة يمكن الرجوع إلى:

Lyotar, J.P. Op.cit.

(٣٥) بعد دانيال بل من أشهر رواد تيار ما بعد الحداثة الذين اهتموا بالمدخل الثقافي في تفسير العالم والتنبؤ بمسار تطوره واعتمد في تحليلاته على ثورة المعلومات وتكنولوجيا الكلمة والصورة أنظر حول آراء بل في المصدر التالي:

Bell, D., "Cultural contradiction of capitalism", London, Heinemann, 1976.

Jameson, F., "Postmodernism or logic Capitalism", Op.cit., 32 and Jameson, G., "Postmodernism & Consumer Society", Op.cit 115-117..

(٣٦)

(٣٧) راجع سليمان الديواني: «ما بعد الحداثة: مرجع سبق ذكره.

Lash, S., Sociology of postmodernism, London, N.Y.Routledge, 1991, p.IX.

(٣٨)

(٣٩) سليمان الديواني؛ ما بعد الحداثة، مرجع سابق ذكره

(٤٠) حول التحول فى مفهوم النسق الاجتماعى وتحليله عند لومان انظر عرض أحمد حسان؛ ما بعد الحداثة، مرجع سبق ذكره ص ١٩٠-١٩١.

(٤١) حول أوضاع العالم العربى فى ظل آليات العولمة وحركة ما بعد الحداثة وأثرهما على الفكر العربى والهوية العربية يمكن الرجوع إلى التحليلات المهمة التى وردت فى المصدر التالى:

محمود أمين العالم «الفكر العرب بين الخصوصية والكونية»، القاهرة، دار المستقبل العربى، ١٩٩٦، ص ص ١٥-٢١، ٥٣-٧٥.

وقد حفل الخطاب الثقافى العربى بتحليل ظاهرة ما بعد الحداثة وتأثيرها على الفكر العربى نذكر منها على سبيل المثال: عبد الرحمن عوف «الكونية والأصولية وما بعد الحداثة» مقال بجريدة الأهرام القاهرية بتاريخ ٧/١/٣

- سامى خشبة «هل دخلنا القرن الحادى والعشرين؟ نظرات فى القرن الجديد» جريدة الأهرام القاهرية بتاريخ ١٩٩٧/١/٣.

- السيد يسر؛ أسئلة الخصوصية والعالمية. جريدة الأهرام القاهرية تاريخ ١٩٩٦/٩/٢٨

- أنور عبد الملك؛ «عالم جديد»، جريدة الأهرام القاهرية ١٩٩٧/١/١٤.

(٤٢) سملسر. نيل؛ «النظريات السوسولوجية»، مرجع سبق ذكره.



فى ثقافة ما بعد الحداثة وسياستها

كامل شىاع*

التعبيرات غير المتجانسة يحضر فيها الغث والسمين، الأصيل والمنتحل، الهابط والنخبوي والاعتدالي والطوباوى. ولهذا انقسمت الآراء حولها، فدعاتها المروجون يمكن لهم أن يأثروا من المعسكر المحافظ أو الراديكالي، وكذلك الأمر بالنسبة إلى نقادها ومعارضيه. وبينما اعتبرها الطرف الأول تجاوزاً للتفكير الميتافيزيقي (المثلي/الماهوي)، الجائد بالعالم وبداية عصر جديد، استخفها الطرف الثاني، أو في أحسن الأحوال قبل بها كموضة تجد مجال تطبيقاتها على تصاميم ورق الجدران أو على طرق تقديم وجبات الطعام على طريقة المطبخ الفرنسي الحديث (النوفيل كوزين). كذلك لاحظ بعض منظري ما بعد الحداثة، كالفرنسي جان فرانسوا ليوتار، أن المدلول الزمني لبداية المابعد لا يتطابق بالضرورة مع مدلولها النظري. فلئن أوحى، ظاهراً، بما يعقب عصر modernity تاريخياً، فإنها ليست كذلك من الناحية النظرية التي يمكن أن ترجمها إلى كل ما سبق الحداثة أو تزامن معها وانسحب إلى دائرة الظل بفعل سيادتها. إن ليوتار، في هذه الحالة، ينقل إطار مناقشة المصطلح من حدوده، التي تؤشر نزعة فنية معاصرة، إلى حدود أوسع تخص الأسس الفلسفية

براق وغائم هو مصطلح مابعد الحداثة -Postmodernism. فلئن تحقق له في العقدين الماضيين انتشار واسع امتد من الفن، وفن العمارة تحديداً، ليشمل حقول الأدب وعلم الإناسة والفلسفة والسياسة، فإنه أيضاً اقترن بمشاكل كثيرة في رسم حدوده ودلالاته. لقد غدا المصطلح مرادفاً لظاهرة متعددة التجليات تخص الفن كما تخص التفكير النظري، وتسم مجالات التفكير والثقافة والعلاقات المادية. إن مصطلح مابعد الحداثة لخص، بهذه الدرجة أو تلك من الدقة، حساسية جديدة في التعبير الفني، ونمطاً من التفكير غير الميتافيزيقي بالعالم، وشرطاً موضوعياً للوجود الاجتماعي.

في تعريفه بنزعة ما بعد الحداثة يشير قاموس أو كسفورد للغة الانجليزية إلى أنها، ببساطة، تدل على ما يعقب نزعة الحداثة. لكننا في ضوء الاستعمالات المتنوعة والسجلات النظرية المعقدة للمصطلح نلاحظ أن التعريف اللغوي لقاموس أو كسفورد ليس كافياً. فبداية المابعد post لا تضمن محتوى محدداً على تلك الظاهرة التي تدعي تجاوز نزعة الحداثة، modernism، بل نكتفي بتعريفها سلبياً، أي بما ليس فيها. فمقابل نزعة الحداثة، انطورت ما بعد الحداثة على فيض من

(*) كاتب وباحث عراقي.

(**) هذا المقال نشر في مجلة «الثقافة الجديدة» العدد ١٩٩٨/٢٨٣ وتفضلت المجلة بالموافقة على إعادة نشره في «فضايا فكرية».

للحدثة الغربية، لذلك أقرب ما يعد الحدثة بنقائض مسلمات الحدثة عن الإنسان والعقل والتاريخ. إن الحدود السائبة لمصطلح ما بعد الحدثة، حيث يورسي بنهاية الحدثة أو بمواصلة رسالتها أو بمعادلتها أو بالتطفل عليها، هي حدود مناسبة تماماً من الناحية الإجرائية لتغطية ظاهرة متحركة ومتعددة الأوجه كالتّي هو يصدها.

لكي تقترب من هذا المصطلح غير المستقر ومن الظاهرة التي يسميها، يمكن أن نسأل أولاً، ماهي نزعة الحدثة modernism التي أدخلت عليها بادئة الما بعد لتعيد تأهيلها أو نفيها؟ ثمة اتفاق في الرأي على ظهور نزعة الحدثة في نهاية القرن الماضي بهيئة مفاهيم جمالية وأساليب فنية عارضت للواقعية والكلاسكية والرومانسية. ففي مطلعها إلى كل ملهو جديد ومبتكر، فتحت نزعة الحدثة باب التجريب على مصراعيه نافذة اهتمامها إلى واسطة التمثيل قبل الموضوع الممثل، أي إلى كيفية التعبير عن العالم وليس إلى مضمون هذا التعبير. وقاتها خروجها على التقاليد الأسلوبية المتبعة إلى الرهان على نسبية المعايير الجمالية وحرية التعبير، وإلى المبالغة في قيمة الحاضر كمصدر لخير للتجربة الإنسانية. كما أدى بها البحث في مجال الشكل الفني بالخلف إلى تقصي الأبعاد الخفية لهذه التجربة وإلى الإبحار في عالم الغموض والتعقيد الممزوج باحتجاج، ضمني أو صريح، على عقلانية المجتمع البرجوازي الحديث. وإذا يشار بيودلير كأحد المبشرين الأوائل بنزعة الحدثة فإن أعلامها الأبرز في القرن العشرين هم بيروست وجويس وكافكا في الأدب، إليوت وجزا باوند في الشعر، سترندبرغ وبيرنثاللو في المسرح، مانيه وسيزان وبيكاسو ومغليس في الرسم، شونيرغ وبرغ في الموسيقى. الملفت في نزعة الحدثة أن دعوتها إلى التحرر التام ممن الموروث القديم في الفن قد صيغت ضمنيّاً كما يلاحظ الناقد في جيمسن، في نظرة ثقافية أوسع هي المركزية الأوروبية. فالحدثانيون الأوروبيون، الذين ادعوا لأنفسهم الانتساب إلى عصر جديد، تصوروا أنهم مختلفون جديراً عن القدماء والتقليديين أينما كانوا بل ومتفوقون عليهم جميعاً. لقد

تخيّلوا مشروعههم الحدائي، المبطن بنزعة مركزية على الذات، شمالاً وعابراً للتاريخ قبل أن يصار إلى تفكيك طوراً من داخله كما فعل إدوارد سعيد في «الاستشراق» وطوراً من خارجه باسم خصوصيات الثقافات غير الغربية. ولعل من المفيد التذكير هنا بأن النقد الماركسي قد تصدى في وقت مبكر، باسم التقاليد الواقعية والإنسانية للاتجاهات الشكلانية الطليعية التي دعت إليها نزعة الحدثة. ونذكر هنا، بشكل خاص، كتابات جورج لوكاش التي وصفت هذه الاتجاهات باللاعقلانية والذاتية المفرطة والاعتراب عن واقع المجتمع الرأسمالي.

لو لجأنا الآن إلى نفس التوصيف التخيلي، الذي اعتمدناه أعلاه، لجاز لنا القول إن نزعة ما بعد الحدثة هي بالأساس مقولة فنية وصدت زيادة ما في مجال التعبير الفني والمفاهيم الجمالية وانطوت على استجابة للبيئة الثقافية والتكنولوجية التي تشكلت في النصف الثاني من القرن العشرين. ففي مجال فن العمارة تحديداً، فسرت ما بعد الحدثة، من قبل روبرت فينوتري وتشارلس تشكس، من زاوية تناقضها المباشر مع الأسلوب الصارم والوظيفي للعمارة الحديثة لجماعة الباهواوس. وقامت على خبط الأساليب الحديثة بالقديمة، واعتماد مبدأ الحقة والتزيين في تصاميم البنائات، ونبد الوحدة البنائية للعمل لحساب تجاوز مفرداته التي لا تخضع لمنطق ثابت يفرض مجالات توظيفها الفني والجمالي. أما في مجال الرسم فتتمثلت هذه النزعة في العودة إلى الأسلوب التشخيصي ولكن بعد نزع روحه الواقعية أو التعبيرية ليتحول إلى ما يشبه صور الدعاية والإعلان. باختباره للهبوط إلى مستوى الثقافة الشعبية الاستهلاكية، تخلى هذا الفن، فكرة وأسلوباً، عن الادعاء بالأصالة والفردية وترك لنفسه حرية إعادة إنتاج «بضاعته» بطريقة شبه آلية.

ثلاث مقاربات للعلاقة بين النزعتين

لو توخينا الذهاب أبعد من هذه المقارنة التبسيطية لقلنا إنه يمكن النظر إلى العلاقة بين نزعتي الحدثة وما بعد الحدثة من ثلاث زوايا. فبعض النقاد لا يجد في ما بعد الحدثة ظاهرة جديدة تستحق التحليل بذاتها، لأنها

تغيرات واسعة ومتعددة الأوجه كبيرة، تمثلت علمياً في ثورة الألكترونيات ووسائل الاتصال، وفي الانتقال من النموذج الفيزيائي الكلاسيكي إلى النموذج البيولوجي التفاعلي، وسياسياً في صعود ظواهر اجتماعية جديدة كحركات البيئة والنساء والهويات الثقافية، ونظرياً في الانعطاف نحو التفكير بالمنظومة اللغوية من زاوية اللاحديد واللامقايضة وفصل الدال عن المدلول.

هذه التحولات هي بالنسبة لجيمسن من علامات شرط تاريخي غير مسبوق وذو خصائص معقدة. وفق هذا المنظور تعكس ما بعد الحداثة، بعبارة مشهورة لجيمسن، المنطق الثقافي للرأسمالية المتقدمة في طورها الثالث؛ طور رأس المال المتعدد الجنسيات وتكنولوجيا الكمبيوتر والطاقة الذرية. وهي، وفق التحقيب الثلاثي الذي استعاره من المفكر الاقتصادي أرنست مانل، تأتي بعد النزعة الحداثية التي عبرت في مستقبل القرن العشرين عن حقبة الرأسمالية الاحتكارية وتكنولوجيا الكهرباء والسيارة. وبعد النزعة الواقعية في القرن التاسع عشر التي اقترنت بصعود رأسمالية السوق وتكنولوجيا البخار. تجدر الإشارة هنا إلى تنويع جيمسن بأن تحقيبها للنزعات الفنية استند على ما هو سائد من أساليب ونظرات فنية دون إغفال التنوع والتمييزات داخل كل حقبة، حيث تتعايش مجموعة من السمات البالغة الاختلاف ولكن التابعة.

أخيراً هناك فريق ثالث نظر إلى ما بعد الحداثة على أنها أكثر من امتداد باهت للحداثة أو نهاية حاسمة لها. فبين النزعتين لا تقوم علاقة أسبقية زمنية بل تزامن وتداخل وتعارض تصدر عنها ولادة «حداثات» متجددة. في جلوره الفلسفية، يرجع هذا الوجه النقيض، ولكن الأصيل، إلى نيتشه وهابيدجر اللذين رفضا سطوة تقاليد الميتافيزيقا الغربية، بمعناها المستمد من مثالية أفلاطون. أو بمعناها المستمد من المنهج الوضعي للعلم الحديث. لقد انطلق هذان الفيلسوفان من رؤية لا عقلانية للعالم اعتمدت فكرة التغير الدائم مقابل فكرة الثبات والتماثل، وذاتية ونسبية مفهوم الإنسان للحقيقة، وكذلك تبعية المعرفة لإرادة السلطة أو للمحمول التأويلي والمجازي للغة.

لا تعدو أن تكون اجتراراً أو تطفلاً على ما توصلت إليه النزعة الحداثية. ويصح هذا الحكم على أساليبها كالفوقية والكولاج وتفكيك وحدة العمل الفني وتسطيح مضامينه، وكذلك على شرطها الموضوعي الذي هو الاقتصاد الرأسمالي. بالمقابل، لا يهتم الفريق الثاني من التقاد بالشبه الظاهر بين النزعتين بل يركز على سمات علم التماثل بينهما. إن ما بعد الحداثة تبدل له أكثر من مجرد حداثوية متطرفة، وهي تمتلك بالتأكيد دلالة تاريخية خاصة بها مستمدة من تمثيلها لنمط سائد ثقافياً يتزامن مع تغير ملحوظ في عملية الإنتاج. وربما كان الناقد الأمريكي فريدريك جيمسن من أبرز المتبنين لهذا الرأي حيث وصف ما بعد الحداثة بأنها تعبير عن اكتمال هيمنة الثقافة أو الطبيعة الثانية على الطبيعة الأولى. ويعني هذا أمرين متناقضين، أولهما: تراكم المنتوج الثقافي بدرجة صار فيها مكتفياً بنفسه دون الواقع الذي يفترض أنه يعبر عنه، أو بعبارة أوضح، أنه البنية الفوقية بعد أن امتلكت أمر إعادة إنتاج نفسها بنفسها. أما ثانيهما: فيعني انقضاء الثقافة بشكل شبه تام تحت إيقاع آليات الاقتصاد الاستهلاكي في نزوعها إلى إضفاء مسحة جمالية على الواقع. في شروط هذا الإنتاج اختلط المادي بالفني والاستعمالي بالرمزي والزائف بالأصيل وتحول الفن إلى وسيلة لترويج الاستهلاك بينما غدت البيئة المدنية جمالية أكثر وأكثر وذلك بفضل إسهام فن العمارة والتصميم والدعاية. يصف جيمسن سمات ثقافة ما بعد الحداثة بأنها تمثلت، في مجال الفن مثلاً، في محاكاة الأساليب القديمة والاقتباس منها ومعارضتها، في التحلي عن مبدأ أصالة العمل الفني ووحده، الأمر الذي حوّل القطعة الفنية إلى تكوين هجين تخلط فيه الأساليب وتتجاوز الاستعارات. أما على مستوى مضمونها، فيلاحظ نفس الناقد أنه يتميز بخفوت لبرته التاريخية وحسنه السياسي مما أبقاه على سطح الواقع، جيس صنيعة مظاهر علاقته البضائية.

ويمكن أن نضيف أن تحليل جيمسن للتجليات الثقافية لما بعد الحداثة، في فنون العمارة والرسم والسينما والفيديو والكتابة الأدبية، قد تولى رؤيتها ضمن إطار اقتصادي/ اجتماعي أوسع. فهي يراها جزء من

عقلانية.براجماتية وتفاضل تكنولوجيا وثقافة شعبية متعمدة على معايير الذوق والمؤسسات والنظريات التي تروج له. هذه الثقافة، ممثلة بأسلوب البوب آرت وأندي وارمول والراقية الفوتوغرافية والتعبيرية الجديدة وأعمال المعمار Venturi، شكلت الجسر الذي عبرت فوقه ما بعد الحدائة كشافة وكطريقة حياة تلاحظ بصماتها واضحة على عالمي السينما والتلفزيون، على نظم الإدارة وبرامج الكمبيوتر، على شبكة الانترنت ومطاعم ماكدونالد، على الشركات متعددة الجنسية وموسيقى الروك مما ورد أعلاه تستطيع أن تتوصل الى أن الفن ليس هو المجال الوحيد لتجسلي ما بعد الحدائة. فالمصطلح يصف واقعاً مادياً معاشاً على صعيد عالمي ومزاجاً فكرياً تبلور في فرنسا، على يد منظري اتجاه ما بعد البنيوية والتفكيك، من أمثال رولان بارت وميشيل فوكو وجيل دولوز وجاك دريدا وجان فرانسوا ليوتار وجان بودريار، قبل انتقاله الى العالم الجديد. لقد أجمع هؤلاء، رغم حساسيتهم المفرطة لآراء مفهوم الإجماع، على نقطتين هما نقد المنطق الكلاسيكي في السياسة والأخلاق وما يؤدي إليه من قيام أنظمة تسلطية، ومعارضة ميتافيزيقية التفكير الفلسفي التي تمنح أسبقية للوعي على الصيرورة والجسد، وتحسن بمعرفة يقينية خالية من احتمالات التناقض والاتحديد والانقطاع.

عصر ما بعد الحدائة

قبل اختتام هذه المقدمة نوسنا أن نتوقف عند الرأي الذي يصف ما بعد الحدائة كمرحلة تاريخية قائمة بذاتها، سواء من ناحية حساسيتها الفنية وبيئتها الثقافية، أو من ناحية شرطها المادي والفكري. هنا أيضاً يكون الرجوع الى الحدائة مصدراً لا غنى عنه لمواصلة النقاش. فالحدائة تشير، كما هو معروف، الى انعطاف تاريخي حصل في الغرب أثناء القرن الثامن عشر وحمل قوى اجتماعية جديدة بمفاهيمها وقيمها المتمثلة في عقلانية عصر التنوير وفلسفة الحقوق البرجوازية والعلمانية والتصنيع واستغلال الطبيعة، قبل أن تحتل مسرح التاريخ، وحتى بعد أن تم لها ذلك عبرت فكرة الحدائة عن وعي ذاتي بالاختلاف عن القديم ممثلاً بعصر

في ضوء الاحتمالات الثلاثة للعلاقة بين نزعتي الحدائة وما بعد الحدائة يمكن القول إنهما تجتمعان في بعض السمات وتفترقان في أخرى. لإيضاح نقاط الافتراق وضع الناقد الأمريكي، المصري الأصل إيهاب حسن، جدولاً طويلاً لمسلّماتهما المتعارضة أسبغ على الأولى مقولات مثل السرد، إمكانية التحديد، التعالي، الشكل، الغاية، التراث، العمق والمعنى. وأسبغ على الثانية مقولات نقيضة مثل رفض البنية السردية، اللاتحديد، المحابنة، الشكل المفكك، اللعب، السطحية والمبنى. وبمقدار ما يساعد هذا الجدول على توضيح مواضع التركيز في النزعتين، فإن صاحبه لم يقصد منه وضع سور عازل بينهما. إذ أنه لم يستبعد تعايش مقولات متناقضة في نزعة واحدة، كأن تلجأ بعض الأعمال الحدائية الى أسلوب اللامرد أو الى رفض إمكانية/ ضرورة تمثيل الواقع. كما يصح العكس أيضاً، مما يبرر الحديث عن نقاط التقائهما وتداخلهما في هذا الحقل أو ذاك من حقول التعبير الأدبي أو الفني.

لاستكمال تعريفنا العام بنزعة ما بعد الحدائة نلزم الإشارة الى سياق ظهورها كاتجاه فني وثقافي سائد في الممارسة كما في النظرية. رغم أن المحاولات الأولى لتحدي نزعة الحدائة حصلت في أوروبا خلال الثلاثينيات خصوصاً، في أعمال الفنان الدانمائي الفرنسي مارسيل دوشا، إلا أن تفتحها الفعلي يمكن أن ينسب، دون تعسف، الى الثقافة الأمريكية. ففي الولايات المتحدة بالذات بدأت التجارب المكثفة في فن العمارة والفنون الأخرى لإرساء ما صار يعرف في العقود الأخيرة بفن ما بعد الحدائة. وانبثاق هذه التجارب وما رافقها من استجابة واسعة لسندها النظري، وأعني المنهج التفكيكي في الأوساط الجامعية، يمكن اعتبارها من سمات الحدائة الأمريكية التي يراها البعض، كعالم الاجتماع الفرنسي جان بودريار، النسخة الأصلية والمثال الأكثر نموذجية لفكرة الحدائة. فخلافاً للوعي الأوروبي لا يثقل الماضي على الوعي الأمريكي ولا يفرض عليه بحدة أسئلة الهوية والتقاليد، مما هياً لحدائته الانطلاق نحو آفاق بعيدة أهلتها لتجربة المستقبل كحاضر راهن دوماً. على هذا الأساس يمكن فهم ما يميز الرأسمالية الأمريكية من

مواء كان مضطرباً الغرب أو بقية أجزاء العالم.

لكن استنتاجنا مع هابرماس أن ما بعد الحداثة تنطوي على فكرة محافظة، إن لم تكن رجعية، بالمقارنة مع المثل التحررية للحداثة، فليس هذا بأمر جديد. جميع المفكرين المحسوبين على اليسار. فعالم الاجتماع البريطاني Antony Giddens مثلاً، يري تشكل عصر ما بعد الحداثة مقدمة لظهور مجتمع تعددي حقيقي يقوم على الديمقراطية متعددة المستويات، على إلغاء العسكرية وأسسها التكنولوجية.

سياسة عصر ما بعد الحداثة

المقدمة العامة التي سقناها أعلاه، والتي أشترت بعض أبرز الاستنتاجات الفنية والنظرية لواقع المجتمع المعاصر، قد تساعدنا على التوقف بقدر من التركيز عند ما يسمى بسياسة ما بعد الحداثة. هل هناك فعلاً ما يبرر الحديث عن برنامج سياسي جديد يواكب عصر ما بعد الحداثة؟ في كتابه الشهير « شرط ما بعد الحداثة » الصادر عام ١٩٧٩ أطلق جان فرانسوا ليوتار عبارة « نهاية السرديات الكبرى » أي نهاية المشاريع الاجتماعية الطموحة للحداثة، ومنذ ذلك الحين لم يفارق هذا الحكم كل ما يكتب ويقال عن الموضوع. لاحظ هذا الفيلسوف الفرنسي، في تقريره عن حالة المعرفة والمعلومات في نهاية القرن العشرين، أن خطابات أو نظريات الحداثة المتجسدة في الليبرالية والماركسية، والمستمدة من أفكار عصر التنوير عن العقل والتحرر الشامل للإنسان والتقدم الخطي للتاريخ قد فقدت قيمتها التفسيرية، وأن ادعاءها القدرة على المعرفة والتنبؤ ليس سوى وهم من أوهام التفكير الوضعي الذي ساد نهاية القرن التاسع عشر. افترضت هذه الخطابات أولاً: أن المعرفة الصحيحة والوحيدة هي المعرفة العلمية التي تدمج المعطيات الملموسة في قوانين عامة تدعي لنفسها، بجانب موضوعيتها، قيمة أخلاقية إيجابية، ثانياً: أن التاريخ هو عملية غائية مشدودة إلى حقيقة ما في المستقبل، كالعقل أو الحرية أو العدالة، لا يمكن بلوغها إلا بتجاوز الماضي كواقع وكتصورات. وميزت هذه الخطابات نفسها عما سبقها من نظرات إلى العالم بالجمع بين

الإنقطاع وايدئولوجية القرون الوسطى. لقد استمدت الحداثة شرعيتها كعصر جديدة للإنسانية، كما لاحظ يورغن هابرماس، من داخل مشروعها الخاص عن العقل والحرية والفردية. وكان على الحداثة الانتظار حتى ثلاثينيات القرن الحالي لإعلان نهايتها وذلك على يد المؤرخ الإنجليزي أرنولد توينبي في كتابه «دراسة عن التاريخ» حيث قصد الإشارة إلى أفول دور الطبقة الوسطى (البرجوازية) في التحكم بتطور الرأسمالية الغربية منذ نهاية القرن التاسع عشر. وقد أثار العصر الجديد عصر ما بعد الحداثة، الذي غلبت فيه الطبقة العاملة الصناعية اللاعب الرئيسي على مسرح التاريخ، قلق وتشاؤم توينبي لأنه اعتبره انقلاباً بل انحطاطاً للقيم البرجوازية التقليدية. كانت الريادة لتوينبي في استخدام المصطلح لكن مفهومه لما بعد الحداثة ما عاد يمتلك قيمة تفسيرية في سياق النقاشات المعاصرة التي ربطت المصطلح بتشكيل المجتمع ما بعد الصناعي، حيث يحتل العلم والتطور التكنولوجي دوراً يفوق دور الصراع الطبقي والاجتماعي، وحيث انتقل ثقل النشاط الاقتصادي إلى الخدمات والاستهلاك والتحكم بالمعلومات على حساب الإنتاج المادي. من زاوية أخرى، لكن لا تقل أهمية لفهم تغيرات الرأسمالية المعاصرة، يمكن التوقف عند ملاحظة هابرماس المهمة عن ما بعد الحداثة، فهو يرى أنها نوع من الاستفثار بالثمار المادية والسياسية للحداثة لكن مع مجافاة مبادئها المتمثلة في العقلانية التنويرية. فما بعد الحداثة، التي ينفي عنها هابرماس صفة العصر الجديد، هي المضي في تيار تحديث المجتمع ولكن مع الافتراض أن الحداثة والتنوير لا أفق تاريخي لهما. ورغم أن هابرماس نفسه لا يحاري في أزمة الحداثة، ضمن السياق الملموس للتطور الرأسمالي في الغرب وفي العالم أجمع، إلا أنه يعمد إلى إعادة تفسير فكرتها مركزياً بشكل خاص على بعدها التحرري الشامل وموضوعية القيم الإنسانية التي بشرت بها. إن الحداثة التي يبالغ عنها هابرماس هي مشروع غير مكتمل بعد، تقع على القوى اليسارية والديمقراطية مهمة استئناف لهذا السبب بدت له دعوة وحجج ممثلي ما بعد الحداثة للتوصل من هذا المشروع بمثابة عودة إلى التقاليد المعادية للتنوير

الحقائق العادية والقيم المعنوية، فهي يمكن أن تقدم في المجال الأول معرفة يقينية ذات مردود عملي أكيد، كما يمكنها أن تطرح في المجال الثاني منظومة أكثر إنسانية، من ناحية التسامح والتضامن الاجتماعي وحرية الاختيار وتحقيق الذات. بعد أن نسبت خطابات الحدائق إلى نفسها فضيلة معرفة الحقيقة الكامنة وراء الواقع الظاهر و وراء نفسها كتنقيض مباشر لكل أشكال المعرفة الاجتماعية المخزونة في التقاليد الموروثة والأديان والأساطير والحكايات والملاحم. ولعل ما يستحق التوضيح هنا أن ليونار حين ربط بين أينثولوجيتين مختلفتين كالديريالية والماركسية من جهة، وبين العلم الطبيعي من جهة أخرى، فقد قصد وجه الشبه النظري بينهما، وهو الوجه الذي يفترض وجود قانون عام أو منطق عميق ثابت وراء مختلف مظاهر الواقع. هذا القانون أسماه ليونار المسرد الشامل أو ما فوق المسرد وربما تلخص أهم أطروحات الكتاب المشار إليه في أن الاعتقاد بوجود حقيقة ميتافيزيقية مطلقة للعلم أو للخطابات الفلسفية، التي تستمد منه شرعيتها، لا يقل في عقلانيته عن الوعي التقليدي والأسطوري، ولكنه قد يكون أكثر خطورة منه لأنه يؤدي إلى نشوء أنظمة استبدادية شمولية. في تفريزه عن حالة العلم في عصر الثورة المعلوماتية لاحظ ليونار أنه متناقض، منقطع في مسيره وغير قابل للتصحيح، الأمر الذي يعني براجماتية ومرونة ونشئت معيقاته وليس تراكمتها وانسجامها، ولأن العلم في عصرنا لا يوفر المرجع الأخير للحقيقة، تبدو دعوة ليونار، إلى إعادة استواء المعرفة العلمية والفلسفية ضمن نطاق المعرفة السريعة التقليدية، متأثرة، بهذا القدر أو ذاك، بحجة فيلسوف العلم توماس كون Thomas Kuhn صاحب الكتاب المشهور «بنية الثورات العلمية» (١٩٦٢)، والتي مفادها أن الثورات الكبيرة في المعرفة العلمية، كنظرية كوبرنيكوس مثلاً، لا ترجع إلى قوة الاكتشافات العلمية بعحد ذاتها. فمن رأيه أن ثورات كهذه، لا تقبل تفسيرها بالرجوع إلى الملاحظة المجردة والتجربة ومنهجية البحث، وإنما بالرجوع إلى افتراضات مفاهيمية وتقاليد ثقافية أوسع. في حالة ليونار، تبدو المعرفة العلمية نوعاً من الألعاب الطفولية

(Language games) المستندة على قواعد محددة تمنحها عقلانياتها وشرعيتها، لكن دون أن تضفي عليها امتياز تمثيل حقيقة موضوعية شاملة. بعبارة أخرى، إن ما ينفخ ليونار هو وجود نظرية فلسفية تمرر صحة المعرفة العلمية وتفاضل بينها وبين أشكال المعرفة الأخرى، وتكون، في الوقت نفسه، معياراً للفكر والممارسة السياسية. المضمون المحافظ لهذه الأطروحة واضح لا لبس فيه، فهو ينطلق من نظرة تسمية تعتبر الصراع الاجتماعي لعبة بلاغية لا يشترطها أساس موضوعي، ولا تحركها غاية واحدة ولهاثية. وكأن لسان حال ليونار يقول إنه ما أن تصبأ على تصور الواقع كككل واحد حتى تفتح الباب لسياسة شمولية لا تتوانى عن اللجوء إلى العنف ومصادرة حرية الرأي لإثبات صوابها. الدليل المباشر الذي في ذهنه هو تجربة الأنظمة الشيوعية.

تمقياً على أطروحة ليونار، بوسعنا أن نشير إلى أنه في نقده الجذري للحساسية الحدائية ذات القضية المركزية، ودعوته إلى سياسة مطلبية، موضوعية، عفوية، وحتى فوضوية في احتفائها بالرغبة وروح المخالفة، يغفل، كما يبدو أسئلة مهمة تمس حقيقة السياسة حتى في أكثر البلدان ديمقراطية وليبرالية. فماذا سيقول مثلاً عن الكيان السياسي الذي يحتكر حق العنف وتمثيل الإرادة العامة، أي الدولة؟ وماذا يعني وجود الأحزاب السياسية والحركات التي مازالت تتنافس على مواجهة الأزمة الاجتماعية ببرامج إصلاحية شاملة؟ هل إن قضايا مثل الغنى والفقر، البطالة والديمقراطية والبيئة هي من النوع الموضوعي والحوادث، أم أنها ذات أبعاد عامة وترايطات بنوية؟ كيف يوفق ليونار، كما تسأل مادان ساروب، بين دفاعه عن السرديات الصغيرة، أي الثقافات المحلية، التي تمرر تصوراتها وممارساتها من داخل منظوماتها الفكرية والرمزية، وبين الحريات الفردية والجماعية التي هي قيم شاملة؟

أفكار ليونار عن سياسة ما بعد الحدائق، والتي تقف في الطرف النقيض من كل قول يأخذ بالإجماع والعقلانية وواحدة الأفق التاريخي، يمكن مقارنتها بإسهام ما بعد بنوي آخر يعود إلى الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو، بلداً من أن ينطلق من تحليل المدلولات

العملية والمعرفة الكامنة في اللغة، كما فعل ليونار، ركز فوكو منذ كتابه « المراقبة والعقاب » (١٩٧٥) على تحليل السلطة مستفيداً من أفكار نيتشه عن إرادة السلطة وأصل وفصل الأخلاق ونسبية المعرفة. السلطة التي حللها فوكو لم تكن من النوع السياسي المتجسد في كيان محدد، هو الدولة، يسطع بوظائف الهيمنة وضمان إعادة الإنتاج. إنها، بالنسبة إليه، آليات إخضاع الجسد الإنساني باسم نظام أو معرفة، آليات تنتشر في الحقل الاجتماعي، وتتخذ أشكالاً متباينة، وتؤدي وظائف مختلفة ضمن مجالات موضوعية كمصحات العلاج النفسي والعقلي والسجون والمدارس. هذا يعني أن السلطة، بمنظور فوكو، لا تنحصر في نقطة واحدة لتجسد إرادة أمة أو طبقة أو حاكم، ولا تتخذ هيئة تشكيلات عمودية وترابنية فيها طرف تابع وآخر متبوع، بل إنها منتشرة في كل مكان، علائقية وأفقية، سلبية وإيجابية، تخضع البشر وتنتهجهم تاريخياً في نظام محدد للحمية والثقافة. ما أراد فوكو إظهاره من اللجوء إلى المنهج الجينولوجي لتحليل السلطة في مستوياتها الهامشية والدنيا والجزئية والظرفية هو أولاً: محدودية مفهوم السلطة الذي يحصرها ضمن وحدات كبيرة وتناقضات رئيسية، ويبالغ في تعميم مظاهرها ويستسهل سبل الخروج من تأثيرها، ثانياً: خطأ النظرة الحقوقية إليها، والتي تصورهما ملكاً لمن يستحوذ عليها وعقاباً لمن يكون خاضعاً لها. في نتائجها ولا مركزيتها وعدم تجانسها في سياق واحد تمثل السلطة أساس الوجود والعلاقات الاجتماعية، إنها ليست وظيفة تابعة لقوة مادية (كالإقتصاد مثلاً) أو معرفية (المعرفة هي السلطة وفق شعار فوكو). ولكونها أساس الوجود الاجتماعي، يصبح من الصعب تصور التحرر الإنساني من خلال الانعتاق منها، أي إلغاءها مرة واحدة وإلى الأبد.

لاستكمال الصورة لابد لنا من التنويه أن فوكو لم يدع تقديم دليل لما اعتبره المفهوم التقليدي للسلطة، بل اكتفى بنقده كجزء من نقد العقلانية التنويرية والنظرية الجدلية الهيكلية عن التاريخ كحركة غائية لكل وقوى كبيرة متصارعة. وكان لمفهومه عن السلطة، كواقع متناثر، متحرك وملزم للوجود الاجتماعي، تأثير

واضح على تحليلات ما عرف بـ « ما بعد الماركسية » للعلاقة بين البنى التحتية والفوقية. فهذه التحليلات تخلت، منذ البداية، عن التصور الميكانيكي، الذي يرجع السياسة والظواهر الثقافية والاجتماعية إلى مجرد انعكاسات للعامل الاقتصادي، وسحبت عن مفهوم الدولة أو الطبقة صفة تركز واحتكار السلطة وما يترتب عليه من عنف مادي أو هيمنة أيديولوجية. ومنحت، بالمقابل، دوراً شبه مستقل إلى السياسة بوصفها قوة مؤثرة تشكل موضوعها مثلما تشكل به، قوة تتجلى في صراعات موضوعية تخترق الوحدات الكبيرة كالطبقة والأمة والدولة.

لا شك أن منظري ما بعد الماركسية، مثل شانتال موف وأرنستو لاكلو وبولانتزاس، مدينون في أفكارهم ليس فقط إلى فوكو وإنما أيضاً إلى جرامشي صاحب المفهوم المشهور عن الهيمنة، أي الثورة من تحت وليس من فوق، الذي أكد على دور المؤسسات الثقافية، كالمدرسة والكنيسة والنقابات والإعلام وبقية مؤسسات المجتمع المدني، في إحداث التغيير. كذلك لا يمكن فصل نظرته عن التحولات الحاصلة في المشهد السياسي العالمي، والمتمثلة في قيام اصطفايات جديدة على أساس العرق أو الجنس أو اللغة، أو على أساس قضايا عامة كالبيئة والسلام. ما يميز هذه الحركات الجديدة هو طابعها السياسي/ الثقافي الذي لا يفصح بالضرورة عن مضمون طبقي أو عن ضرورة اقتصادية. فظهور حركة الخضراء، في ألمانيا مثلاً، يعزى إلى مستوى الرخاء المتحقق في سنوات الستينيات والسبعينيات وإلى أيديولوجيا طبقة وسطى مرفهة نسبياً، مما يسمح بتفسير انشغالها بالبيئة كتعبير عن حريتها الاجتماعية وليس استجابة لضرورة مادية مباشرة.

ما يميز سياسة ما بعد الحداثة إذن هو تجسيدها لحق، هذه اللغة الاجتماعية أو تلك، في التعبير عما تعتبره قضية أساسية، اختلاف مطالبها عن تلك التي تتبناها الأيديولوجيات التقليدية للأحزاب السياسية - برجوازية كانت أم عمالية - أو النقابات، وأخيراً عدم تكفلها بطرح حل خلاصي للمجتمع الذي تنبثق منه. بعبارة أخرى، إنها تسلم، بشكل صريح أو ضمني، بفكرة التغيير الجزئي لا التغيير الجذري، فلا تتولى إلا قضية

واحدة، ولا تواجه النظام السائد إلا في جبهات متغيرة، الأمر الذي يعني تعدد بؤر التوتر الاجتماعي واستقلاليتها وعدم استهدافها نقطة محددة تمثل جوهر النظام الرأسمالي. هكذا يبدو أن السلطة المنتشرة في أنحاء المسرح الاجتماعي تصنع مقاومتها على شكلها بهيئة معارك صغيرة، أشبه بحرب عصابات، ليس بهيئة مجابهة شاملة للإطاحة بالنظام ككل. ولكن، بالنسبة للبعض المأخوذ بفكرة تنظي الفعل الاجتماعي، لا يوجد حتى هذا الشكل من المقاومة، الذي يظل مع ذلك جماعياً، لأن كل ما بقي في مجتمع ما بعد الحداثة الاستهلاكي لا يتجاوز حدود استيعابات فردية محصورة في مجال الحياة الخاصة وبالتالي غير قابلة للتسييس. فإذا حلف دور العامل الذاتي في صنع التاريخ، لا تبقى سوى علاقات السوق ككمييار تقاس به الحريات والقضايا العامة والاستجابات الثقافية المضادة. إن التسليع هو شكل السياسة ومضمونها.

مع تشخيص قصور العقلانية التنويرية، التي تقوم على تفسير المظاهر وفق أسباب عامة وقوانين جامعة، يصبح التعاضد مع التآرجيع واللاتحديد أمراً لا مفر منه. هكذا استنتج عالم الاجتماع Zygmunt Bauman الذي وضع في السنوات الأخيرة كتاباً هامة عن ظاهرة ما بعد الحداثة. فقد وصفها بأنها جرد لإنجازات وإخفاقات الحداثة المتمثلة في مبالغتها عن الحرية الإنسانية وسلطة العقل كمَنْظَم للعالم ضمن حدود تجربتنا الحسية له، حسب رأي (كانت)، أو كأساس ميتافيزيقي لكل التجليات الموضوعية للعالم، حسب رأي هيغل وأتباعه. إدراك هذا الإخفاق أدى إلى التشكيك بسيادة العقل كقوة طاردة لكل ما يشذ عن مبدأ النظام الشامل من ظواهر طبيعية أو ثقافية. بخصوص سياسة ما بعد الحداثة، فإن ما يميزها تحديداً، بنظر باومان هو عدم فصلها بين النظرية والممارسة، فهي عقوبة تخالف الإجماع، ولا تفترض تنجاساً في المصالح والقضايا المطروحة، ذلك لأنها في العمق ذات طبيعة وجودية وظرفية وليست ذات طبيعة تاريخية تقرر التدخل الإنساني بتصور مسبق عن الواقع كسيرورة صاعدة وكاستراتيجيات وتناقضات محورية وأخرى طرفية وثانوية. يلاحظ عالم الاجتماع

هذا أن القضية التي كانت طاغية على سياسة القرن التاسع عشر وجزء كبير من القرن العشرين هي المتعلقة بفكرة العدالة الاجتماعية، حيث انقسم الموقف منها بين أيديولوجيا تبرر الاستغلال وأخرى تكافح ضده. مع النصف الثاني من القرن العشرين بدأت لوحة الصراع تتعدّد شيئاً فشيئاً، ليس فقط بفعل تعددية مطالب القوى التي دخلتها، وإنما أيضاً لاستناد هذه المطالب على فكرة الحقوق، بما يقفها ضمن حدود الصراع الداخلي للبنية القوقية. إن سياسة ما بعد الحداثة تكتفي، من جهة، بعكس الصراع في مجتمع ديمقراطي على ممارسة السلطة بين الدولة و«جماعات الضغط» والحركات ذات التركيب الاجتماعي غير المتجانس، وهو صراع لا يؤسس نفسه على النموذج الإنتاجي الذي يفسر المجتمع من زاوية التناقض بين العمل ورأس المال. أما من الجهة الأخرى، فتعكس هذه السياسة تقلص دور الدولة القومية في سياق العولمة الاقتصادية والثقافية وما ينتج عنها من تناقضات غير قابلة للحسم ومن استجابات سياسية موضعية.

في إطار المجتمعات الليبرالية، الغربية على الأقل، تتجلى سياسة ما بعد الحداثة، حسب تشخيص باومان لها، في عدد من التوجهات منها: السياسة القبلية، سياسة الرغبة، سياسة الخوف وسياسة اليقين. تتجسد الأولى في زيادة انجذاب الأفراد للانخراط في جماعات «خيالية» تدعي التعبير عن هوية عرقية أو دينية أو طائفية وذلك بتعارض مقصود أو غير مقصود، مع فكرة المجتمع الحديث القائمة على افتراضات مثل وحدة الشعب ومركزية الدولة والمصلحة العامة. وبرزت العودة إلى الولاء للجماعات، مقابل الانتماء الاجتماعي المتحقق اقتصادياً من خلال العمل، وقانونياً من خلال الحريات والواجبات، ومعنوياً من خلال قيم المواطنة، ظهور مصطلح سياسة الاختلاف كبديل عن سياسة الوحدة. أما سياسة الرغبة فتجد أساسها في الصلة بين وفرة الخيارات الجماعية المطروحة لأنماط الحياة القبلية غير التقليدية وبين تمتع الأفراد كأفراد بحريات واسعة لصنع هويتهم الخاصة. إن التمايزات الثقافية الناتجة، بما تحمله من مثل أخلاقية جماعية، تصبح حاجات مرغوبة في عملية

تشكيل الأفراد لذواتهم وفي تنافسهم مع بعضهم بوصفهم أفراداً مستقلين أو تابعين لجماعات متضامنة في سياسة الخوف ينتقل الخطر من الأنظمة الشمولية، التي تسحق الفرد بقوة تنظيمها البيروقراطي المعقلن، إلى العواقب المحتملة على الجسد من الأمراض والأوبئة الناجمة عن الأغذية (لحم البقر والبيض والدجاج) والجنس (وباء الإيدز) والنفائات النووية، ويمكن اعتبار هذ الخوف مصدراً أو صدى لقلق أكبر على الطبيعة، التي هي الجسد الأم الأكثر تعرضاً لأضرار التلوث والتخريب والاختلال البيئي. أخيراً توفر سياسة اليقين صمام أمان مؤقتاً في مجتمع لذائذي Hedonistic ينشد اللذة إلى أقصى الحدود، ويستسيخ خيارات الحرية والتعددية بذاتها ولذاتها. المصدر الذي يطمئن هذه الخيارات القلقة من عواقبها غير المعلومة هو ليس أهل السياسة بل أهل العلم والاختصاص، الذين يدلون بأرائهم ونصائحهم إلى أفراد لا بديل لديهم سوى الثقة بمرجع ما.

ما بعد الحداثة والماركسية

بمعنى ما يمكن اعتبار الماركسية نزعة ما بعد حداثة، لأنها قامت على نقد واقع وفكر وقيم الطبقة البرجوازية التي اقترن به مشروع الحداثة تاريخياً. غير أن موقفها هذا لم يقربها خطوة واحدة من المعنى المتداول لما بعد الحداثة، وهو المعنى الذي عارض الماركسية في نقاط جوهرية، كما سنرى بعد قليل، وعاب عليها استنادها على مسلمات، تنتمي إلى المنظومة الفكرية للقرن التاسع عشر، مثل النزعة العلمية والتفائل بدور الإنسان في التاريخ. هذا الرأي عبّر عنه ميشيل فوكو، الذي سبق أن أشرنا إلى أنه وجه نقده إلى كيفية ممارسة السلطة (عبر آليات الإخضاع والانضباط) وليس إلى ماهية السلطة (من حيث هي ملكية أو حق سياسي)، واهتم بكشف الوجه الآخر للعقلانية الحديثة المتجسد عبر مؤسسات العزل والعقاب. كذلك لاحظنا أن ليونارد ركز اهتمامه على الشك بالنظريات الشاملة عن المجتمع والتاريخ، التي تجمع في ثنائياها المعرفة الصحيحة والتحرر النهائي. من هذين المثالين، على الأقل، يجوز القول إن

موقف منظري ما بعد الحداثة من الماركسية هو جزء من موقف أشمل لراء التراث العقلاني لعصر التنوير الذي لم تخالفه الماركسية إلا من داخله، بينما المطلوب هو، برأيهم، الخروج عنه والتنديد به. لقد تصدى منظرو ما بعد الحداثة لعدة مسائل مترابطة من هذا التراث، وما تفرّع عنه من مناهج وأيديولوجيات. وبأني في مقدمة ما حاولوا دحضه فكرة المعرفة الموضوعية للمجتمع والطبيعة. فاعتبروا الاعتقاد بالحقيقة العلمية نوعاً من العنف الميتافيزيقي، الذي يقوم على دمج قسري للمعطيات الملموسة في تعميمات مجردة، وعلى صهر تعسفي للتنوع ضمن الوحدة. في تركيزهم على البعد الاجتماعي للعلم واستخداماته الأيديولوجية المتعددة، حاجج هؤلاء المنظرون ضد احتكار العلم للحقيقة، مما حوله نظرياً، إلى مبدأ يقيني يفسر الواقع ولا يفسر به، كما حوّل عملها، إلى دعامة لعقلانية أداتية غايتها الأخيرة هي التحكم والسيطرة وتتمظهر في الأنظمة الاستغلالية، البيروقراطية والستلطة.

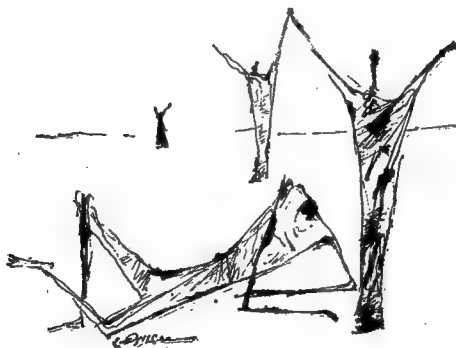
إن محاولتهم دحض فكرة المعرفة الموضوعية، التي تستند، كما هو معروف، على منطق يفسر الظواهر بأسباب محددة وعامة، قادتهم إلى تكريس اهتمامهم نحو تحليل الخطابات والمنظومات الفكرية واللغوية والتمثيلات الثقافية. هذا الرأسمال الرمزي هو، بالنسبة إليهم، ليس مجرد انعكاس لعوامل مادية أو ضرورات اقتصادية، بل هو مفتاح لفهم المجتمع بوصفه مسرحاً لقوى متعددة النزعات والغايات. وللأفكار والأيديولوجيات دور أساسي في تشكيله، فهي التي تبرر النظر إليه كوحدة متماسكة تحيط بمصادر التناقض والاختلاف من كل ناحية، وهي التي تكمن وراء صنع الأفراد والجماعات لهوياتهم وخياراتهم. في نقدهم للرأسمال الرمزي، اضطلع منظرو ما بعد الحداثة بمهمة مزدوجة، فقد فضلو، من جهة، عن عمقه المادي وخلفياته الواقعية، كشفوا، من جهة أخرى، عن التحيزات الكامنة فيه والصادرة عن التفكير من خلال ثنائيات تناقضية مثل الأنا/ الآخر، العقلاني/ اللاعقلاني، المركز/ الطرف، الحديث/ التقليدي، الأصل/ التقليد، الكتابة/ الكلام .. الخ.

ما هي السياسة التي يمكن أن تنبثق عن هذا النوع من التفكير؟ أولاً: إنها سياسة تعددية لا تعترف بوجود نقطة مركزية، نابعة من الأساس الاقتصادي للمجتمع ويتمحور حولها الصراع بين طبقة وأخرى أو بين سلطة ومعارضة. ثانياً: إنها سياسة عفوية بلا نظرية شاملة عن الواقع، وبلا معيار مسبق للحكم على الفعل الاجتماعي، وبلا حامل تاريخي (طبقة، فئة اجتماعية، أمة) واضح المعالم والأهداف. ثالثاً: إنها سياسة موضوعية لا تقترح حلاً جذرياً للتناقضات الاجتماعية بل أشكالاً من التغيير الجزئي تتناسب مع اختلاف المطالب وتباين المصالح وانعدام وجود خط فاصل بين ما هو رئيسي وما هو ثانوي من قضايا. لا شك أننا لو نظرنا إلى الماركسية بمنطق هذا التفكير والسياسة الناتجة عنه لبدت لنا ذات طابع إشكالي في العديد من أوجهها النظرية والعملية. فما الذي يميز الماركسية عن بقية الأيديولوجيات إذا كانت هي مجرد نظرة من نظرات متعددة إلى الواقع؟ وما قيمة مفاهيمها عن الطبقة والحزب والاشتراكية إذا كانت هذه المفاهيم مجرد أسماء أو دوال لغوية مفرغة من أي محتوى موضوعي؟ وما أهمية الممارسة الثورية إذا نفرت النظرية من المييمات، التي تمنح الممارسة أفقها التحرري، وحسبت مقولاتها في أطر نسبية ضيقة؟ ما جدوى دمج التجليات المختلفة للصراع الاجتماعي في وحدات كبيرة متجانسة إذا كان المجتمع نفسه مفكك الأوصال، متناثر القوى والاستراتيجيات؟ ما مبرر التركيز على دور العامل الاقتصادي إذا كانت الأفكار والخطابات السياسية والإعلامية هي التي تصنع هويات الأفراد والجماعات؟

ما هو رد الماركسيين على هذا التحدي؟ يمكن القول إنهم يتفقون إجمالاً على نقد أفكار ما بعد الحداثة لأنها تنكر إمكانية الفهم الموضوعي للحقيقة، وتلغي البعد التاريخي للظواهر الاجتماعية من خلال تناولها كخطابات وتمثيلات قائمة بذاتها وعائمة على سطح الواقع، وتمعز عن تقديم دليل للنظام الرأسمالي،

بدليل يفترض رؤية تغييرية وفعلاً جماعياً. رغم هذا فتقييمات الماركسيين لما بعد الحداثة تبدو متباينة. فمنهم من يرفضها، جملة وتفصيلاً، على أساس أنها بضاعة أيديولوجية قديمة، وأن راديكالياتها الظاهرية وولعها بكل ما هو مختلف ومتفرد يموهان موقفها المذعن لهيمنة رأس المال، وامتنالها لشروط مجتمع الصورة والاستهلاك. إن ما بعد الحداثيين، وفق هذا المنظور لا يقترحون سوى المصالحة مع مبدأ الأمر الواقع لأنهم، في الحقيقة، غير مهابين بالسياسة أصلاً. بالمقابل هناك، بين الماركسيين، من يرحّب بأفكار ما بعد الحداثيين بوصفها تعبير عن إمكانية جديدة لمراجعة وتأهيل النظريات والمفاهيم الفلسفية والاجتماعية للفكر الحديث في ضوء المستجدات الاقتصادية والسياسية والثقافية لعصرنا. وأبرز من يتبنى هذا الرأي هما شانتال موف وأرنستو لاكلو، اللذان، كما أشرنا، حاججا باتجاه إعادة النظر بالمقولات الأساسية للماركسية، عن الطبقة والسلطة والتحرر، واعتبرا الماركسية مرجعاً، من بين مراجع أخرى، لتحليل الواقع التعددي واللاحتمي للمجتمع المعاصر. وبين هذا وذاك هناك، كما هو متوقع، موقف ثالث لا يقبل بالتصورات الماركسية التقليدية، التي تنفي وجود أسباب حقيقية خلف استبدادات ما بعد الحداثة، ولا يهادن سفسطات ما بعد الحداثيين. فهو يسجل لهؤلاء تحسبهم لبعض التحولات الفعلية المهمة التي طرأت على بنية المجتمع الرأسمالي في العقود الأربعة الأخيرة، وكذلك للإشكالات النظرية التي صارت تواجهها مفاهيم الحداثة والتنوير، سواء تلك المتعلقة بالتاريخ الشامل المحكوم بمنطق التقدم والتحرر، أو تلك المتعلقة بالعقل الواحد التجاوز لتعدد الثقافات والقيم والأزمنة لكنه، في الوقت نفسه يأخذ على ما بعد الحداثيين وعيهم الزائف لحقيقة التحولات الاقتصادية والتكنولوجية والاجتماعية والسياسية للرأسمالية وللعالم بأكمله. ويكشف كذلك تهافت حججهم ضد العقلانية الحديثة ويؤس بدائلهم لها.

- (1) Aronowitz, Stanley. Postmodernism and Politics. Social Text, 18(1988).
- (2) Bauman, Zygmunt. A Sociological Theory of Postmodernity. Thesis Eleven, 29, (1991).
- (3) Bertens, Hans, The Idea of the Postmodern: A History. London: Routledge, 1995.
- (4) Callinicos, Alex. Against Postmodernism. Cambridge: Polity Press, 1989.
- (5) Connor, Steven. Postmodernist Culture: An Introduction to Theories of the Contemporary. Oxford: Blackwell, 1997.
- (6) Eagleton, T. The Illusion of Postmodernism. London: Blackwell, 1996.
- (7) Habermas, Jürgen. The Philosophical Discourse of Modernity. Cambridge: Polity Press, 1987.
- (8) Jameson, Fredric. Postmodernism, Or the Cultural Logic of Late Capitalism. London: Verso, 1991.
- (9) Lyotard, J.F. The Postmodern Condition: A Report on Knowledge. Minneapolis: Minnesota University Press, 1984.
- (10) Murphy, John W. Postmodern Social Analysis and Criticism. New York: Greenwood Press, 1989.
- (11) O'Neill, John. The Poverty of Postmodernism. London: Routledge, 1995.
- (12) Rose, Margaret. The Postmodern and the Post-Industrial. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- (13) Sarup, Madan. An Introductory Guide to Post-Structuralism and Postmodernism. New York: Harvester, 1993.
- (14) Smart, Barry, Postmodernity. London: Routledge, 1993.
- (15) White, Stephen K. Political Theory and Postmodernism. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.





الحدائثة وما بعد الحدائثة فى الفكر والأدب

محمد على الكردى*

الديمقراطية الحقيقية ومناوأة السلطة لكل التيارات الفكرية والعقائدية المعارضة لها. غير أن هذه النزعات التوفيقية وما كانت تتلبس به من ضروب الأيديولوجيات الوسطية والتعادلية ما كانت لتمنع بعض القوى اليسارية من التعبير الصريح عن رؤاها التقدمية الثورية للواقع السياسى والصراع الطبقي، وهو الأمر الذى أدى، من غير شك، إلى تجذير حركات الفكر السلفى وتحول بعضها إلى التيارات الأصولية.

أشكال الحدائثة:

إن عملية تحديث الفكر المصرى، وهو المشروع الذى كرس له «عزت قرنى» الجزء الأكبر من مجهوده النظرى، يبدأ، فى الواقع، مع الطهطاوى، من غير أدلجة واضحة، أى بشكل عفوى وفى إطار الفكر الإصلاحى الذى لا يتعارض مع البنية العقائدية للإسلام ولا مع مقاصد الشريعة. ولعل ذلك الدور الإصلاحى وطبيعته «الرأسمالية» التى تجعل من الأمة المصرية وطناً أو ذاتاً تتجاوز مجموع أفرادها، كما يقول عزت قرنى^(١)، هو الذى يسمح لكاتب مثل لويس عوض باعتبار الجبريتى السلفى - كما يرى بحق على بركات^(٢) - واحداً من مؤسسى الفكر المصرى الحديث، بينما تختلف فلسفة الإصلاح عند الطهطاوى بقدر ما يتأثر هذا المفكر تأثراً

ليس من شك فى أن موضوع الحدائثة والتحديث لم يعد الآن مثاراً للنقاش والجدال فى حد ذاته، بقدر ما أصبح النقاش يدور حول عناصر أو مكونات الحدائثة والتحديث. ولقد كانت ظاهرة الحدائثة العربية فى بدايتها مرتبطة ارتباطاً وثيقاً باكتشاف النموذج الغربى للتقدم، ومتولدة عن الحاجة الماسة إلى سد الهوة السحيقة التى كانت تفصلنا عن الغرب، ليس فقط على المستوى التقنى والمعيشى، وإنما أيضاً السياسى والاجتماعى والتنظيمى بعامة. ولقد حرص المفكرون، منذ انبثاق الوعى الحديث، على التمييز بين الجوانب المادية للتقدم وبين الأسس الدينية والروحية للموروث، كما حرص المبدعون من الأدباء، مثل يحيى حقى فى «قنديل أم هاشم»، وتوفيق الحكيم فى «عصفور من الشرق» على إبراز خطورة النقل الحرفى للحضارة المادية الغربية وإهدار القيم الأخلاقية والتراث الروحى الذى قامت عليه الحضارة الإسلامية فى أوج مجدها. إلا أن هذا الموقف التوفيقى كان غالباً ما يرتبط بعيول المبدعين إلى تحجب المواقف الأيديولوجية الصارخة، وإلى رغبتهم العميقة فى عدم إخضاع الأدب إلى رؤية سياسية محددة. ولقد كان هذا الموقف السمة الغالبة للعقلية المصرية ذات التوجه «البرجمائى» أو العملى، خاصة فى ظروف غياب

(*) أستاذ الأدب الفرنسى - كلية الآداب - جامعة الاسكندرية.

بك.

مهما يكن من أمر، فإن طغيان التيارات الأصولية بدءاً من فترة الحكم الساداني وحتى وقتنا الحاضر، وهي سمة يراها البعض مميزة لفترة ما بعد الحداثة، نظراً لما تعرف به من غياب العقلانية والدعوة إلى العنف، لا يجب أن يحجب عنا استمرارية حركة الإصلاح الإسلامي مع كثير من المفكرين الجاديين الذين يمكن اعتبارهم امتداداً للفكر الإسلامي التنويري المعتدل وعلى رأسهم محمد عمارة ومصطفى محمود، وذلك بالرغم من نفور هذا التيار من حركة تجديد التراث وإعادة إنتاجه وفقاً لأليات الخطاب الحديث وقواعد التفسير «الهرمينوطيقى» مع كل من حسن حنفي ونصر حامد أبو زيد.

لنعلم، على كل حال، أن ظاهرة الحداثة في مصر أو في أي بلد عربي آخر لم تنشأ كظاهرة مستقلة أو ذاتية، فهي وثيقة الارتباط، أردنا أم لم نرد، بالتجربة الغربية، وذلك لأسباب تاريخية موضوعية من جهة، ولارتباطها الشديد بمجموعة من المفاهيم والتصورات النظرية المتولدة عنها جذلياً، من جهة أخرى. ذلك أن الحداثة نشأت في الغرب على أنقاض المجتمع الزراعي الإقطاعي أولاً، وثانياً على تداخل المفاهيم الدينية والميتافيزيقية والمثالية التي شكلت العامل الأساسي لرؤية الوجود أو الأيديولوجيا التاريخية الملازمة لهذا المجتمع. بمعنى آخر، إن الحداثة الغربية تشكل مجموعة من الظواهر المتكاملة عضواً والناتجة تاريخياً عن حركة التطور الجدلي للمجمعات الأوربية الوسيطة، فالمجتمع الأوربي الوسيطى كان يقوم، من حيث تركيبته السياسية والاجتماعية، على تفتيت السلطة المركزية، وعلى سيادة الإقطاع على مصادر الثروة الأساسية وهي الأراضي الزراعية؛ كما كان يقوم، على مستوى الأيديولوجيا الدينية والفكرية على مبادئ ثبات القيم والتحديد المسبق عرفاً وقانوناً للهيكلية الثلاثية التي كانت تحكم النظام الاجتماعى، وفقاً لمبادئ العبادة (وظيفة رجال الدين) والقتال (النبلاء) والعمل (الفئة الثالثة وتشمل البرجوازية ومختلف فئات الشعب الأخرى). وأخيراً كانت الرؤية الميتافيزيقية للوجود، التي بلورتها علوم

عميقاً بفلسفة التنوير وما دعت إليه من فصل السلطات وتنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم على أساس دستوري، وإن كان يؤمن، مع ذلك، أن ما يقدمه المجتمع الفرنسي لا يختلف في جوهره عن روح الحضارة الإسلامية التي شوحتها نظم الاستبداد العثماني والملوكي^(٢٣).

ويأخذ فكر التحديث، مع على مبارك، طابعاً تقنياً ومؤسسياً بحثاً، إلى الدرجة التي يمكن اعتبار هذا الرجل المؤسس الحقيقي للفكر التكنوقراطي المصري؛ بينما يأخذ، عند الشيخ محمد عبده، طابع الإصلاح أو التنوير الدينى. على هذا النحو، تتفرع عملية التحديث إلى شق مدنى صرف، وهو الشق الذى يبدأ مع حكم محمد على وينتهى بتطوير فعلى لمؤسسات الدولة ونقل مصر من مجتمع وسيطى إلى مجتمع مدنى حديث، كما سيؤدى إلى تضوع الفكر الليبرالى النيابى الذى سيطر مهيمنا على الساحة السياسية والفكرية حتى قيام ثورة يوليو عام ١٩٥٢، بينما يصطدم الفكر الإسلامى الإصلاحى، فى سعيه نحو التجديد، بالسلطة الدينية الدجماطيقية، وهو ما سيولد بدوره هذا التفرع المعروف إلى يسار إسلامى تقدمى يسمى إلى تحديث التراث وإعادة قراءته وفقاً لمعطيات العصر وأليات العلم الحديث، وإلى يمين إسلامى يتمسك بحرفية الموروث ورفض كل ربط بين هذا الموروث وبين حركة التاريخ، كما يزداد تطرفاً وتصلباً منذ نجاح الثورة الإسلامية فى إيران وانهيار حكم الشاه الليبرالى الزائف.

ومن ثم، يمكننا القول. بأن عملية التحديث، الملتصقة أحياناً بعملية النهضة وفكر الإصلاح الدينى، تحتاج دائماً إلى توضيح جذورها وأصولها؛ فالتحديث - من غير شك - عملية مستجلية من الغرب، ولا يمكن نكران دور الصدمة التى أحدثتها حملة «بونابرت» على مصر عام ١٧٩٨، بالرغم من وجود جذور محلية لنهضة فكرية عرفت مصر على استحياء فى الربع الأخير من القرن الثامن عشر مع الزيدى وحسن العطار، وفقاً لاجتهادات «بيتر جران»^(٢٤)، وإن انتهت بإعاقتها فوضى الحكم المملوكى وما أدت إليه هذه الفوضى من تبديد ثروات الشعب على أيدي الطاغيتين مراد بك وإبراهيم

اللاهوت والفلسفة المدرسية في جمعها بين الفلسفة والدين على طريق كبار فلاسفة المسلمين (٥)، تشكل الركيزة الأساسية لأنساق القيم والمعايير والمثل التي لا تنظم فحسب مجمل العلاقات الاجتماعية على هذه الأرض، وإنما كذلك علاقة الأفراد بحياتهم الأخرى من حيث الرؤية الرأسية للعالم، ومن حيث مفاهيم الخير والشر والطاعة والمصيبة والثواب والعقاب.

لا جرم، من ثم، أن تأتي قيم الحضارة مواكبة لمعظم التغيرات التي سوف تصيب هيكل المجتمع الإقطاعي، وتؤدي إلى خلعته، ثم، في النهاية، إلى انهياره. وأول مظهر من مظاهر هذا التغيير سوف ينيثق من عملية التناقص نفسه الذي ينشأ من الصراع المتولد، من جهة، بين رجال الإقطاع والسلطة الملكية، وبينهم وبين الطبقة البرجوازية الصاعدة، من جهة أخرى؛ خاصة مع بدايات ازدهار ظاهرة المدن واتعاش التجارة خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر. ذلك أن الملكية تسعى جاهدة إلى تثبيت السلطة المركزية، ومن ثم القضاء على الإقطاع ومنظومة القيم والمفاهيم التي يمثلها، خاصة ما يتصل منها بولاء الأفعال لمسيادهم الإقليميين، والقضاء أيضاً على التضارب بين حقوق الإقطاع وحقوق الملكية الصاعدة، على مستوى تحصيل الضرائب والتنظيمات والتشريعات الإدارية والقضائية والعسكرية. وكانت الطبقة البرجوازية المنبثقة عن احتكار القرى الكبيرة أو الكفور (bourgs) ذات الأسواق، وفي المدن الإقليمية تعاني من سيطرة الإقطاع ليس فحسب على الأراضي الزراعية المحيطة بهذه المراكز الأهلية بالسكان، وإنما أيضاً على أجزاء هامة من مساحاتها العمرانية، وهو الأمر الذي دفع هذه الفئة من التجار والأعيان من أصحاب المناصب البلدية إلى مقايضة النظام الملكي على تحرير المدن التجارية الهامة مقابل هبات مالية ضخمة تساعد على تقوية الحكم المركزي وتدعيم الوضع المادي للخزنة، وهو ما يتيح له تجييش الجيوش ودفع مرتبات موظفيه والوقوف أمام العصيان المحلي والاعتداءات الخارجية على البلاد.

وليس من شك في أن هذا التحالف، الذي فرضته الظروف التاريخية الموضوعية والمصالح الاقتصادية

والوطنية المشتركة، قد لعب دوراً كبيراً في تأسيس الدولة القومية الحديثة في أواخر القرن الخامس عشر، وفي تحقيق هدفين عظيمين كانا بمثابة الشروط الأساسية لقيامها، والغاية التاريخية الحتمية التي كان لا مناص من انتهائها إليها، وإن لم يكن ذلك بالصورة الشمولية التي قد يتصورها بعض الناس؛ والهدف الأول هو الارتباط العضوي بين وظيفة النظام الملكي، الذي نشأ على أثر تفتت وتصدع الإمبراطورية الرومانية، وبين قيام مفهوم الأمة (nation) ذات البعد التاريخي واللغوي المرتبطة بانثاق الوعي القومي. أما الهدف الثاني فهو ضرورة تحرير السوق المحلية من سيطرة الإقطاع، كطريقة استهلاكية مبددة للثروات الإقليمية، والتحول إلى السوق الوطنية التي تلتقي عبرها مصالح الطبقات البرجوازية الصاعدة مع المصالح القومية التي وصلت إلى أعلى درجات الوعي الوطني من خلال المفاهيم والروى البرجوازية على شاكلة تصور العلاقة بين الملكية والرعية في هيئة نظام تعاقدى، بينما كان تصور الشعب لهذه العلاقة غالباً ما يأخذ طابع العلاقة بين الأب وأبنائه أو بين الراعي وورعيته. ويشمل كذلك الهدف الثاني ضرورة تأكيد الحريات الإقليمية وحرية الانتقال وحرية الأشخاص والتجارة والتملك، وذلك لما تتميز به هذه القيم، بجانب خصوصيتها الطبقية، من سمات إنسانية يسهل تعميمها في إطار تصور شمولي للوطن كقوة قومية ولغوية ودينية متجانسة. وليس من شك في أن هناك تلازماً وثيقاً، ليس فحسب بين نمو العقلية أو الأيديولوجيا البرجوازية ومبدأ قيام السوق الوطنية، وإنما أيضاً بينها وبين البحث عن صيغ قانونية تتلائم مع عملية التوحيد الإقليمي الذي حققته تاريخياً، وإن على فترات تاريخية متباعدة، النظم الملكية المنبثقة عن تفتت الإمبراطورية الرومانية منذ أواخر القرن الخامس الميلادي وبداية تشكل خريطة الدول الأوروبية المقبلة. ولعل أهم النظم القانونية عقلانية، التي تعود إليها بعض الدول الأوروبية، هو النظام القانوني والإداري الذي تأسس الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ استلهاماً من القانون الروماني الذي ظل قائماً في جنوب فرنسا بينما سادت بقوة أفكارها فوضى الأعراف والعادات التي انتقلت من مرحلة

الشفاية إلى مرحلة الكتابة خلال القرن السادس عشر. ولاشك أيضاً أن هذه التحولات في البنية السياسية للدولة والبنى الاقتصادية والاجتماعية للتجمعات الإثنية المكونة لشعوبها سوف تنعكس، ليس فحسب على عملية إعادة توزيع الدين، الذي كان يشكل الرؤية الأيديولوجية السائدة لمجتمعات العصور الوسطى، وإنما أيضاً على تشكيل المفاهيم الفكرية والأدبية والفنية المراكبة لقيام العالم الحديث. ذلك أن الدين كان يشكل، في العصور الوسطى، القاعدة الأساسية لنظرة الأمم المسيحية إلى الكون والحياة، وهي النظرة التي مازالت غالبية على العالم الإسلامي حتى اليوم. ومعنى ذلك أن كل مناحي الحياة من السلوك الفردي إلى السلوك الجماعي، ومن المعاملات الاقتصادية (قضية الربا والسعر العادل) إلى أرقى الموضوعات الأخلاقية والفكرية والأدبية والفنية، كانت تندرج جميعاً تحت إطار الدين؛ ومن ثم، كان من الطبيعي أن تنشعب الصراعات السياسية في ثوب الدين وما يقدمه من أشكال ممكنة للتعبير عن المصالح الاقتصادية أو الخلافات العرقية والقومية، وذلك بقدر ما كان الدين يمثل طريقة التعبير الأيديولوجية الوحيدة في تلك العصور. ولعل هذا ما نلاحظه أيضاً في تاريخنا الإسلامي بضد العلاقة بين المذهب الشيعي وحركة صراع الشعوب الفارسية ضد هيمنة العناصر القومية العربية على الحكم؛ وكذلك عبر ما يسمّى بالحركات الشعبية حيث كانت المذاهب الخارجة على السنة هي، في الوقت نفسه، الخارجة على السلطة الرسمية بسبب ما كانت تمارسه هذه، أحياناً، من ظلم وتجاوزات تجاه حقوق الأجناس غير العربية.

وليس من شك في أن هيمنة هذه الشمولية الدينية كانت أيضاً وراء الصراعات الفقهية والمذهبية ومحاولات التوفيق بين الفلسفة والدين في الغرب، وبين العقل والنقل في تراثنا الإسلامي. إلا أن هذه الشمولية تأخذ في الانفكاك تدريجياً في الغرب المسيحي مع بدايات العصور الحديثة. ولعل أول صدع نلاحظه، على المستوى السياسي، هو تحالف «فرانسوا الأول» (١٥١٥-١٥٤٧) ملك فرنسا، خلال النصف الأول من القرن السادس عشر، مع السلطان العثماني ضد

البلاد المسيحية المعادية له، وعلى رأسها أسبانيا والنمسا اللتان كانتا تدوران في فلك أسرة الهابسبورج. كما أن المبادئ «الجديدة»، التي يصوغها «ماكيافيلي» (١٤٦٩-١٥٢٧) في كتابه «الأمير» (١٥١٣)، تقلب رأساً على عقب كل القيم والمثل التي كان يقوم عليها نظام الفروسية، على الأقل من الناحية النظرية، من ولاء وإخلاص للسيد أو الحاكم العادل، وتقاليد في سبيل نصرة الحق والدين والأرملة واليتيم؛ وذلك بحيث تصبح متطلبات السياسة الواقعية ضربة من الحرب المقتتة التي تأخذ فيها كل الوسائل العنيفة، من قتل وغدر وخيانة، طابع الشرعية في سبيل تحقيق الهيمنة على السلطة (٦). وليس من شك في أن هذه التحولات تندرج كلها في إطار العقلانية العملية التي لا يجب فصلها عن مختلف ألوان العقلانية الجديدة التي ترى النور تدريجياً ليس فحسب في مجال العلم والفلسفة وإنما أيضاً في الفنون والأخلاق والسلوك. على هذا النحو، يمكن فهم العقلانية السلطوية، أو عبارة أخرى الواقعية السياسية، من منظور مصلحة الدولة (raison d'état)، التي سرعان ما تربط بين شخص الحاكم «المطلق» أو «المستبد» وبين جهاز الدولة كجهاز يعتمد به ويتمثل فيه إلى درجة التطابق، وهو عين التصور الذي سيؤدى فيما بعد إلى بلورة مبدأ «الكاريزما» الذي يجعل من الحاكم شخصاً خارقاً وطلاء ملهماً من قبل العناية الإلهية في سبيل إنقاذ الأمة. كما أن هذه العقلانية السياسية لا يمكن فصلها، من جهة أخرى، عن التصورات التي لا ترى في الإنسان إلا غرائزه العدوانية وميله «الطبيعي» إلى الشر، إذ من الواضح أن معظم دعاة الاستبداد السياسي الحديث مثل «ماكيافيلي» أو «هوبز» (١٥٨٨-١٦٧٩)، يؤمنون بالطبيعة الشريرة للإنسان، وهو ما يدفعهم إلى تحيل نظم للحكم تقوم على الحد من سلطة الأفراد ودفعهم إلى التنازل عن الجزء الأكبر من حرياتهم إلى شخص الحاكم في سبيل توفير الحماية لهم والحفاظ على أمن الدولة والتوازن العام للمجتمع. هذا بينما تفترض بلورة فكرة المجتمع المدني تأصيل مبدأ الديمقراطية، وهو ما لا يتم إلا بطرح مضمون العلاقة القائمة بين مصداقية الفعل وواقعه، وهي القضية التي يعنى بها «هابرماس» (٧) ولكنها لا تتحقق، في النهاية، بصورة موفقة إلا على أساس من خلفية عامة يناط بها تدعيم أو تأسيس مجتمع

تواصل أو تشاركى.

وليس من شك فى أن انبثاق هذه العقلية العملية، التى تركز عليها فلسفة الدولة القومية الحديثة، سوف تقوم بتعديل وظيفة الدين وتحويله من رؤية لاهوتية مركزية للكون تقوم على الصراع ضد الإسلام، إلى رؤية أيديولوجية تدعم شرعية النظام الملكى وتؤكد استقلاليتها، من منطلق حماية المصالح القومية، ضد هيمنة البابوية. وقد لعبت «البروتستانتية» مصداقاً لهذه الرؤية «الكاثوليكية»، نفس الدور حينما ارتبطت، فى عهد «لوثر»، بحركة تحرير بعض الإمارات الألمانية من سيطرة أسرة «الهابسبورج». ومهما يكن من أمر، لقد ارتدى الدين المسيحى، منذ القرن السادس عشر، طابعاً قومياً واضحاً، الأمر الذى أدى إلى استقلال «كنيسة إنجلترا» عام ١٥٣٤ على أيدي «هنرى الثامن» المزدواج، وإلى نزعة الكنيسة الفرنسية إلى الاستقلال خلال حكم «لويس الرابع عشر»، وقيام حركة «الجليليكانية» (galicanisme) فى إطار مذهب «الجانسينزم» (jansenisme) المتطرف والمناوئى لجماعة «اليسوعيين» الموالين للبابوية. كما أنه من الواضح، بالرغم من استمرار بعض المجابهات بين «الكاثوليك» و«البروتستانت»، بعد حروبهم الدامية خلال النصف الأخير من القرن السادس عشر فى فرنسا، وبعض المجادلات اللاهوتية بين «اليسوعيين» الذين طردوا من فرنسا عام ١٧٦٤، وبين «الجانسينست» الذين أدانهم البابا للمرة الثانية عام ١٧١٣، خلال القرن الثامن عشر، المعروف بمصر التنوير، أن الوظيفة الأساسية للدين المسيحى أخذت تنحصر تدريجياً فى إطار عمليات الإحسان والعناية بالمرضى والفقراء والقيام بمهام التربية والتعليم. ولمله من الطريف أيضاً أن نلاحظ أن القرن السابع عشر الفرنسى قد شهد نهاية المحاكمات الذائعة الصيت، خلال العصور الوسطى وحتى القرن السادس عشر، التى كانت تقام للسحرة ودعاة الهرطقة، والتى أدين فى إطارها «جاليليو» (١٥٦٤-١٦٤٢)، وأحرق حياً «جيورفالو برونو» (١٥٤٨-١٦٠٠) (١).

إن هذه العقلانية التى برزت عبر تأسيس الدولة القومية الحديثة والتى فصلت، وإن كان على المستوى

الفعلى أكثر منه على المستوى النظرى والأيدىولوجى، بين جهاز الدولة أو السلطة المدنية للملكية وبين هيمنة السلطة الكنسية، تبرز أيضاً على مستوى الإبداع الثقافى والفنى من خلال أدب «الإنسانيات» الذى لا يشمل فحسب بعث الآداب والفلسفات اليونانية القديمة، وإنما كذلك استخدام المناهج العقلية والفيلولوجية فى دراسة ونقد النصوص الدينية، على شاكلة «إرازم» الهولندى (١٤٦٩-١٥٣٦) و«ديتابل» الفرنسى (١٤٥٠-١٥٣٦)، ونشر مباحث اللياقة وآداب السلوك التى سوف تساهم فى صنع الإنسان المتحضر الجديد، وإن كان هذا التعميط أو التطويع لا يمنع من انفجار مفاهيم القرة أو الفتوة (virtu) التى تؤكد الطاقة الإبداعية الجديدة التى تتجلى، من جهة، عبر هذا الكم الهائل وغير المسبوق من الأعمال والروائع التى قدمها فنانون عصر النهضة الإيطالية، وعبر هذه الرؤى الأسطورية «البروميثية» المتجددة التى تضع الإنسان فى مركز الوجود، من جهة أخرى.

ومن ثم، يمكن القول بأن ظاهرة الحدالة تبرز، منذ البداية، عبر صورتين رئيسيتين: صورة العقلانية الإرادية المبدعة لأرواح وخرافات العصور الوسطى، وصورة الذاتية الأدبية التى سنناقشها فيما بعد. وتؤكد العقلانية، بدورها، من خلال تيارين متضاربين: تيار الفلسفة المثالية التى لاتقطع صلتها كليةً بالفكر الفلسفى القديم، ولاحتى مع الدين، ويمثله «ديكارت» و«مالبرانش» و«لينيئز»، والتيار العلمى الرافض لميراث الفلسفة القديمة، ومن أتباعه أو رواده «بيكون» و«جاليليو» مؤسس الفيزياء الحديثة. إلا أن «فرانسس بيكون» يظل محصوراً فى نطاق الإمبريقية ومجال الملاحظة والتجربة المباشرة، وهو الخط الذى تتميز به المدرسة الإنجليزية بعامة، سواء مع «جون لوك» أو «هيوم»، أو حتى فيما بعد مع نشأة الفلسفات التحليلية والوضعية المنطقية واللغويات البراجماتية، وهو ما يدل على أن العقلية الحديثة فى العالم الأنجلو ساكسونى، الذى يفيد أيضاً من إسهامات «مدرسة فيينا»، أقرب إلى العقلية العملية منها إلى التهويمات والرؤى الميتافيزيقية، التى تستشكل من خلالها العقلانية الألمانية أو الفرنسية.

يبد أن العقلانية الفرنسية سوف تنتهي بالتردى في جبال المناهج الوضعية وستكون، في الأغلب، تابعة للعلم خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وحتى بزوغ التيارات الظاهراتية في أوائل القرن العشرين التي يمكن أن ينسب إليها «برجسون» (١٨٥٩-١٩٤١) بفلسفته الحديثة الخاصة عن الديمومة والوعي والزمان المتصل، ثم أقطاب الفلسفة الوجودية الفرنسية، وعلى رأسهم «سارتر» و«ميرلو بونتي»، ولكن يعد ارتدادهم من منابع الفلسفة الألمانية التي تسيطر على الساحة العالمية منذ بزوغ «كانط»، والتطور اللاحق للفكر الألماني نحو التيارات الرومانطيقية والظاهراتية والأنطولوجية مع «هيجل» و«هوسرل» و«هيدجر»، وإذا كان التيار العقلاني سيظل، مع ذلك، قائماً في ألمانيا فمن غير شك عبر الكانطية الجديدة وأهم ممثليها «كاسيرر»، ومن خلال مدرسة «فرانكفورت» وبوجه خاص مع «هابرماس» الذي يقودنا من نقد الثقافة مع زميله «أدورنو» إلى مفاهيمه الجديدة عن «العقل التواصلية»، ومن محاولاته في إعادة بناء الماركسية إلى اعتاب ما بعد الحداثة. وبالنسبة لتحديث العقل العربي، فمن الضرورة بمكان ليس فحسب الإشارة إلى تيار الوضعية المنطقية التي ترسمت خطى العلم، والتي لعب فيها «زكي نجيب محمود» دوراً كبيراً، ربما سبقه إليه رائد الفكر العلمي «سلامة موسى» الذي يعد من أوائل من أدخلوا المفاهيم التطورية ومناهج التحليل السيكلوجي إلى مصر، وإنما أيضاً إلى التيارات اليسارية والتقدمية التي عرفتها مصر وكان لها الدور الكبير مع لطفي الخولي ومحمود أمين العالم وغالي شكرى وعبد العظيم أنيس والسيد يسين، على سبيل الذكر وليس الحصر، في بناء منظومة فكرية ونقدية متكاملة ليس فحسب في مجال المنهجية الفكرية، وإنما أيضاً في إطار العمل على تنقية الوعي الزائف وتصفيته من كل رواسب العقلية الخرافية ذات الارتباط الوثيق بنمط الإنتاج الزراعي، ومن كل أوهام المثالية الموروثة التي تروج للأفكار التقليدية والمسبقة باسم الحقائق المطلقة وطبيعة الأشياء وثباتها، وكان الظواهر الاجتماعية والفكرية لاثخضع لأي نوع من النسبية التاريخية ولا علاقة لها بحركة التناقضات

والصراعات الطبقيّة والفئوية وتوازن علاقات القوى الداخلية والخارجية.

ولكن إذا كانت الحداثة الفكرية تعتمد على أساس مفاهيم التقدم، وعلى تأكيد دور العقل وأولويته بالنسبة للمسلمات والثوابت التي يجب أن يقوم عليها الفكر العربي الحديث، وإذا كانت تهدف، في المقام الأول، إلى إطلاق حركة المستقبل وتحقيق العدالة الاجتماعية والسعادة البشرية عن طريق تطوير العلم وتعميم فوائده بواسطة ما ينتجه ويبدعه من تكنولوجيا متطورة دوماً، فإن الحداثة الأدبية والفنية لا تتزامن، بالضرورة، مع متطلبات الفكر. ولعل هذا التناقض الظاهر هو إحدى المشكلات العويصة التي يجب علينا محاولة فهمها وتبديد ما يحيط بها من غموض. بيد أنه، لكي نصل إلى هذا الفهم، علينا أن نقر أولاً بأن مبدأ عدم التزامن بين مستويات التعبير هو مسلمة يجب قبولها، كما علمنا «التوسير» في نقده لمفاهيم الشمولية الهيجلية (٩)، وذلك بقدر ما يوجد من غلخلة وعدم تطابق بين البنى التحتية، للمشكلة لقوى الإنتاج، والبنى الفوقية بما فيها العلاقات الاجتماعية للإنتاج، ومختلف أشكال التعبير عن الوعي الجمعي سواء في الفن والأدب، وبقدر ما يوجد، وفقاً لدروس «جورفيتش» (١٠) من ضروب التعددية الزمنية التي تحكم عملية التطور أو التغيير الاجتماعي. معنى ذلك أن المجتمع، أي مجتمع، لا يشكل وحدة كلية متجانسة؛ كما أن البنية الفوقية، التي تتمثل في مختلف ألوان النشاطات التنظيمية أو القانونية والتعبيرية المتروحة بين الفكر النظري والأشكال الأدبية والفنية، لا تشكل بدورها وحدة كلية متجانسة وإنما، في الأغلب، شبكة من العلاقات المركبة والمتداخلة على مستوى الواقع التاريخي، وذلك يمكن رده إلى دور التناقضات الطبقيّة فيما بينها وفي داخلها، والتي قد تتعايش في مرحلة من مراحل التاريخ ولكنها تنتهي حتماً إلى الانفجار أو الطفرة الكيفية في وقت تفاقم الأزمة وحدوث التحولات الكبرى أو الثورات. أضف إلى ذلك ما تقوم به الأيديولوجيا أحياناً من تزييف للوعي الجمعي حينما تبت التناقض بين الواقع الموضوعي للطبقات الاجتماعية وبين طموحاتها ورغباتها؛ أو بعبارة أخرى، بين هذا الواقع

وبين رؤية هذه الطبقات الذاتية لموقعها من مجمل حركة المجتمع وصيرورته التاريخية.

من ثم، يمكننا، من منظور السوسولوجيا الأدبية أو الثقافية، ربط الأنواع الأدبية بمجموعة من الأزمنة التاريخية المختلفة، أو المتعارضة فيما بينها أحياناً، إلا أن هذه الأنواع تقبل بدورها الخضوع، على المستوى الداخلي للبحث، لمنطق خاص غالباً ما يستطيع النقد الأدبي، والبنوي منه خاصة، أن يعزله في صورة هياكل وتحولات سيميوطيقية محايدة لا علاقة لها بأية مرجعية خارجية أو نفسية. على هذا النحو، نلاحظ أن معظم نقاد الأدب يؤرخون الحدالة الغربية في الأدب والفن بظهور أشكالها المعارضة للعقلانية أو المثالية الكلاسيكية، ويرون هذا التحول أولاً بانثاق مفهوم الحرية الإبداعية على حساب مبدأ محاكاة القدماء، وهو مفهوم تقني؛ وثانياً بانبلاج مفهوم الفردية، وهو مفهوم ذو جلور اجتماعية برجوازية من جهة، وبلورة مفهوم الإنسانية الشامل أي المتجاوز لكل فكر طبقي، وهو ما تؤكدته الرؤية الرومانسية للوجود، من جهة أخرى. وليس من شك في أن هناك علاقة وثيقة بين هذه المفاهيم الثلاثة، إلا أنها تختلف في مضمونها الاجتماعي، وتزداد هذه العلاقة تعقيداً عندما تنتقل هذه المفاهيم إلى بيئة مختلفة وبناء اجتماعي مغاير، كما تم ذلك في واقعنا العربي الذي وقع، منذ انبثاق وعي مبدعيه على عالم الحدالة، في بؤرة المؤثرات الغربية إلى درجة أن وعينا بالوجود والأشياء، وحتى بأنفسنا، يكاد يكون، على الدوام، وعياً لاحقاً على الوعي الغربي بنفسه وبنا. ومن ثم، فهو إما تابع له أو مناقض، وفي أحسن الحالات بين بين.

إن الحدالة الفكرية، كما قلنا، ترتبط ارتباطاً وثيقاً باكتشاف وظيفة العقل النقدية والتحليلية، وإن كان ذلك لا يعني غياب العقل ومنطقه الاستدلالي أو الاستقرائي عند القدماء؛ ولكن الفرق الجوهرى بين المنظورين القديم والحديث يظل أن القدماء كانوا ينظرون إلى العقل، سواء في صورته الأفلاطونية المثالية أو في صورته الأرسطية العملية، كمسلمة أو قضية مفروغ منها، بينما يقوم الفكر الحديث باختبار وظيفة العقل نفسه

ومشروعيته في أن يكون أداة للمعرفة والتحليل. ومن هنا، تتضح لنا قضية المنهج عند «ديكارت» ودوره في تأسيس العقل والعلم معاً على أصول رياضية، مثلما فعل «جاليليو» حينما ربط بين الطبيعة ولغة الرياضيات. هذا بينما عملت المدرسة الإنجليزية مع «بيكون» ثم «لوك» و«هيوم» على ربط العلم بالتجربة الحسية إلى درجة التشكيك في العقل والمنطق، وهو الأمر الذى حدا بالفيلسوف الألماني «كانط» إلى تصحيح الوضع في كتابه «نقد العقل الخالص» فقدم لنا صورة مركبة مثالية وحسية، في الوقت نفسه، إذ جمع بين ما أسماه الشروط القبلية للمعرفة وبين المضمون الفعلي لها.

وليس من شك في أن هذه الصورة من الحدالة هي التى انتقلت، عبر أدبيات عصر التنوير الفرنسى (مونتسكيو - روسو - فولتير - ديدرو) وبعض مفاهيم القرن التاسع عشر العلمية والاجتماعية (دارون - كومت - دور كايم - سبنسر)، إلى معظم رواد النهضة العربية والإسلامية من الطهطاوى والأفغانى ومحمد عبده حتى طه حسين وأحمد أمين وغيرهم. ولقد اندخلت الحدالة الفكرية، خاصة في صورتها الوضعية والعقلانية، طريقها إلى الأدب العربى عن طريق محاكاة المنسرح الكلاسيكى، ثم تحولت في القصة والرواية إلى الواقعية التقليدية ذات الاتجاهات «البرزائية» و«المرباسانية» و«التشيعونية»، وبعد ذلك إلى الواقعية الاشتراكية والنقد الأيديولوجى تحت تأثير المد الماركسى الذى راج. قبيل الثورة وعاد ليتلقى، بعد فترة طويلة من الحصار والتشكيل، في إطار الاشتراكية العربية التى هيمنت على نظام الحكم خلال الستينيات. إلا أن الخلطة الفعلية في مجال القصة والرواية، وربما إلهامات ما بعد الحدالة، تبدأ، في ظننا، مع ما يسميه إدوارد الخراط تارة «الحساسية الجديدة» وتارة أخرى «الكتلية عبر النوعية» (١١). ولا تعتبر هذه المسميات مرادفة، في نظر الكاتب، لقوالب جامدة، إذ أنها تشير، في الأغلب، إلى تيارات تتكشف مع جبل السبعينيات بالرغم من انبثاقها في شكل عناصر جينية بدأت مع المرحلة الوجودية والنفسية المختلطة بالكوايس والهذيان (١٢) في بعض روايات نجيب محفوظ التى ظهرت خلال الستينيات مثل «الرص والكلاب،

والسراب، والشحاذ، وثرثرة فوق النيل». وأهم سمات هذه «الحساسية الجديدة»، كما يحددها الخراط نفسه، هي انفرط التسلسل الزمني للسرد الروائي، وانكسار خطية الحركة وعملية تلمى العقدة أو الحبكة، وغياب الإشارة إلى مرجعية خارجية أو نفسية فعلية، وكلها سمات تنطبق على الرواية الجديدة الفرنسية كما أسماها «آلان - روب جرييه» و«كلود سيمون». وربما الأهم من ذلك كله، عند الخراط، هو تحول العالم الموضوعى إلى إحدى إمكانات اللغة نفسها بحيث تفقد هذه طابعها الإشارى أو الإخبارى البحت لتصبح أقرب إلى الرؤيا أو الحلم فتزول الفوارق بين النثر والشعر اللهم إلا سمة السردية، وتسبح فى بحار «الكتابة عبر النوعية» التى يرى الخراط فيها أحد نتائج اللاعقلانية التى فجرها الواقع المعصرى والعربى بعد هزيمة ١٩٦٧ وتوالى النكسات القومية والاجتماعية وصعود القوى الظلامية والسلفية (١٣).

يبد أن الحداثة الشعرية، وإن التقت بأخرة مع مفهوم الخراط للحساسية الجديدة، قد سبكت طريقاً مغايراً. فهى، بخلاف قضايا الشكل والتفعيلة والخروج على البصيدة العمودية وبأخرة قصيدة النثر، مرتبطة ارتباطاً وثيقاً باكتشاف وجدان الإنسان العربى وانفجار ثورته على كل القوود التى كانت تعوق قدرته فى التعبير عن نفسه والإفصاح عن مكانه، إلا أنها، مع ذلك، لم تصل إلى هذا الاكتشاف إلا فى إطار حركة الشعر الرومانسى الغربى الذى استطاع أن يقدم للشباب المثقف، أكثر من الموروث، ما يحتاجه من رؤى وموضوعات وأشكال جديدة تتلاءم مع طموحاته ورغباته العارمة فى تغيير عالمه المكبل بالتقاليد والعادات البالية.

من ثم، نفهم لماذا تقوم حركة «الدوان» بالثورة العارمة على شعراء الإحياء، وبوجه خاص شوقي لما أسند إليه من إجادة الشعر وروايته، لحذوهم حلو القدماء فى المديح والثناء وإنكياهم على شعر المناسبات وانعدام ما أسماها العقاد بالوحدة العضوية فى شعر شوقي، كما طال هذا النقد اللاذع نثر المنفلوطى الذى نعت بالتمنع والإنراف فى «الورقة والأنوثة والحلاوة» (١٤). وليس عجيب أيضاً أن تتجه الحداثة الشعرية بعد ذلك، عبر مدرسة «أبوللو» إلى تعميق النزعة الرومانسية

والوجدانية فى الشعر، وذلك بالتأكيد على الذاتية والغنائية والتأمل الصوفى والتغنى بالطبيعة وأحاسيس القلب والسأم والتمسك بالوحدة العضوية للقصيدة والبساطة فى التعبير والتخييل والتصوير (١٥).

إلا أن ثورة الحداثة فى الشعر لانتهى، وتكاد تكون هناك عدة حدائد، إذ أن التعبير الشعرى فى اتجاهه نحو تعميق إحساس الإنسان العربى بوجوده لا يمكنه إلا أن يثور ويتمرد على كل مظاهر الإيقاع الخارجى وموسيقاه الصاخبة فى الشعر التقليدى، وعلى كل القوالب الدلالية والخيالية النمطية التى سجنه بين جدرانها قروناً طويلة هذا الرصيد الهائل من المنظوم الموروث. ولم يكن على الشعراء أن يثوروا تحقيقاً لحريتهم فى ابتكار أشكال جديدة فحسب - فهذا المسمى كان موجوداً على الدوام بشكل أو بآخر - وإنما أيضاً سعياً للاقترب من مكنون التجربة الإنسانية للعربى المعاصر الذى لم يكد ينشق وعيه وتفتح عيناه على العالم الحديث حتى توات عليه الصدمات والأزمات: صدمة الاحتلال الأجنبى، صدمة تقسيم فلسطين، وأزمة النظم العربية الرجعية والهزائم المتتالية أمام العدو الصهيونى، وكل صنوف الإحباطات الداخلية على المستوى الاجتماعى والنفسى والاقتصادى. لا جرم، من ثم، أن تتبادل منابع الشعر الموروث حركات الثورة والتمرد، فتنبثق مع نازك الملائكة والسياب والبياتى فى العراق (١٦)، أول حركات التجديد المعاصرة فى الشعر العربى، وتتجذر إلى درجة الثورة الشمولية على التراث دعوة أدونيس (١٧) السورى إلى خلق عالم شعرى جديد لا يمكن فصله عن إعادة بناء الإنسان العربى وإعادة تشكيل مخياله ورؤيته للوجود، بحيث يواكب زمنه ويحقق ماهيته كصيرورة «الكمة التشكل والتكوين»، كما تفجر ينباع التجديد الشعرى فى مصر مع جيل الستينيات وتكاد تبلغ زخمها مع جيل السبعينيات الذى لا يبرز قدرته فحسب على إعادة تشكيل الموروث اللغوى وإنما أيضاً على تشويره من منطلق التمرد على كل أشكال التقديس التى يصطنعها كل مجتمع لنفسه، وذلك فى ضوء المفاهيم الثورية التى أحتلتها المناهج الجديدة كالبنيوية والتفكيكية والأسلوبية فى قلب العلوم الإنسانية (١٨).

ظاهرة ما بعد الحداثة :

تقوم ظاهرة ما بعد الحداثة على أسس افتراضية أكثر من قيامها على أسس موضوعية محددة، ولعل ذلك يرجع إلى ارتباطها بضرب من الحساسية العامة الناجمة عن بعض التغيرات القائمة في قلب الحداثة نفسها. ومن ثم، هنا التداخل أو التشابك الذي نحس به بين كثير من مفاهيم الحداثة وما بعد الحداثة. ولعل أيضاً ظاهرة «عدم الجسم» التي يتسم بها الفكر الغربي المعاصر الذي يقوم، في معظمه، على أسس نقدية أو تفكيكية، تعد عاملاً هاماً من عوامل «غياب التحديد» أو «استحالة» ، وهي العبارة التي تنسب إلى إيهاب حسن والتي تعد المعلم الأساسي لحركة ما بعد الحداثة.

مهما يكن من أمر، فإننا نعتقد أن هناك بعض الدراسات والإسهامات الجيدة التي يمكن الاهتداء بها في تحديد الملامح البارزة لهذه الظاهرة المراوغة. ولعل كتاب «جيانى فاتيمو» عن «نهاية الحداثة» (١٩) يعد من أفضل الدراسات الفلسفية التي يحاول صاحبها حصر ظاهرة ما بعد الحداثة، على المستوى الفكرى، فى عدد محدد من المبادئ المحورية، وهي: موت الفن، وموت حركة الإنسانية (Humanisme) والعدمية، ونهاية التاريخ، وتجاوز الميتافيزيقا.

وهجز مبدأ «موت الفن» من خلال ثلاثة أشكال رئيسية تدل على تدهوره كقيمة أساسية، وهي بروزه فى المجتمعات الصناعية المتقدمة كضرب من «الطوباوية» أو الملجأ الوهمي ضد حركة التقدم التكنولوجي، وكنوع من الفن الرديء (kitsch) الذي يتنافى مع الذوق الرفيع، والذي تعممه وسائل الاستنساخ التكنولوجية وانتشار حركة المعلومات، وأخيراً كضرب من «الصمت» السلبي الذي يعمل على تقويض المجتمع وإعاقة التواصل بين البشر. ومن الواضح أن مظاهر تدهور الفن على هذا النحو تشير إلى رؤية رومانسية وأرستقراطية للفن، كما تعبر عن نوع من النقد الجذري لحركة التحديث التكنولوجي ولانتشار المعرفة والمعلومات والمبادئ الديمقراطية. أضف إلى ذلك أنها تقدم لنا أيضاً رؤية عضوية وقيمة مسبقة للفن، وذلك بقدر ما تستنكر الوظيفة النقدية للفن ودوره فى نقد القيم السائدة

التي غالباً ما ترتبط بهيمنة القوى المحافظة فى المجتمع. وتبرز أيضاً هذه الرؤية العلوية للفن من خلال اعتباره تعبيراً صادقاً عن قيم أصيلة ومبادئ أولية تتعارض مع إمكانية استنساخها وتعميمها، وهو الأمر الذى يجعل من الفن حكراً على صفة اجتماعية تملك الحس المرهف والذوق الرفيع دون غيرها من الطبقات الشعبية.

غير أن مفهوم «الكيتش» قد يوظف أحياناً بطريقة مغايرة لما يلعب إليه «فاتيمو» حيث يدل، ليس على التعميم المبتذل للفن، وإنما على انهيار القيم الفردية الحقيقية فى المجتمعات الشمولية، كما نرى فى أعمال «كونديرا» الروائية. ذلك أن هذه المجتمعات كانت تضع فى مقدمة القيم «الظاهرة» أو «المعلنة» الغيرة على المصالح الوطنية، والحفاظ على التماسك الاجتماعى، وشجب النزعات الفردية والعواطف الخاصة، وهو مما أدى إلى اعتبار كل المشاعر الشخصية المشروعة وكل حاجات الإنسان الحميمة، من حب للذات وميل إلى العزلة أو الاختلاء بالمقربين من الأصدقاء أو الرغبة فى التعبير عن النفس من خلال أعمال فنية أو أدبية غير ملتزمة بالشعارات الرسمية الجوفاء، عادت «برجوازية» مضللة أو «هوسة فنيّة»، وهو الأمر الذى انتهى إلى ضياع الفرد تحت وطأة الالتزامات العامة، وإلى هيمنة عالم الزيف والنفاق والازدواجية على السلوك والكلام واختلاط الأمور إلى درجة أن كل فعل إنسانى لم تعد له قيمة فى ذاته، وإنما أصبح خاضعاً للتفسيرات الاحتمالية، وذلك بقدر ما تكون الغاية المعلنة منه بعيدة كل البعد عن نية الفاعل وقصديته الحقيقية.

أما موت «النزعة الإنسانية» فيرد إلى انحسار الميتافيزيقا وانتصار الفكر البرجماني وغلبة التكنولوجيا وهو ما يعنى ضياع الذاتية أمام غلبة الفكر العملى الموضوعى. ولعلنا هنا أيضاً أمام رؤية محافظة، لأن ضياع «الإنسان» المقصود هنا هو الإنسان «المجرد» الذى تنسب إليه قيم عامة وجوهرية لا تخضع لحركة المجتمع أو التاريخ. ولعلنا نتذكر هنا شجب «نيشة» لحركة الفكر الإنجليزى النفعي وربطه بطريقة خبيثة بين المنطق العلمى والميتافيزيقا، وكذلك جنرال «هيدجر» مع رواد مدرسة فيينا فى المنطق الوضعي، ووجه خاص

مع «كارثانية» الذى حاول تقويض أسس الفكر الميتافيزيقى مدعى أن الميتافيزيقا لا تقدم «جملاً» تخضع لمعيار الزيف أو الصواب وأن ما تقدمه ليس شيئاً بالمرء.

إلا أننا لو أخذنا فى الاعتبار مفهوم «موت الإنسان» عند «فوكو»، فإننا نجد أنفسنا أمام رؤية مخالفة بعض الشيء. ذلك أن «فوكو»، وإن كان قد تأثر بفيلسوف إرادة القوة فى منهجه الموسوم بـ «الجنينالوجيا»، يعنى بهذا الموت أقول «موضوع» العلوم الإنسانية، وهو هذا التصور الاعتراضى للإنسان كما شكلته الإجراءات المعرفية والتنظيمية ذات المنطق الرجولى خلال القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر. من ثم، عنى موت الإنسان هنا ضرورة إعادة بناء العلوم الإنسانية على أسس جديدة، وذلك بقدر ما أراد «نيتشه» بمفهومه الجديد عن «الإنسان الحارق» ليس تأسيس صورة عنصرية للإنسان، كما فهم فى إطار الحركة النازية، وإنما بناء إنسان يستطيع تجاوز حدود عصره بما تحمله من آراء ونظريات فاسدة وقاقر، فى الوقت نفسه، على أن يشرنا بيزوغ فجر جديد للبشرية.

على كل حال، إن ما قدمناه من تفسير للمحاور السابقة، التى أشار إليها «فاتيمو»، لا يتطابق تماماً مع تفسيراته لفكر ما بعد الحداثة. فهو يعتقد أن تناقضات نظريته ما بعد الحداثة لا يمكن تجاوزها إلا بإبراز قضيتين هامتين: أولاًهما إشكالية «العودة الأبدية» عند «نيتشه»، وثانيتها قضية «تجاوز الميتافيزيقا» عند «هيدجر»، وذلك بقدر ما تمثل هاتان القضيتان، فى ظنه، نوعاً من القطعية الجبرية مع مفاهيم «نقد الثقافة» (Kulturkritik) التى راجعت فى النصف الأول من القرن العشرين، مشيراً بذلك - من غير شك - إلى إسهامات «مدرسة فرانكفورت» وعلى رأسها «أدورنو» و«هورهايمر» وتلميذ الأول «هابرماس»، بحيث تكون عبارة «ما بعد» (post) ليست مجرد تخطئ لمفهوم «الحداثة» كمرحلة من مراحل تطور الفكر الغربى فى سعيه، منذ تحديده لمصادره اليونانية، نحو اكتشاف أشكال جديدة أكثر رقى وتقدماً، وإنما إعادة طرح لقضية «الأساس» أو «التأسيس» ولقضية «المصدر» وما يرتبط

به من تصورات «غائية» (telos)، كما وضع أسسها «هيجل» و«بلوهر» «هوسرل» من بعده. على هذا النحو تصبح عبارة «ما بعد» ليست تطوراً أو تطوراً للحداثة، وإنما قطيعة معها وخروجاً عن خط الصيرورة التاريخية فى صورة طرح جديد يعتقد «فاتيمو» أنه يتم فى شكل «الحدوث». ومن ثم يصبح ما بعد الحداثة حدثاً جزئياً لا يمكن فهمه - فى نظره - إلا على ضوء ضربين من التاريخ: تأريخ الحدث نفسه، وتأريخ الذات التى تطرحه. ولكن لما كان مفهوم «الحدث» هذا لا يشكل، فى نظر بعض النقاد، تجاوزاً فعلياً لمعنى التاريخ والتاريخية، فإن «فاتيمو» يرى ضرورة طرحه، لا على شكل مرحلة جديدة أو بعديّة، ولكن فى إطار تجربة خاصة، هى تجربة «نهاية التاريخ» التى يظن بأن «أرنولد جيهلن» (A. Gehlen) هو أول من أشار إليها من خلال عبارة «ما بعد التاريخ». ومع ذلك، فهذه التجربة ليست بجديدة تماماً، فلقد عرفت خلال النصف الأول من القرن العشرين عبر فكرة «انحدار الغرب» عند «شبنجلر» أو فى صورة عودة جديدة إلى المصادر، كما يقال عن عودة «هيدجر» إلى فيلسوف الواحد «بارمينيدس» فى سبيل قراءة جديدة لقضية الوجود. وهناك من ربطها كذلك، مع تفاقم التجارب النووية، بالإحساس المفاجع بوقوع كارثة نووية وشيكة، وهو ما يشكل، فى نظرنا، صورة جديدة لهولوسات «نهاية العالم» التى تعرف بالحركة الألفية (millénarisme) التى ظهرت مع بداية العام الألف من الميلاد. إلا أن «نهاية التاريخ» بهذا المعنى ليست هى المقصودة، فى زعم «فاتيمو»، إذ المقصود هو، بالأحرى، نهاية الرؤية أو الممارسة التاريخية كعامل من عوامل توحيد تجربة الحياة، وذلك بقدر ما أضفت التقنيات وحركة المعلومات المعاصرة على حياتنا طريقة معيشتنا نوعاً من الثبات النسبى وإحساساً غامراً بعدم التغير، وهو إحساس - كما يبدو - يقلل من القدرة على التوقع، ويجعلنا نعيش فى عالم «روتينى» ومألوف تكاد ترد فيه كل مبتكرات التكنولوجيا إلى إمكانيات التخطيط والتنظيم المتاحة. ومن ثم، يخفى الإحساس بأهم مقومات الحداثة التاريخية، وعلى رأسها قوانين التقدم

والتطور إلى الأرقى، الأمر الذي ينعكس بدوره على التصورات الأخلاقية والأنطولوجية بحيث تصبح الأخلاقيات غير خاضعة لا للمثل الأفلاطونية التي تتطلب نوعاً من الارتقاء بالنفس، ولا لجندلية الواقع والتاريخ كما تصورها الحدأة، وإنما لإمكانات التعرف على الوجود الإنساني كنوع من «حل المشكلات».

كما أن «فاتيمو» يشير إلى نقطة أخرى بالغة الأهمية، خاصة في كتابات «جاسامر» الألماني و«بلانشو» الفرنسي، ألا وهي «انكسار الكلمة الشعرية»، والمقصود بهذا «الانكسار» في الفكر الألماني هو إنهاء عملية الربط التي كان يقيمها الشعر بين الكلمة وبين الأرض، و«تجربة الموت»، بحيث تصبح الكلمة الشعرية بعد تحررها، خلال الفترة الممتدة من الحركة الرمزية إلى تجارب الطلائع الشعرية في القرن العشرين، تحقيقاً لجوهر الشعر الحميم في صورة كلمة خالقة ومبدعة، وهو ما أبته النقد الأدبي والأسلوبي المعاصر من كون الشعر كشفاً لوظيفة اللغة الشعرية كلفة ذاتية في جوهرها، وغير متعلية أساساً، وهي نقطة تذكرنا بمفهوم «كينونة اللغة اللازمة أو اللاتمعية التي يرى فيها «فوكو» أساس الأدبية المعاصرة.

ولعل رؤية «فاتيمو» تعد أكثر الرؤى تماسكاً لمفهوم ما بعد الحدأة، وذلك لقدرة على التأصيل الفلسفي واستكشاف أهم نقاط التجديد في فكر كل من «نيتشه» و«هيدجر» اللذين يعدان أهم ممثلين لفكر ما بعد الحدأة. إلا أن هذا المفهوم لا يكاد يخرج عن نطاق الفلسفة الخالصة، إن صح هذا التعبير، حتى يتعرض على أيدي مفكرى المجتمع الاستهلاكي «بونديار» واللغة والاختلاف (ومنهم «ليوتار») ورواد النقد الأدبي والفن والعمارة، إلى نوع من التكاثر العشوائي الذي يصعب حتى الآن تحديد كل معالمه وأبعاده، وخاصة أننا أمام حركة تاريخية مستمرة، وبصدد تجربة لم تنته بعد. أضف إلى ذلك أننا نستطيع، بسبب التشابهات الكثيرة بين مفكرى العصر الواحد إخراج كثير من أسماء المفكرين وإخراجهم من حركة ما بعد الحدأة من غير أى خرج. ف«هابرماس»، مثلاً، يمكن عده منها بسبب تنظيمه الدائب للعقل التواصلى بدوره في بناء المجتمع

الديمقراطى العادل، وإن كان ينسب، في الوقت نفسه، إلى حركة تجديد الماركسية، و«دريدا» بسبب منهجه «التفكيكي» الذي لا يصل بنا إلى أى نوع من الحسم الفكري، و«فوكو» لرفضه شمولية النسق البنيوي وفكرتي الذاتية والمتصل التاريخي، ولنقده كذلك لعقلانية التنوير الموروثة عن القرن الثامن عشر.

مهما يكن من أمر، فإن عملية تنظيم ظاهرة ما بعد الحدأة تنسب، بوجه خاص، في فرنسا إلى كل من المفكرين الشهيرين «ليوتار» و«بونديار».

ولقد عني «جان-فرانسوا ليوتار» في كثير من أعماله مثل «الاستعدادات الدفعية» (١٩٧٣) و«اقتصاديات الليبدو» (١٩٧٤)، و«انجرافات انطلاقة من ماركس وفرويد» (١٩٧٣) بكشف دور دفعات الرغبة المبتولة في قلب الواقع اليومي، بحيث تبدو له هذه الدفعات، على مستوى التعبير أو الكتابة، متجاوزة دائماً لوظيفة اللغة الإشارية. وهو لم يصل إلى هذا الكشف إلا بالمزاوجة بين خصائص «الليبدو» عند «فرويد» وبين مفهوم الرغبة كإرادة قوة قابلة للانتشار وليس للكبت، كما يصورها الفكر النيتشوي. ولربما قد هداه ذلك في كتابه «الوضع ما بعد الحدائي» (١٩٧٩) إلى نقد وتفكيك «الميتاحكايات» التي تشكل العامل الأيديولوجي للخطاب العلمي والمعرفي. ذلك أن العلم - خاصة بعد وصوله إلى مرحلة التأسيس الوضعي وتحويله إلى مجرد برجماتية أدائية - لا يستطيع أن يتشكل في صورة خطاب معرفي إلا بتجاوز آلياته والانخراط في عمليات تبرير وتفسير مرتبطة بغاياته وأهدافه الاجتماعية. ومن ثم، كان العلم في عصر التنوير يقوم على حكاية التقدم وقابلية البشرية للتطور والارتقاء والتفكير العقلاني، وكان في العصر الوضعي يقدم لنا أيديولوجيا علمية مناهضة للفكر الأسطوري البدائي وللفكر اللاهوتي الغائي أو الميتافيزيقي التجريدي. وما هو ذا العصر المعلوماتي يقدم لنا على أنه عصر إبداع الأفكار وتحقيق الديمقراطية المعلومات في مجتمعات تقوم على الشفافية والتجاسس التواصلى الكاملين، بينما تتحول المعرفة، في الواقع، إلى سلعة أو بضاعة تدخل في علاقة تبادل بين منتج ونستهلك. ومن ثم، في علاقة قوى

بين سادة ومسودين، وهكذا تفقد المعرفة قيمتها الذاتية - أى قيمتها الاستعمالية - لتدخل فى علاقات التبادل الصورى، كما كان الأمر بالنسبة لواقع السلعة فى النظام الرأسمالى السابق. إلا أن هذا الاستلاب الصورى، الذى تؤول إليه المعرفة العلمية بتحولها إلى سلعة معلوماتية أى تجارية، لا يبرز بوضوح - للأسف - للعيان، أى أنه لا يظهر أو يكشف دور السلطة الفعلية المتحركة فى التقنيات المعرفية الجديدة والمالكة لمشروعية توزيع المعرفة، وذلك بقدر ما يحجب الخطاب الحكائى، أى الأيديولوجيا، الواقع الفعلى لعملية التحكم فى توزيع ونشر المعلومات بواسطة ضروب من التبريرات الخادعة مثل السعى نحو إقامة مجتمعات مستقبلية تقوم على التعايش والتواصل وديمقراطية المعرفة.

وإذا كان «ليوقار» مازال مرتبطاً - كما نرى - بالنموذج الماركسى لتحليل دور السلعة فى النظام الرأسمالى الكلاسيكى، خاصة فى تمييزه بين قيمتى الاستعمال والتبادل، فإن «جان بودريار» يحدد، على العكس، قيمة السلعة ليس من منطلق الحاجات الطبيعية، ولكن على أساس وظيفتها الرمزية والمظهرية فى المجتمع الاستهلاكى الجديد حيث تدخل فى الاعتبار رغبة الاقتناء والتميز بقدر ما تدخل المقدرة الشرائية، وذلك ليس فحسب فى مجتمعات الوفرة أو الرفاهية الجديدة، وإنما أيضاً فى المجتمعات القديمة أو المتخلفة حيث يلعب الإنفاق الترفى دوراً كبيراً. إلا أن الجانب القيمي لا يختلف من أعمال «بودريار»، فهو فى سعيه نحو تحليل الوظيفة الرمزية للأشياء فى المجتمع الاستهلاكى يعمل على إبراز مدى الزيف الذى يعيش فيه الناس فى إطار الجنون الاستهلاكى للأشياء، وإلى أى مدى يتفنن المنتجون فى خلق حاجات وهمية لديهم انطلاقاً من ممارسات يقوم الكاتب بتحليلها فى إطار اقتصاديات الرغبة ومن خلال سيميوطيقا دقيقة للأشياء التى تشكل، فى الواقع، الركيزة الأساسية للمجتمعات الاستهلاكية المعاصرة.

وبالنسبة للجوانب الأخرى من ظاهرة ما بعد الحداثة، فإن كتاب «مارجرىت روز» الذى يحمل هذا العنوان والذى ترجمه أحمد الشامى ضمن سلسلة الألف كتاب

الثانية للهيئة المصرية العامة للكتاب، يعد أفضل تقديم لمختلف الأبعاد الفنية والأدبية والفلسفية لظاهرة ما بعد الحداثة، كما أنه يشكل تقصيماً منهجياً لكل دلالات المفهوم سواء عند الكاتب على اختلاف مشاربهم أو من خلال القواميس المتخصصة، وسوف نعتمد عليه فى اختيار بعض الأفكار الرئيسية لأقطاب هذه الحركة.

تثير «مارجرىت روز» قضية تعقد المفهوم وتعدد، بل تضارب التعريفات التى يشملها. وإن كان من الممكن أن نجتمع هذا الشتات فى خط عام افتراضى فلعلة يتلخص فى رفض فكرة «الإبداع» التى تقوم عليها الحداثة ولبدلها بعالم الصورة أو بديل الأصل وبمبدأ التلغيف أو «كله ماشى» - كما يقال - فى عمارة ما بعد الحداثة بوجه خاص. ويبرز هذا التصور عند «بودريار» الذى يربط الفترة الصناعية المنصرمة فى الغرب بمبدأ الإنتاج وقيم التجاوز أو التماهى والمحقبة المعاصرة بمبدأ الزيف والاستنساخ والمحاكاة وقيم محاكاة الأشياء ومطابقتها لغايتها، وهو ما يشكل الجانب الآخر من سيادة العلاقات الرمزية فى المجتمع الاستهلاكى على علاقات التبادل الطبيعية أو الواقعية المباشر. أما بالنسبة لفكرة الصورة أو البديل فالمقصود بها فى المجتمع ما بعد الصناعى هو انتشار الأشياء أو السلع الصناعية بدلاً من الأشياء الأصلية ذات القيمة الذاتية على شاكلة الحلى الزائفة والمنتجات الصناعية كالأكريلك والسليكون والبوليستر وغير ذلك. كما تشمل إحلال الصورة الفوتوغرافية أو المستنسخة محل اللوحات الفنية، وهو ما يعنى تكرار الأصل، أى الواحد الذى لا يتغير، إلى صورة مكررة إلى ما لا نهاية.

وتشير الكاتبة أيضاً إلى تعريف الكاتب المصرى «إيهاب حسن» لحقبة ما بعد الحداثة بأنها زمن استحالة التحديد، وتعريف «فريدريك جيمسون» بأنها عصر التحكم الكامل فى ظل النظم السيبرنيطيقية الجديدة، واعتقاد «هيدايك» بأنها زمن التلغيف والمحاكاة المعارضة (pastiche) والرمز الكنائى (allégorie) والفراغ الضخم فى عمارة السبعينيات (hyperspace)، ورأى «هودنوت» بأن عصر ما بعد الحداثة يوازى فى عالم البناء اكتشاف صيغة «فوق

وظيفية، وإمكانية إقامة مساكن جديدة سابقة التجهيز وقابلة للحركة والتركيب.

وتحاول الكتابة، كذلك، تلخيص المشكلات الأساسية لتصورات ما بعد الحداثة في بعض النقاط الرئيسية، وهي، في الحقيقة، نقاط جوهرية وإن كان أيضاً من الصعب الاعتماد عليها كلية في حسم القضية المطروحة. من ذلك أن ما بعد الحداثة هي فترة «اللاحق» (post) وما يتضمنه هذا المفهوم من الميل إلى الانحطاط، وهو - كما نرى - منظور معياري ذو دلالة اجتماعية محافظة، أو أنها من حيث التقسيم التكنولوجي فترة المعلوماتية والوسائط والآلات المعقدة وما يرتبط بها من ألعاب لغوية تبرز عبر علوم كثيرة مثل السيموطيقا واللغات الحاسوبية والتفكيكية وغيرها. وتصوغ الكتابة بقية النقاط في صيغة تساؤلات أكثر منها إجابات شافية أو مقنعة، ومن بينها أن مفهوم ما بعد الحداثة يقوم على نوع من التداخل بين فترتين؛ ومن ثم، فهو يدل على نتائج متعارضة كالاستمرار والانفصال، والتشابه والاختلاف، والوحدة والتمزق، والتبعية والتمرد، ما يعبر عن الظواهر الريادية والطليلية، فيضم، من ثم، حركات أدبية أو فنية كالسرالية والدادائية، أو علوماً أحدثت ثورة أو انقلاباً في الفكر البشري كالفرودية والماركسية والنيشوية والتفكيكية. أضف إلى ذلك أن مفهوم ما بعد الحداثة قد يعبر عن رؤية متميزة تعارض الأنماط السائدة في قلب الحداثة نفسها، خاصة بعد أن وصلت هذه الأخيرة إلى مرحلة الجمود في أواخر القرن التاسع عشر، الذي عرف مذاهب الانحلال (décadence) وفكر التدهور ونهايات الأزمنة. ومن ثم، يمكن ضم كتاب ومبدعين عديدين من أمثال «بيكيت» و«نابوكوف» و«جورميرو فيكس» و«جينيت» و«كونديرا» إلى تيار ما بعد الحداثة.

ولقد أوردت «مارجريت روز» في كتابها المذكور جدولاً طريفاً (٢٠) لتقابلات مفاهيم كل من الحداثة وما بعد الحداثة عند إيهاب حسن، وهو، في نظرنا، عظيم الفائدة من حيث قدرته على كشف الفوارق الدالة والمعبرة بين الحركتين. على هذا النحو، نرى إيهاب حسن يقيم تعارضاً بين الرومانسية والرمزية كتعبير عن الحداثة، وبين «البنافيزيقا» والدادائية كتعبير عن تيار ما بعد الحداثة، وهو فصل موفق من حيث كون

«البنافيزيقا»، وهي العلم «الوهمي» للجزئيات المناط بها «توفير الحلول الخيالية للمشاكل العامة» وفقاً لـ «جاري»، و«الدادائية» كحركة ثورية ثقافية وفنية فوضوية أطلقها «تسارا» ومثلها «أرب» و«هانز ريختر» و«بيكيناكا» و«مان ريه» و«بريتون» وغيرهم، تجمعان سمتين أساسيتين من سمات ما بعد الحداثة، وهما ظاهرتا «اللعب» و«الاحتفالية»، خاصة أن «جاري» كان يعتمد في مصادره على أدبيات تلاميذ المدارس (littérature potachique)، وهو نوع تمتد جذوره إلى العصور الوسطى، ويتميز بالاحتفالية أو «الكرنفالية» التي اكتشفها «باختين» من خلال دراسته للكاتب الفرنسي الموسوعي «رابليه»، وأن حركة «دادا» هي أيضاً نوع من المظاهرة الثورية الاحتفالية، التي ربما وجدت أروع صورها في ثورة مايو ١٩٦٨ الطلابية، والتي يعتبرها كثير من الكتاب، ومنهم «جارودي» نوعاً من التعبير الجماعي الاحتفالي، خاصة أن هذه الثورة كانت تصحبها احتفاليات غنائية وراقصة، وهي، من ثم، تشبه الكرنفال. أضف إلى ذلك أن الجدول المذكور يحدد للعمل الفني الحداثي سمات أهمها:

«الشكل المتصل أو المغلق، وجود غرض أو هدف، التصميم والبناء، الاكتمال الفني، الخلق، المركزية، الحضور، احترام الأجناس الأدبية، الانتقاء وتوظيف الاستعارة، التأويل، الاهتمام بالقص والمندول، والتمركز حول الذات، والعلمية، والشعور بهوس الاضطهاد» ويقابل ذلك من سمات ما بعد الحداثة على وجه التقريب:

«الشكل المعارض أو المفتوح، التلاعب، الصدفة، الفوضى، الإجرائية، التفكيك، الغياب، التشنيت، النص وتنامي النص، الكناية، المزج، اللاتأويل، اللاقص، الدال، الرغبة، الفصام، والاختلاف».

وليس من شك في أن هذه التقابلات تشكل برنامجاً دراسياً حافلاً، غير أننا سنكتفي بالإشارة إلى دلالتها العامة. ذلك أنه بالفعل حينما تبلور الأدب الأوربي الحديث، وبوجه خاص مع انبثاق الحركة الرومانسية، التي حاكبتها عندها «مدرسة الديوان» واستعارت منها فكرة «الوحدة العضوية» تحت تأثير انتشار التطورية وعلوم الحياة في أوروبا في بدايات القرن التاسع عشر، كانت أهم متطلبات العمل الفني هي أن يكون عملاً

إبداعياً متكاملًا ومتسقًا تجعل منه خلقاً حياً بالغ الحضور. أضف إلى ذلك ما أوضحه «جورج لوكاش» في دراسته عن «الرواية التاريخية» من علاقات وشتائج بين تأليق فن الرواية في القرن التاسع عشر وبين صعود التطبيقات البرجوازية أو «الليبرالية» التي تعتمد، في حياتها، على التنظيم والتخطيط والعقلانية في سبيل تحقيق أهدافها التاريخية. كما أوضح كذلك «بول ريكور» في دراسته عن «الزمن والقصة» العلاقة الموجودة بين «الحبكة» في الرواية كمحور لجميع شتات الأحداث الروائية وتنظيمها وبين وظيفة «الاستعارة» في البناء الشعري والخيالي، كمحور للتغلب على تناثر الظواهر الحياتية والمعيشية أمام حركة الشعور في توجيهه نحو حدس الأشياء وتملك الوجود. كما نستطيع أن نرى العلاقة بين السمات التي يقدمه إيهاب حسن لتعريف الحداثة مثل «البناء والتصميم والخلق والمركزية والقصة» وبين وظيفة الاستعارة الدمجية والتوحيدية لشتات الظواهر كما يفهمها «بول ريكور». أضف إلى ذلك أنه لا يمكن فصل الرواية عن التاريخ من حيث اشتراكهما في عملية القصة أو السرد، ولكن ذلك لا يعني خلط الجسمين: فالرواية كتاريخ وهمي تقدم لنا قصاً خيالياً أو إعادة ترتيب لعناصر الواقع، والتاريخ كرواية آمنة للأحداث الفعلية يقدم لنا - افتراضاً - سرداً موضوعياً لها. أما البحث عن الأصل والعلية فهو ضرب من البحث عن الأسباب والدوافع التي يقوم عليها العقل التحليلي - قبل ظهور المفاهيم الاحتمالية والإحصائية - المواقب لظهور الحداثة كروية متزامنة مع الرؤية البرجوازية للوجود التي تسعى إلى الهيمنة والتعاظم اللذين يصلان إلى درجة تضخم الأنا الغربية وشعورها - ربما مع تفاقم إحساسها بالذنب - بهوس الاضطهاد الذي يؤدي في استفحاله إلى داء «البارانويا» وجنون العظمة.

وإذا كانت خصائص الحداثة، على النحو الذي أشار إليه إيهاب حسن وحاولنا تفسيرها على ضوءه، تشكل مجموعة من السمات الإيجابية، فإنه من السهل اعتبار خصائص ما بعد الحداثة سمات سلبية أو معارضة لها. لا جرم، من ثم، أن يكون انفتاح النص في مناهضة لوحدة العمل الفني نوعاً من البحث عن أدبية المقطع أو لونا

من التعبير من خلال ومضات وخطرات غير مترابطة على طريقة «نيتشه» في صياغة الخطاب الفلسفي، أو على طريقة بعض الشعراء الذين يسعون إلى تفتيت السياق الشعري بإبراز وظيفة الكلمة المفردة كمرادف للحظة الانكسار الذي تعاني منه الذات المشتتة، أو للحظة التألق التي تمثل انفجار الرؤية الإبداعية لدى الفنان الساعي إلى الاتحاد بالوجود. أضف إلى ذلك أن تفكيك النص، الذي يقوم عليه الفكر الفلسفي الغربي المعاصر (٢١)، لا يسمح بانفلاقه أو تكرسه في صورة شمولية، وإنما يعمل على تفتيته بشكل مستمر حتى يكون قابلاً دوماً كمجموعة من الدوال المرجأة الدلالات لإنتاج مدلولات جديدة قابلة، هي الأخرى، للتحويل إلى دوال منتجة لدلالات أخرى، وهكذا إلى ما لا نهاية.

ولعل هذا الانفتاح نفسه هو الذي يفتح المجال لكل أشكال الأعيب اللغة، ولكل ضروب الفوضى الإجرائية وعمليات المزج والتفكيك والتشتيت، وقوانين الاختلاف لكي تقوم بوظيفتها كآليات لتنامي النص، والذي يسمح للكتانية والاستعارة بتوليد عن طريق علاقات التشابه والتجاور والتبادل بين الجرميات والكيلات، وبإللاج الرغبة فيه كظاهرة فصامية تعمل على تقويض كل البنى الصورية المسبقة التي تحاول فرض سيطرتها على مغامرة الكتابة في انطلاقاتها اللاواعية، مثل بناء اللغة وتراكيبها الجاهزة أو بناء القص الموروث بما يفرضه من صيغ وأشكال معدة سلفاً، وأهداف وغايات متجاوزة لطبيعتها الأدبية.

إلا أن هذه الرؤية الثورية لعملية الكتابة الأدبية أو الإنجاز الفني لا تشكل - للأسف - السمة الغالبة لظاهرة ما بعد الحداثة التي ترتبط، في مضمونها التاريخي، بما تفرزه مجتمعات الاستهلاك الجديدة من أيديولوجيات الآلة والتأقلم مع واقع الأشياء التي تصبح غاية في نفسها. بعبارة أخرى، إن هذه الرؤى هي، في الأغلب، نوع من التمرد على واقع الإنسان الجديد في عالم التنميط والعلمنة، وهي، من ثم، كعملية إبداعية، في المقام الأول، ابتكار وكشف لأشكال جديدة وتجاوز نقدي وثوري لكل ما هو سابق وقائم من أجل بناء مستقبل هو صنو الحلم نفسه وغاية الإنسان ككائن

يسعى إلى التحقق في المطلق والتألق في الآفاق البعيدة، آفاق النجوم المنتشرة إلى مالانهاية.

الهوامش

- (١) د. عزت قرني: في الفكر المصري الحديث. محاولات في إعادة التفسير، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٥، ص ١٨ - ١٩.
- (٢) على بركات: رؤية الجبرتي لبعض قضايا عصره، مجموعة تاريخ المصريين رقم ١٠٣، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٧، ص ٧.
- (٣) د. محمد عمارة: رفاعة الطهطاوي، رائد التصوير في العصر الحديث، دار الشروق، القاهرة - بيروت ١٩٨٨، ص ١٤٥.
- (٤) بيتر جران: الجذور الإسلامية للرأسمالية - مصر ١٧٦٠ - ١٨٤٠، (ترجمة محروس سليمان)، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٣.
- (٥) Thierry Hentsch, *L'Orient Imaginaire*, Paris, Ed. de Minuit, 1988, pp. 74-75.
- (٦) Machiavel, *Le Prince et autres textes* (traduit par J. V. Périès). Paris, Union Générale d'éditions. Collection 10-18, 1962.
- يُفرد «ماكيافللي» فصلاً لمختصي السلطة الذين لا يتورعون عن سفك الدماء، ومنهم «أجاثوكل» الصقلى في المصور القديمة و«أوليفرثو دا فورمو» المعاصر للكتاب. ويعبر «ماكيافللي» عن إعجابه بهذه الشخصيات «القوية»، كما يعتبر سلوكهم مشروعاً. انظر ص ٣١-٣٣. ولعل ذلك يذكرنا بحياة «صمود بيرس» في تاريخنا القوي.
- (٧) Jürgen Habermas, *Droit et démocratie Entre Faits et Normes*, Paris, Gallimard, 1997, pp.15-40. (النسخة الأصلية ١٩٩٢).
- (٨) Robert Mandrou, *Magistrats et Sorciers*. Paris, Plon, 1968.
- (٩) Louis Althusser, J. Rancière, P. Macherey, *Lire le Capital*. Paris, F. Maspero, 1965, t.I., pp.31-89.
- (١٠) Georges Gurwitsch, *La Vocation Actuelle de la Sociologie*. Paris, P.U.F., 1963, t.II, p.326.
- يحدد «جورفيتش» لمانية أشكال من الزمن الاجتماعي:
- ١- الزمان البطيء أو طويل المدى.
 - ٢- الزمان المخادع حيث تتجمع الأزمان تحت السكون الظاهر.
 - ٣- زمان التردد وانعدام اليقين.
 - ٤- الزمان الدوري الذي يدور حول نفسه.
 - ٥- الزمان المتخلف عن نفسه.
 - ٦- زمان التناوب بين التقدم والتأخر.
 - ٧- الزمان المتقدم على نفسه.
 - ٨- زمان الأفكار المتغير.
- (١١) إدوار الخراط: الكتابة عبر النوعية - مقالات في ظاهرة القصة - القصيدة، ولصوص مختارة، دار شرقيات، ١٩٩٤.
- غالباً ما تتراقد عند الخراط هذه التسميات الثلاث: الحساسية الجبلية، الكتابة عبر النوعية، والقصة - القصيدة، للدلالة على نوع جديد من الكتابة، على مستوى الوطن العربي، وهي كتابة تسقط فيها الحدود بين الأجناس، وتغلب عليها الشعرية (من هنا لفظة القصيدة) ولكن من غير أن تنيب عنها السمة الأساسية للقصة أو الرواية، وهي السردية. ويدل على وضوح أن هذا المنحى الذي يذهب إليه الخراط جد قريب من الكتابة السردية. انظر ص ٩-٣٤.
- (١٢) فخرى صالح: «الحساسية الجبلية والكتابة عبر النوعية» - مشكلة التجنيس الأجناسي (عند رواي وناقد تجريبي). مجلة الآداب، آبار -

حزيران، ١٩٩٧، ص ٧٠.

(١٣) إدوار الخراط: أنشودة للكثافة، دار المستقبل العربي، ١٩٩٥، ص ص ١٧٤-١٧٧.

(١٤) عباس محمود العقاد وإبراهيم عبد القادر المازني: الديوان (في الأدب والنقد)، دار الشعب، القاهرة، ١٩٩٧، الطبعة الرابعة، ص ص ٨٤-١٣٠ وما بعدها. (النسخة الأصلية ١٩٢١).

(١٥) المجموعة الكاملة لمجلة أبولو (١٩٣٣-١٩٣٤) المجلد الأول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٨، ص ٣٠.

(١٦) إحسان عيسى: اتجاهات الشعر العربي المعاصر، دار الشروق، بيروت ١٩٩٢. ص ص ١٥-٤٧.

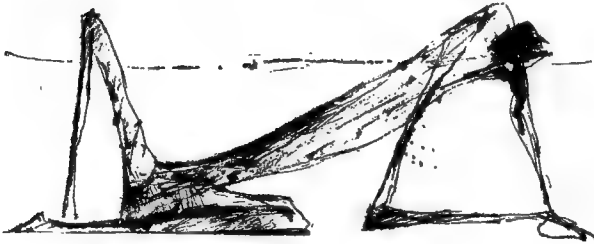
(١٧) أدونيس (على أحمد سعيد): الثابت والمتحول. بحث في الاتباع والإبداع عند العرب - ٣ - صدمة الحداثة. دار العودة- بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٨٣.

(١٨) محمد عبد المطلب: تقابلات الحداثة في شعر السبعينيات، كتابات نقدية، الهيئة العامة لقصور الثقافة، عدد ٤٥، نوفمبر ١٩٩٥، ص ١٣.

Gianni Vattimo, *La Fin de la Modernité et Herméneutique dans la Culture Post-Moderne*. Paris, éd. du (١٩) Seuil, 1987(éd. Originale, 1985).

(٢٠) مارجريت روز: ما بعد الحداثة. (ترجمة أحمد الشامي)، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٦، سلسلة الألف كتاب الثانية ١٥٣.

(٢١) مجلة فصول، الهيئة العامة للكتاب، العدد ٢، مجلد ١٤، صيف ١٩٩٥.



الموقف الملتبس من ما بعد الحداثة فى الشعر

ابراهيم فتحى*

المحايدة، ويكتب الآن عما هو قائم بالفعل وليس عما هو متخيل فى الذاكرة الرسمية المؤدجة بعد أن تمت تربية الجمهور سياسيا وثقافيا وجماليًا. فالنص الشعرى يدعو إلى أن ينفذ الناس عن أذهانهم بقايا الماضى وأن يبحثوا عن ألفباء (أهجديّة) جديدة نابعة من الحياة. فالذات الجمعية تفتتت فى عصر الشتات والتفريق العظيم، والكيانات الكبرى تفتتت وواصلت الكيانات الصغرى تفتتها. ويؤكد أمجد ريان أن التبعثر والتناثر هما ملامح العصر الجديد. ويكرر أمجد ريان مع آخرين أن اللغة الشعرية تبحث عن ألفباء (أهجديّة) جديدة متخلصة من كل التراكمات التى توجهها معارف سابقة، وهى ترفض الانتماء إلى أى منظور إيديولوجى أو معرفى لأن الفكر والثقافة سقطا فى تشظى وشتات لانهائية لهما، ولا سبيل لها إلا البدء من أصغر التفاصيل اللحظات العابرة والعناصر الحسية والجسدية وعنده تكون الحسية العارمة أداة أولية للشاعر الذى يبحث عن بدايات لا تشوبها توجيهات مسبقة فكرية أو جمالية وتعتمد على ممارسات بصرية وشمية ولمسية وجسدية. ولا بد بطبيعة الحال أن تتركز هذه الحسية على نزعة ذاتية متضخمة وعلى صورة جديدة للذات المحزقة المتأرجحة وإحساساتها العفوية البدائية. فالقصيد الثرى الجديد كما يقول الشاعر شريف

تكرر الحديث عن شعرية جديدة تتجاوز حداثة المبعينيات وكادت وجهات نظر دعاة تلك الشعرية أن تتطابق فى تقاربها مع منطلقات ما بعد الحداثة عند منظريها المعتمدين. فالسمات المميزة هى هيمنة النسبى على الكلى، والشخصى على ما يتعلق بالذات الجمعية، والمكوف على التفاصيل اليومية الصغيرة بدلا من القضايا الكبيرة والأطر القصصية الضخمة لتحرير الإنسانية، كما أن تلك التفاصيل ليست معبرا إلى حالة كونية. ويضيف الشاعر أحمد طه محرر «الجراد» الناطقة باسم الشعر المصرى الجديد (مارس ١٩٩٤): محور الحدود بين ما يمكن تسميته بالثقافة الرفيعة والثقافة العامة التى يمكن اكتسابها من وسائل الإعلام المعاصرة. ويرى الشاعر أمجد ريان فى «من التعدد إلى الحياء - قراءة فى نصوص شعرية جديدة» أن المنظورات الفكرية والإيديولوجية الكبرى سقطت وأن الكتابة الجديدة تختبر الحس بشكل مباشر وتبحث فى تفاصيل الأشياء الصغيرة وتفكك العالم للتعامل مع جزئياته بشكل بدئى تدشينى بحثا عن عناصره الأولى قبل أن تتراكم فى سياق الخبرات المتمفصلة قبلها فى هياكل جاهزة. فالنص الجديد يطرح أصغر التفاصيل المعيشة وأبسط المسائل اليومية ويناقش الجوانب الحسية

رزق (الكتابة الأخرى العدد ٩ أكتوبر ١٩٩٤) عبر عن حركة الذات وأشواقها قبل أن تتشكل أو تخضع لنظام خارجي محدد، قصيد الباطن (قبل المؤسساتي وضد المؤسساتي). فكل شظية من شظايا الذات وكل شظية من شظايا التفاصيل اليومية تتكلم لغتها الخاصة كما يدفنا هذا المنطق إلى الاعتقاد.

وكثير من الشعراء يرفضون إضفاء طابع كلي على التجربة الفردية الخاصة، إن ذواتهم لاتشعر بقطر أو وطن بل بموضع محدد، بغرفة في بيت بذكور وإناث من الأقارب أو الزائرين، بوقائع نفسية داخلية لا تألف في صورة كلية، فلب الشخصية كتلة مختلطة من الصور والمواقف المنفصلة، وكل حدث داخلي أو خارجي مؤقت عابر، ويصبح الشاعر عاريا بلا عرق فلسفية أو أيديولوجية، ويعد اكتشاف العالم واكتشاف نفسه بنفسه وكأنه روينسون كروزو في جزيرة التفصيل الجزئية بعد أن انفصلت ذاته إلى ذوات متناثرة متعددة في تنافر. تقول إيمان مرسال في «المشي أطول وقت ممكن»

جيد أن أعيد تأمل صور الطفولة

فقد أزيح فكري المستقرة

عن أنني كنت مشروعا جميلا لشخص آخر

أفسدته رهائتي الناجحة.

وتقول:

الرضا التي فشلت في استحضارها

تنفجر الآن في نقطة عمياء

ولأجلك

اكس حياد وجهي

وأضع الشبق يلمسات محسوبة

وتقول

... واستلمنا هناك

رسالة من صديق يعيش في باريس

يخبرنا أنه اكتشف داخله

شخصا آخر لم يتعود عليه

وأنه يوما يجر تماسه خلفه

على أرضه أكثر نعومة من أرضه العالم الثالث

ويتحطم بشكل أفضل.

ويقول منتقدو ما بعد الحداثة من ناحية عكسية إن

الذات الموحدة للنزعة الإنسانية البورجوازية وهي ذات حرة فاعلة مستقلة مطابقة لنفسها لاصلاح أساسا «إيديولوجيا» لمجتمع الرأسمالية المعاصرة الذي أعقب مجتمع المنافسة، فقد أصبحت الآن شبكة من التداخيلات النفسية مبعثرة مملوءة بالثقوب منزوعة المركز مفرغة من الجوهر الأخلاقي والجوانبة النفسية، أي عنصرا عرضيا متحركا متبدلا لهذا الفعل من الاستهلاك أو ذاك وللمسائل الخفية لوسائط الاتصال والعلاقات الجنسية وقوالب الموضة والأفعال المنعكسة للرضا.

وماذا يوجد خارج هذه الذات؟ يذهب فريدريك جيمسون في «ما بعد الحداثة أو المنطق الشقافي للرأسمالية المتأخرة» إلى أن ذلك المنطق يذيب الفن في الأشكال السائدة للإنتاج السلمي وفي الممارسة اليومية المخترة بعد تفرقه من أي مضمون سياسي وأى ذاكرة تاريخية. فكل العلاقات بين العمل ورأس المال بين القاهرين والمقهورين عموما تصير متشعبة في تراكم من السلع (من الأشياء) القابلة للتبادل. وهذا التشويش بمجرد أن يمد امبراطوريته على كل الواقع الاجتماعي بمحو المعايير التي يمكن التعرف بها عليه بوصفه تشويشا وبذلك يلقي نفسه لتصبح الأشياء عادية طبيعية، أو وقائع أولية، خامات غفل، سطوحاً بلا عمق. فالأشياء هي الأشياء مطابقة لنفسها منزوعة السبب والباعث ودواعي الإقرار. وفي عصر سيطرة وسائل الإعلام وتحول الواقع إلى صور بعد أن جرى عليه التسليع الشامل تكتسب الأشياء بعدا جماليا وتسبح عليها طاقة حيوية حسية في رسائل الإعلانات وفي تصميم الأشياء الشكلية المتجدد دوما. إن الجديد من أجل الجديد والابتكار والتجريب في التسويق الهادف إلى حفر الاستهلاك صفة جمالية تحيط بالأشياء (السلع) في عالم الرأسمالية المتأخرة. وكما تصبح السلعة عملا فنيا يذيب العمل الفني (القصيدة) حدوده ويصير معادلا للحياة اليومية التي يشكلها التسليع، فهي حياة اجتماعية تتخطى مقولات الخير والشر الميثافيزيقية، لا يواجهها العمل الفني بالتأكيد أو الاستنكار بل يلاحظها ببساطة. وهناك ميل عميق تخلفه العلاقات الرأسمالية التي تنتج إيديولوجية تعمل على استبقائها وتأييدها إلى صم الأذان عن مسيرة التاريخ

والغرق في الحاضر بكل مباشرته وفوريته دون تمييز أخلاقي أو سياسي، والتخليق في عين الوقائع والاحتماء بالرغبة التي ليست في حاجة إلى تبرير أو تفسير، ويكفي أن نكون أجسادا جيدة التوصيل للكثافات. فالشاعر ما بعد الحدائي المتكيف مع العلاقات الرأسمالية المتأخرة التي يعتبرها جوهر العصر الذي لا فكك منه يقف ضد الحنين إلى المعنى والتاريخ والحقيقة، وتنفجر داخله الرغبة هنا والآن المتجهة نحو شذو و سطوح، كما يهدف إلى الخروج من «الأدب» فكل تطويرات الأدب السابقة جذيرة بمزيلة التقاليد العتيقة والمهم هو صدمة الحاضر الفوري المباشر وكان هذا الشاعر المفترض يحقق ما يقوله «نيتشه» عن نسيان للتاريخ وإتباع للتلقائية المملوءة بالعافية للحيوان الذي تجاوز تعييناته وأصبح حراً، فالآن أصبح من الممكن التخلي عن التاريخ لصالح الولاية المندفعة للحاضر، والغفر في الهواء الطلق خارج كل الأطر القصصية الشاملة للتحرير الانساني لأن النظام الرأسمالي في أحدث مراحلها ألغى الصراع الطبقي ولم يعد هناك إلا أفراد يستهلكون يقومون على أرض ذلك النظام بمناوشات وتخططات ميكروسكوبية. وبشبه الشاعر ما بعد الحدائي الكثرة من المبرمجين بالمونتاج السريع للقطعات التلفزيون الذين لا يستطيعون ارتياد المشاهد الشاملة.

نحن إذن أمام قراءتين متناقضتين لنفس الوقائع في الشعر ما بعد الحدائي. القراءة الأولى تحتفي باليومي والجزئي والتفصيلية، وتشظى الذات والواقع واستعصاهما على النسق الكلي وتعتبر ذلك ثورة تتيح الكشف المعرفي الطازج عن بدايات عذرية وأجدية جديدة أو تعتبره تمرداً من جانب ذات ترفض أن تشكلها مؤسسات نظام خارجي محدد. أما القراءة الثانية فتري أن سمات هذا الشعر تشكل استجابة منقاداً لاتجاهات الرأسمالية المتأخرة، فهي جزء من منطقها الثقافي والإيديولوجي، وليس تمرد هذا الشعر إلا أسطورة عزاء، وليس صندوق حروفه الجديد إلا نتاجاً سلعياً للألة الرأسمالية في أحدث تطوراتها. فالنظام الاقتصادي اليوم يقوم على الفصل في تقسيم العمل بين الحياة الخاصة والحياة السياسية العامة ويضع الدولة فوق الحياة اليومية والممارسة الاجتماعية

ويصنع الحياة اليومية بالطابع الفردي الذاتي. بل إن الذات تتحول إلى هشيم من المعتقدات والرغبات والانفعالات ويصبح من غير الممكن تمييزها عن نقطة تقاطع ممارسات موضوعية منفصلة، فلا وجود لشخصية مستقلة يمكن تمييزها عن الأفعال المادية الجزئية ولا وجود لجوهر ذاتي وراء الصفات. ويطبع النموذج الأصلي للمستهلك أفعال هذه الذات، فهو لذئ مادي منقاد لصور تبشها وسائط الإعلام، يستهلك السلع والمعارف والكحول والنساء دون اكتراث ودون ارتواء. وبدلاً من ذات مستقلة «حقيقية» نجد سيالا من الوقائع والتفاصيل المادية والشعورية قد تكون مستعارة زائفة.

وننتقل إلى قراءة «التفاصيل اليومية» في بعض النصوص الشعرية؟ التي تخرج على تصورات ما بعد الحداثة.

يقول على منصور في «عصافير خضراء قرب بحيرة صافية»

مر يوم

لم يكن يوماً سيئاً بشكل ما

قلت لجاري - في بشاشة -

(صباح الخير)

وفي الغالب سأنام الليلة ملء جفوني

ويقول

البت التي غاقلت بالمة المانجو

وتسللت بهجتين

... البت التي أنت بكل متعتها

- نصف ساعة -

بين ذراعي رجل غريب

بكت في الثانية صباحاً

كما لم تبك بنت من قبل

حي أن تهيمات لثلاثة

تألمن لأجلها

واستغفرن لها إلى مطلع الفجر

إن التفاصيل لا تتكلم بنفسها ولا عن نفسها فهناك من جانب الشاعر اختيار وترتيب لوقائع ملائمة في سياق محدد، هنا صورة معدة سلفاً منتقاة سلفاً لا عرضاً ووراء سلسلة الوقائع سلسلة أحكام تقوم بالانتقاء والحذف،

لتقديم موقف عام ومنظور عام يدعو إلى طمأنينة وانسجام وتضامن ومصالحة مع العالم. وفي قصائد أخرى من ديوان «لغة موسيقى تنزل السلاسل» يرتب على منصور التفاصيل بحيث تقدم الجوانب المفروضة من الواقع من وجهة نظر تحلم بإمكان التحقق وتقوم على يقين يميز بين الزيف والحقيقة ويعرف ما هي الاحتياجات الجوهرية للإنسان. إن التفاصيل المفروضة توضع مقابل تفاصيل الإشباع في تضاد قاطع. ويعتمد الإشباع والتحقق هنا على التجربة المشتركة لبسطاء الناس التي ترفض الزيف والتمزق والاعتراب. هنا لن نجد ما بعد حداثة. وكذلك الحال مع قصائد عماد أبو صالح في ديوان «أمر منتهية أصلاً». إنه يحشد تفاصيل بشعة لواقع يستحق السخرية ولكن معايير الرفض والسخرية معايير عقلانية تقوم على يقين الإدراك السليم واللباقة الأخلاقية وهو على عكس ما يذهب إليه أمجد ريان يحتفي بقيم وممارسات إنسانية تنطلق سخرته من افتقادها.

وفي الناحية الأخرى نقرأ «الأشياء التي جرحنا مشاعرنا» لمحمد متولي (الجراد - مارس ١٩٩٤) حيث نجد التقاء واضحاً بتصورات ما بعد حداثة الأشياء التي جرحنا مشاعرنا منذ سافرت صديقتي وكرسية المفضل ذاك الذي بجوار التلفون حيث اقتنص الكرسي كثيرا من ذكرياته المتصاعدة مع دخان السجائر فرفض استقبال غيره من الجالسين الذين يأتون عادة بأفكار جديدة وأنواع مختلفة من التبع أو ذكريات تربت في كراسي أخرى هنا تبعثر وتناثر، ومطابقة بين الجالس والكرسي وتساعد لذكريات دون انتظام أو بنية، فالمنظر هامشي عابر بلا معنى، ولكن في قصيدة «البيت ينقصه اليوم بعض الزهور» نجد الأم المصابة بكمون مستمرة وشخير الأب، والأبناء الراجلين وشرايط سجل عليها ضحكات الأطفال، ويمتلك الأب والأم سيارة وفيديو وجهاز إيزالو لإبادة الحشرات وجهاز آتاري لقتل الملل وجهاز تلفزيون والكينيس...

هنا نلتقي بوجود يغتفر إلى الإنسانية تحت ثقل الأشياء، وباعتراب عن الذات يتمثل في الاختباء تحت البطاطين بسجائر تظل مشتعلة بعد النوم، وعدم وجود أحلام. ويشير أحمد طه إلى أن الشاعر لا يتدخل بذاته أو مشاعره في مفردات هذا المشهد أو مكوناته في هذه القصيدة وإلى أن العاطفة غالبة تماما والأشياء لا البشر هم أصحاب الحركة. حقا إن الأشياء مكسدة في هذه القصيدة ولكن تكديسها محاط بموجبات السخرية قتل الملل والبكاء أمام الأفلام القديمة بهستيريا، والثرثرة مع عامل توصيل الطلبات وترك الوجبة حتى تبرد. فعاطفة الشاعر المتهككة الراضة طافية على السطح تربط بين مفردات المشهد.

وهذا المشهد هو مشهد اغتراب ووحدة وافتقاد للحياة الإنسانية ولأحلام. فالقصيدة لم تهجر البحث عن المعنى الإنساني، ونصور الاغتراب والوحدة والانسحاق، تحت الأشياء باعتبارها جميعا تجارب خانقة وتظل لذلك داخل نطاق النزعة الإنسانية ولا نعتقد الموضوعية الغفل الدلالية عشوائية بل تتخذ مسافة نقدية من الاغتراب.

حقا إن الذات في معظم القصائد لم تعد الفاعل المتكامل المنظم لنفسه في الإيديولوجية الإنسانية الكلاسيكية، كما لم تعد على طول الخط شبكة منزوعة المركز متشظية فصامية في إيديولوجية ما بعد حداثة ولكنها أصبحت مزيجا متناقضا من الانتين. كما أن القصيدة التي نلتقي بها في الكثير من الأحوال تصور أشكالاً من التناثر والانقطاع والانفصال وتبدو في جانب منها تناراً من العناصر المادية وتنوعاً عشوائياً للحالات النفسية وكأنها كيس منبعع من المحتويات العرضية التي لا رابط بينها، ولكنها تجسد في نفس الوقت نفورا من الوضع ما بعد الحداثي الذي تصوره خانقا مؤدياً إلى ذات فصامية مرفوضة. بيد أن هذا النفور يأخذ من ما بعد حداثة كما يشخصها فريدريك جيمسون استغراقاً في ثقافة الصورة بكل تسليحها وإغفالها للعمق وإدراكها أن أي قوى للتغيير عقيمة فاشلة، وخطو تفاصيل السطح من أي أمنيات مستقبلية، كما يأخذ من ما بعد حداثة إغفال الانفعالات العميقة للذات المفتتة (فالشاعر كما يقول أحمد طه ليس صاحب آلام دنيئة يود البوح بها)

وتأكيد كثافات تطفو على السطح، يغلب عليها الطابع الحسى اللا شخصى.

يقول ماهر صبرى فى ديوان «ماريونيت» أن المخاطب يكشف فثاته بالخطوط التى ترسمها وأن باستطاعته أن يعد سنوات عمره ليستبدل بها بضع ملاحظات جوهرية ولضمها فى خيط من خيوطه العديدة، ويدفن بعضها فى الرمال ويقضى بقية الليلة فى كتابة خطابات يسارع بتكهناتها:

وعند عودتك - مرة أخرى - ستجد فتاتك قد

فعلت - هى الأخرى فى انتزاع

الخيوط من جسدها

كى ترفو بها هويتها المحزنة

افتح لها باب سيارتك الأمامى

وامنحها حق المواطنة

لتكتسب جنسيتها من المقعد المجاور لك.

وتقول زهرة يسرى فى ديوان «زجاج يتكسر»:

اهتزاز الجسد مع دقات الساعة

نور خفيف يتسرب من شقوق الحائط

فأحلم برجال قساة ينصبونى، وأنا

مستسلمة تماما ربما للوهم أو لأحلامي المفزعة

التي اخترعتها

... خلف عيني المغمضة، كل شيء يذكرنى،

خبط الأقدام، صوت الزجاج حين يتكسر،

أنا ورجلى نجلس فى ركن مظلم، بينما زجاجات

فارغة ودخان سجائر، وأبدا المشهد لا يكتمل.

حبيبى ينتحر على سريرى فى ليلة باردة، فأحلم أن

أعضائى تتحلل.

وما سبق من تفاصيل ليس إلا أحلاما ترسمها الشاعرة على ورق ملون، فاللغات هنا لا تربط بين حاضرها وأحلام مستقبلها فى خبرة متمسقة، فخيرتها مشتتة فى شذور متنافرة. والحبيب المتخيل رجل ذو جناحين يطير ليلا ويغنى أشعار المرأة السرية ولا يرغب فى النساء، لكنه ينام معها حتى الصباح يملك جسدها بيديه الخشنتين ويغنى.

ولكن الذات فى كثافتها المبشرة لا تستشعر من هذه الكثافات - كما تمضى ما بعد الحداثة حتى النهاية -

شحنة انفعالية منتشية، فالنفور مائل فى ألفاظ الاعتصاب والانتحار وتكسر الزجاج وتحلل الأعضاء.

وتقول أمل جمال فى ديوان «من أجل سحابة» فى قصيدة «ركن» تخاطب «حبيباً»:

كسكين حادة - تشطر قلبى دونما ضجيج - ولا أنتبه إلا على ملابسى الملتصقة - بجرح كأنه ليس جرحى - كل مرة - بين لزوجة الدم - الذى يوشك على الجفاف - وصرخة الاكتشاف الخرساء - تعلق جلدى، على جسد امرأة لا أعرفها - وتبتسم كطفل أحبه وأرفضه - أوشك دوما أن أحضنه - فينتحر زجاج بالسرطان وتسقط ريح - متكسرة خلف الباب.

فهنا نجد رفضا رومانسيا للوضع ما بعد الحداثى، وحنينا غامضا إلى التواصل وإلى تكامل الذات. وفى قصيدة «مسرور» لن يجدى «الاجتماع السياسى الجديد والبطاقات الحزبية الممزقة والمناضد المقلوبة» فى تغيير أوضاع «الأطفال العراة على سالالم الكوبرى العلوى» ولا أوضاع النساء «الولائى يرتديهن السواد جوار الحائط». ولكن النفور والتأمل فى الكثير من القصائد لا يستشرfan أفقا للخروج من الوضع ما بعد الحداثى، بل يقمان داخل رفض جازم للسرديات الضخمة من التحرير الإنسانى ماركسية أو ليبرالية ولأى مسعى جماعى للتغيير ويظلان داخل الكثافات الوجدانية لذاتية مفتتة.

وتصور هدى حسين فى قصائد بلا عناوين من ديوان «ليكن» خريطة التمرد، فهى ستنفذ عن رأسها ذاكرة كتيبة، وتخلق سبة وتسميها حيائها المستقبلية ثم تلقى بها على مؤخراتهم، وتنهمك فى القراءة والترجمة، وتلهو أيضا بمتابعة اختلاف نبرات القطط ليلا بين الجوع والخوف والفزع، أشياء تذكر بأنك مازلت تحيا، وتحدث أيضا بعض الرضا فى النفس. وكيف تثير هدى حسين «كل هذا الفزع المحرّك للحياة الراكدة؟ إنها تذكر الآن أنها تسعد وتبصق، ومعلتها تطحن الأكل بلا رحمة وتخرجه منبوذا كعصايب الجذام، وأنها بعترها الغضب حتى الشمالة، ويسعدا أن تتأمل الوجوه التى تعانى كثيرا، فى شرح مفهوم السعادة، وأنها فى الطفولة كانت تبول على نفسها وتخلع ثيابها أمام الضيوف باعتقاد. ثم إنها فتاة غاضبة تتفقد غابتها، توغل الخطى

نازعة عن الفروع تشابكها، تهز الأوراق بقوة، وتصدر صوتا كالعواء، وكانت في نهاية قصيدة أخرى ترى أن ليس لها إلا أن تكون هكذا، فتاة معلقة، تقص شعرها في الميدان، وتنثر، مع الزهور القرمزية ومناديل برائحة المراحيز، على السيارات المقلبة. فالشاعرة ترفض الموت المحيط بالذات وتسجل أفعال تمرّد كسبيح يكتفى بالخروج على المألوف، والإعلان الصارخ الذي يطمئن الذات على أنها متميزة عن الذين تبتلع مواضعات اللياقة وجودهم. وهل يستطيع ذلك التمرد أن يحدث شرخا ضئيلا في الجدران الصلبة لشروط وأد الحياة الحرة أمام الذات؟ وهل انطلاق التجربة من العابر البسيط، من تفاصيل حياتنا اليومية وتفاصيل شعورنا الأولية يؤدي كما يقول أمجد ريان إلى شهادة حقيقية مليئة بالعبق والدينامية تبعث برائحة الوجود البكر وتؤكد البهامة والبراءة؟ إن «العبق والدينامية» عند هدى يونس على سبيل المثال تحل محلها مناديل برائحة المراحيز وأصوات عواء مشلول، والوجود البكر والبراءة تحل محلها عند بعض الشعراء مقارفة لمواقف تبتعد كل البعد عن البراءة. فالشاعر أحمد يمانى في قصيدة «هواء توقف أمام البيت» يواجه موت أمه وهو مضى على جسدها يتأمل سيقانها التي أكلها اليرقان: لن أبكى كثيرا - سأختار في هذه الأوقات أن أؤسس لألم جديدة - لا تنتظر مصيرا أسود - ستكون مفكوكة من طبيعتها - ومتسمح لأبى أن يضاجعها من الخلف.

إن الحنين إلى البراءة والوجود البكر كان سمة مميزة لبعض شعراء الثمانينيات الممتازين (فتحى عبد الله وإبراهيم داود على سبيل المثال) ولكنه لا يصدق على معظم التجارب التي جاءت بعد ذلك.

ولن نؤدى محاولة الشاعر «ميلاد زكريا يوسف» إسكات هتاف الثوريين «لكنى نندند معا بأغنية عاطفية قديمة» إلى مزيد من الدينامية.

وقد سبق لهربرت ماركيز في «الإنسان ذى البعد الواحد» أن أوضح أن التفاصيل اليومية والانطلاقات الدينامية الجزئية تظل حبيسة الإطار العام الذى تفرضه السلطات القائمة والمسلحات التقليدية والعلاقات القمعية. كما أوضح أن «الخوارج» على العلاقات

المستقرة أصحاب الذاتية التى تخرج من أمثال الشاعر الرجيم والفرد المنعزل داخل الحسية العارمة قد تم تمثيلهم وتمثل احتجاجهم داخل منطق النظام فى الروايات الأكثر مبيعاً، والأفلام وشرائط الفيديو والأغاني لتصير جزءاً من التنفيس فى الطلقات والمراحل وأوقات الفراغ لإعادة إنتاج النظام لأن الانفعالات الحسية والغضب والخروج على النطق العام فى القصائد لم تعد صوراً لأسلوب آخر فى الحياة والشعور بل هى صور وأشكال لمنطق الحياة نفسها الذى يفرض الاغتراب والتشظى. ولم تعد مهمتها النفى الشعرى للنظام، لأن صور هذا الشعر لا تنتمى إلى بعد مأمول وليست تعالياً على وجود ميعش مستلب، ويمكن أن تكون سلماً مألوفة هى جزء من لحظات تقديمها صناعة الترفيه لكسر الملل وتسويق الغراب. فالنظام الشمولى القمعى التكنولوجى يتجلى فى صورة تعدد تنعاش داخله التفاصيل المتناقضة فى جو من الحياء وعدم الاكتراث. وعند ماركيز: إن شعراً يمحى عن تقييم عام لوقائع الحياة اليومية وعن ابتلاع نماذج ممكنة متخيلة لها ولا يسلم تفاصيلها عن دائرة الأشياء البدئية بل يعتبرها العناصر النهائية الطبيعية للوجود هو شعر يعمل على الخضوع للواقع والتكيف معه. ففى التجربة الشعرية الخلاقة مسار متخيل ممكن للتحقق الإنسانى وإدراك لقوى وميول واتجاهات ناقضة وليست الحياة اليومية باعتبارها الوجود المبتذل الممل الممزق المهشم وباعتبارها بقايا تاريخ بلا معنى يمضى فى تعاقب غير متصل من الأحداث هى المسرح الحقيقى للشعر.

ولم يكن فى ذهن ماركيز طبيعة الحال تقييم الشعر العربى المعاصر، ولكنه يقدم كابوساً يمكن أن تقع فيه بعض اتجاهات ما بعد الحداثة.

ومن الواضح أن معظم القصائد التى أشرنا إليها لا تنتمى بالكامل إلى ما بعد الحداثة فهى تبتلع بعض التشخيصات الايديولوجية للرأسمالية المتأخرة رغم التشدد بسقوط كل الايديولوجيات من قبيل النسبية الشاملة واللاعقلانية ورفض الانساق الكلية والذات الانسانية المتكاملة ولكنها من ناحية أخرى تنزلق إلى

تغير. ولعل ما يطبع القصائد الجديدة من تشابه وتكرار وإعادة إنتاج ما سبق من منطوقات وصياغات أن يكون حافزا للبحث عن ادراك طراز لوضع الذات الفردية والجماعية داخل علاقات اليوم وعن استعادة قدرتها على التخيل والفعل بالتخلص من اليأس والعمدية.

معنى مغاير لوجود الذات في العالم وتلمس طرقا - قد تكون مسدودة - للرفض والاحتجاج. [والكثير من الشعراء والشاعرات في مراحل مبكرة من التطور يمتلكون مواهب خصبة تمكنهم من مواصلة البحث والتنقيب والتجريب تمشيا مع وعيهم الحاد بأن العالم قد





عمارة ما بعد الحداثة ... وما بعد!

جمال بكري*

كألة للعيش فيها.

لقد طغى العقل في عصر الحداثة على الحس ...
وكبته حتى أحبطه ... وبرزت العمارة كصناديق من
الخرسانة والحديد والزجاج. وقد جرّمت الزخارف كأنها
خطيئة.

ولما كانت العمارة لا يحل معضلاتها إلا حُدس
الفنان ... صبر المعمارون معظم أوقاتهم في حل
مناقشة النسب ... وكلها قرارات عاطفية ... وليست
عقلية كما كان يحلو لهم أن يصوّروها ... غفلاً ...
ييقن الحداثة.

ان التغير من حالة متكلّسة قريه هزأت وكوارث ...
كتلك التي تمر بها جزيرات الماء قبل أن تتحول إلى
بخار. بذلك كانت وجهات النظر المختلفة باختلاف
الأمم والشعوب والحضارات ... والتي تكونت بحصيلة
التفاعل بين الزمان والمكان ... وما طرحه من إشكاليات
يتطلّب حلها ابداع موجه.

ولقد أدت هذه الاختلافات ذات اليقين الجامد إلى
صلدامات وحروب وأهوال ... ومجازر ومآسي، وصلت
إلى قمته في الحربين العالميتين الأولى والثانية.
وبجانب سلبات هذه الحروب ... إلا أنها - وخاصة
الحرب العالمية الثانية - قد سمحت للشعوب المتطاحنة

العمارة هي التعبير المتبلور لأرقى افكار الانسان ...
لحميته ... لبشريته ... ليقينه وعقيدته. وهي البيعة
الانسانية الناتجة عن علاقات الناس ومعيشتهم واتجاههم.
ويمكننا بفك شفرة الآثار المعمارية ... استقراء حياة
الناس وفكرهم وقيمهم ... وتحيزاتهم، مثلما عرفنا عن
الفراعنة ... واليونانيين والرومان القدماء.

لقد نشأ جيلنا وتعلم وفرعرع ... وأنتج من خلال
ماسمى بعصر الحداثة.
وعصر الحداثة ... هو عصر منطّقة اليقين يشيات
العالم وقوانينه ... التي غلّت تبشر ببداية وخط سير
مرسوم ... ونهاية محومة للكون.

ولما كان الانسان يعبّر عن يقينه بشقيه العقلي
والوجداني ... كان لزاماً أن يكون العلم ويكون الفن
ناهين للعقيدة الدينية والفلسفية، حيث يمثلان حدود
الملعب الذي يلعب فيه.

وقد سارت عمارة الحداثة على نفس الخط الذي سار
فيه العلم، فكانت نظريات الوظيفية التي تُعرّف الجمال
بأنه وعد بالوظيفة، وأن الجميل ... هو ما يؤدي وظيفته
على الوجه الأكمل، وغيرها كالمعضية ... وأهمها فكرة
وحدة الشكل والمضمون. كما صوّر العالم وكأنه آلة
ميكانيكية صماء ... وقامت النظريات تشير إلى المسكن

(*) جمال بكري : مهندس معماري

أن تتعرف على فكر ومسلّمات ... وحضارات بعضها البعض، مما هوّ اليقين الجامد بوجهة النظر الواحدة الثابتة، واستبدلت باحتمالات شتى. بذلك انفتحت آفاق جديدة أمام العقل البشري ... أعلّت الانسان لرؤية جديدة للكون وقوانينه. فلم يعد لها نفس اليقين الجديّد ولا الثابت لحظ سيره في الزمن. بل طفر العلم يرى الكون متصارعا متفاعلا وليس بالميت الجامد.

هذا العصر الجديد... هو ما اصطلح على تسميته بعصر ما بعد الحداثة.

وقد قادت العمارة عصر ما بعد الحداثة وكانت أول المبشرين به، بما للمعماريين من نظرة شمولية ... هي من لوازم مهنتهم.

وكما تراجع يد رامي الجبلّة الى الخلف كي تتأهل للمرمى البعيد... وكما يكون الانسحاب الميكولوجي للانسان قبل أن يبرز بفكر خلاق ... أو عمل مبدع، بدأ المعماريون التثقيب في تراثهم المعماري القديم... يستوحون ... ويستلهمون منه توليفة جديدة للعصر الذي بدأ جليداً عليهم.

وتشعبت الاتجاهات بين:

الكلاسيكية الحديثة ... والتقنية العالية ... والتوفيقية ... والتفكيكية ... الى غيرها من محاولات للتعبير عن العصر ... محاولة نقض الحداثة.

ويجدر بنا قبل أن نستمرسل في استحسان ما بعد الحداثة، أن نحثي بالحداثة ومنجزاتها. لقد خلصتنا الحداثة لكثير من التصورات الأسطورية... والزخرف الممجوج في فكرنا وواقفنا، وهزّت بعنف كلاسيكيات تجرّصت في عقل البشر أماداً طويلة، بدأ ألا يرجي منها برة. فكان ما كان لسقراط... وجاليليو ... وابن رشد.

وتم التعميط والانتاج بالجملة ... حتى حصل كثير من الناس على خدمات كانت وفقاً على صفوة الصفوة. والأهم إيمان الناس بالعلم... والمنطق. ثم طفرات التقنية التي أوصلتنا إلى سطح القمر ... وأرّتنا وجهه العظيم، حيث كانت تدلّل به الاستطاعة المنطقية.

والآن يعلو عصر ما بعد الحداثة مركزاً على كل انجازات الحداثة. وليس غريباً أن يلتصق اسمها به لتظلّ

الى الآن ... ما بعد ... الى أن تجد هويتها المستقلة ... عندما تميز ... المراقبة.

والانسان كوجود ... يحفظ توازنه بمجدافين ... من العقل والغرائز. تلك الغرائز التي هدّبتها الحضارات الى عواطف. ولقد اشتطت الحداثة في الجنوح نحو العقل والعلم والمنطق ... ضاغطة على المواطن ... وافرازاتها الفنية ... حتى بدأ الفن منقرضاً، وغلفت كل منجزاته بفكر فلسفي ... يعتذر بتبرير علمي منطقي.

وقد تجاهل انسان الحداثة ... كم يتزين! وكم يختار متأثراً بما يحب وما يكره! وكم هو متحيز لموروثاته ... وبيئته وعصره.

وكان لابد أن يتبع ذلك الجنوح العقلي ... معادل عاطفي يمدد الدقة الى موقعها المتوسط. إلا أن العصى ان مالت كثيراً في جانب يحتاج استوائها الى الضغط الشديد على الجانب الآخر ... مما يسبب عادة ميلاً أكثر في هذا الجانب.

ربما يغسر هذا، ما هو حادث في عمارة ما بعد الحداثة ... لبعض الاتجاهات التي تمتلئ بالفاظ تبعد كثيراً عن المنطق وعن الحاجة.

واذا نظرنا الى مختلف الاتجاهات المعمارية لما بعد الحداثة ... نجدها ... كما هو الحال دائماً ... تأخذ مواقعها بين منجذب نحو القديم ... وجانح نحو الجديد... وعالم مع الناس ... يحب ما يجون ويكره ما يكرهون.

ورغماً عما يدّعيه الحداثيون وما يمدّهم من اتجاهات ومبتكرات ... إلا أنهم ظلّوا مستندين الى قواعد في التصميم ... ثابتة أو تكاد ... منذ كان للانسان حضارة سجّلتها العمارة في آثارهم الباقية.

فإذا علنا نتأمل ارهاصات الحداثة متمثلة في مدرسة «البواهاوس» في العشرينيات، والتي ضمت مجموعة من رواد العمارة والفن. نجد أن ملاحظ ما بعد الحداثة ... من تزواج بين أعمال الفن والعمارة بادية في محاولاتهم. كذلك نرى في أعمال الفنانين الروس رودشينكو وغيره والمسمما بالبنائية، مدخلاً للتفكيكية ... من أحدث اتجاهات ما بعد الحداثة. والناظر الى اتجاهات فن الحداثة ... يجد فيه نبعاً لما بعد الحداثة في العمارة ... مثل

التأثيرية والتكعيبة، فما بعد الحديثة هي وصلٌ للماضى والحاضر بالمستقبل. الا أن الواقع الفكرى المتمثل بفكرة الثبات لم تسمح لمثل هذه الأفكار أن تظهر فى عمارة الحديثة.

وأخذت النظريات العلمية من النسبية لاينشتاين ... الى «عدم اليقين» لهايزنبرج فترة تهبو على نصف قرن حتى تظهر آثارها فى فكر وفن العالم. ولا يعد هذا خروجاً على القاعدة، حيث تحتاج الفترة بين الابتاع والانتشار الى حوالى ثلاثين عاماً، وربما أكثر للطفرات الجامحة.

وقد طفرت ما بعد الحديثة الى آخر اتجاهاتها مثل التفكيكية وغيرها، تعيد ترتيب واستعمال عناصر التصميم المعمارى فى تشكيل جديد... وقد تحررت من القواعد الراسخة الجامحة التى دأب المعماريون على اتباعها ... مع اختلاف عصورهم ومشاربهم. وهى بذلك تبدأ عصرأ جديداً... تفتح فيه آفاق ... رؤى ... ربما تكون أقرب الى واقع النظرة العلمية الحديثة للكون وانتفاضاته ... وتقلباته ... وعدم ثباته. وأهلت الى تشعب اتجاهات أخرى جديدة كلها تشير أن الحل الوظيفي لم يعد يفي باحتياجات الانسان... كما لا تنفى

حجة الفيتامينات عن الفاكهة.

لا بد أن تحتاج هذه الموجة الجديدة الى فترة ليست بالوجيزة ... ليستوعبها الناس الذين استعذبوا الرثابة والايقاعات المنتظمة ... منذ آماد. وربما تكون التفكيكية هذه وغيرها هزاً لمسلّمات معمارية عتيقة ... متكلّسة، وهى كاللغة ... لا تتطور قواعدُها الا بشقّ النفس. ليكون ذلك تمشيراً بعمارة متناسبة مع ما طرحه التكنولوجيا المعاصرة... لحل مشاكل قطاع أكبر من مكان المعمورة ... حيث لا يجد معظمهم مأوى. فقد توارثت العمارة تقاليد نابعة من احتياجات الطبقات العليا فى المجتمع لم تستطع أن تتخلص منها حتى الآن، رغم محاولة رواد ومبشرين معماريين لمحاولات ... على جدّها وجذّيتها لم تصل الى واقعية المجهود الذاتى الذى يقوم به البسطاء لحل مشاكلهم ... والذى نقيمه ... نحن المختصون ... بأنه عشوائى !؟

ان استخدامات العلم والتقنية الحديثة من طاقة ومواد خفيفة مبتكرة ... واستغلال حميم للفراغ ... الى التنمية المتواصلة ... كفكر وامكانية ... ربما تضع العمارة أمام مسؤوليتها ... كفن خدّمى للناس بدلاً من أن تفقد وظيفتها لتصبح استمتاعاً لعباء الطريق.





اليوتوبيا وما بعد الحداثة

عصام عبد الله*

اليوتوبى عبر تاريخه الطويل، كما سنرى من خلال استعراضنا لأهم منعطفاته ولحظاته وأبرز أقطابه، منذ «بروميثوس» - Prometheus قبل التاريخ، وحتى مشارف الألفية الثالثة.

أما مصطلح «ما بعد الحداثة» Post - modern، فإنه يشير لمشكلات أكثر تعقيداً من مفهوم «اليوتوبيا»، ويكفى أن نشير هنا إلى السمة البارزة التى ينتقها الناقد الأمريكى المصرى الأصل «إيهاب حسن» - الذى يعد أبرز الرواد المحتملين لحركة ما بعد الحداثة - وهى - استحالة التحديد! وهذا يجعل من الصعوبة وضع تعريف محدد أو خصائص محددة، منذ البداية، تميز بين ما بعد الحداثة والحداثة ذاتها.

فالبائدة "Post" فى مصطلح ما بعد الحداثة، تشير فى آن واحد إلى «الانفصال» والاستمرار؛ ومن ثم فإن درجة وصفها تتوقف على استخدام هذا الناقد أو ذاك.

ووفقاً لما يقوله «حسن» فإن لفظ «ما بعد الحداثة» يوحى بفكرة «الحداثة» نفسها، وهى الفكرة التى يقصد تجاوزها أو القضاء عليها، بمعنى أن اللفظ ذاته ينطوى على خصم له.

كما أنه قد يشير إلى التوالى الزمنى من ناحية، ويوحى بالتأخر الزمنى من ناحية أخرى، وهذا يقود فى

يشير هذا البحث - أول ما يشير - مجموعة من المشكلات التصورية الخاصة بمفهومى «اليوتوبيا» وما بعد الحداثة. ذلك لأن كلمة «يوتوبيا» - Utopia، التى صاغها السير «توماس مور» - More، وعنون بها مؤلفه الشهير عام ١٥١٦م اكتسبت مدلولات واسعة ومختلفة، منذ عصر النهضة الأوربية وحتى يومنا هذا. فهذه الكلمة التى كانت تعنى فى الأصل «اللامكان»، وتتألف من كلمتين يونانيتين هما: "ou" بمعنى (لا) و "Topos" بمعنى مكان، أصبحت تشير اليوم إلى «الآين» و «الهنا» و«الآن».

وربما كان لاختيار «مور» هذا المعنى، الذى يشير إلى النفى والسلب فى البداية، ما يجعل من اليوتوبيا صورة مثالية للواقع الفعلى، بمعنى أن «ذاك الذى لا آين له» هو ذاته «هذا الذى له آين». وزبما كانت حركة النفى الميكانيكى تحيل بداهة إلى ايجابية تاريخية، قد تكون مقصودة، بمعنى البحث عن الأسباب التى أدت إلى أن أصبح «آين» بلا سعادة.

لكن، على أية حال، فقد أصبحت اليوتوبيا اليوم تشير إلى «الآين» و«الآن»، وهذا التغير - أو إن جاز التعبير - هذا الانقلاب الدلالى، قد تم من خلال سلسلة من «الحداثات» (وليست حداثة واحدة) مر بها الفكر

(*) مدرس الفلسفة الحديثة والمعاصرة. كلية الآداب - جامعة عين شمس.

النهاية إلى النظر إلى «ما بعد الحداثة» من منظورين مختلفين هما: التشابه والاختلاف في الوقت نفسه(١).

ويبقى السؤال الأساسي: ما هي المعايير أو الأسس التي يمكن أن ننظر من خلالها إلى أن هذا المفكر أو هذه الفكرة متوافقة مع ما بعد الحداثة، بينما ذاك المفكر أو تلك الفكرة تنتمي إلى الحداثة؟ وما هي دوافع هذا الاختيار؟

إن هذين المنظورين (التشابه والاختلاف) معاً، قد يلقيان الضوء على موضوعنا، ويجيبان عن هذا السؤال. «كلما يمتد المرء ببصره إلى الأمام، كلما راحت صورة المستقبل البعيد، تشبه أكثر العصر الذهبي للماضي الأسطوري»

(جون كوهن)

- ١ -

وصف جورج أورويل - Orwell - اليوتوبيا - Utopia بأنها «الحلم بمجتمع عادل»، يبدو أنه ينتاب الخيال الإنساني ويموده باستمرار، على نحو لا يمكن أجتثاله أو استحصاله في مختلف العصور، سواء سمي بـ «ملكوت السماء» أو «المجتمع اللاتيني» أو «العصر الذهبي الذي وجد ذات مرة في الزمان السحيق، وانحرفنا أو تنكبنا سبيله».

ولما كانت اليوتوبيا صرخاً من تشييد الخيال، فإنها شهدت تغيراً وتلواً عبر العصور المختلفة، ولم تكن اليوتوبيا كلها مجرد هوامش وحواشي على «جمهورية» أفلاطون. بل إن أفلاطون نفسه يأتي متأخراً نسبياً، إذ تضرب اليوتوبيا بجذورها في الميثولوجيا اليونانية.

ولعل الضياء الأول، والمدون، لليوتوبيا قد أشع مع أسطورة بروميثيوس - Prometheus سارق «النار»، الذي كشف للبشر عن سر التقدم المادي، ومنحهم باكرة التقنية، فاستنهضهم للتمرد على آلهة اليونان والقدر والضرورة العمياء، من أجل تحقيق ذاتهم الإنسانية.

إن قوة المخيلة عند بروميثيوس متجددة دوماً، تقول «لا للمعطي ولا» للشيء المكتمل. يقول بروميثيوس على لسان الشاعر أسخيلوس في تراجيلدياه: «لا يزال هناك المزيد من الأمور المثيرة للإعجاب في مستودع تخيلي»(٢).

إنه مستودع لا ينضب له معين! فعلى امتداد العصور، ما انفكت غالبية البشر، تحلم .. تغازل المستقبل .. تروم تقليص الهوة السحيقة بين الوجود والوجود الواجب، بين ما هو قائم وما ينبغي أن يكون. لذا بقيت أسطورة بروميثيوس تعبيراً عن الأمل في التحرر والاعتناق من أسر الواقع، والتطلع إلى حياة ومستقبل أفضل.

كما فعلت الكتابات الاغريقية الباكورة بالعديد من الرؤى والقيمات اليوتوبية، ففي ديوان «الأعمال والأيام» لـ «هزود» - Hesiod - في القرن السابع قبل الميلاد صورة خلافة للعصر الذهبي، ذلك العصر الذي حكم فيه الآلهة كرونوس وقد دالت دولته وزالت، مأسوف عليها بمرارة، حيث عاش البشر وكأنهم أرباب وآلهة، قلوبهم براء من كل هم وحزن بلا عمل يشق عليهم أو ألم يرضيهم.

ومع كل من «فرجيل» - Virgil، و«أوفيد» - Ovid، أعيد تدبيج العمل ثانية على أنه العصر المفقود للآله «سارون» (المقابل الروماني لـ «كرونوس»). ففي «أركاديه» - Aracadia، أرض المسرة والسكينة والنعيم، التي تمثل زمان ومكان البساطة الأولى، يصور «أوفيد» الحياة الأركادية في الكتاب الأول من «مسح الكائنات»، وهي الحياة التي تناقض وتناهض الحياة المدنية التي سلبت الإنسان براءته الأولى(٣).

أما أولى الانشاعات الفلسفية لليوتوبيا، التي قامت على أساس أخلاقي مثالي، فقد شيد على الأرجح، في «جمهورية» انتيستين - Antisthene الكلبى، ولا نعرف شيئاً عنها لولا ما خلفه أتباعه من الكلبين.

والمعروف عن المدرسة الكلبية - Cynism، نبذها التملك الخاص والتمتع الحسى بالخيرات ودعوتها إلى حياة الزهد والتقصيف، على اعتبار أن الشظف شرط المساواة بين الناس وأداة لتطهير النفس من الشهوات والأهواء، وطريق إلى إرساء نظام أخلاقي صارم. لكن كتاب «الجمهورية» لأفلاطون، يعد أول محاولة فلسفية مكتملة قدمت وصفاً تفصيلياً دقيقاً عن المدينة المثالية، وحسب «شاتليه» chatelet «فإن أفلاطون لم يترك شيئاً للمصادفة في يوتوبياه»(٤).

ولاشك في انه من خلال «الجمهورية» لافلاطون، التي أعيد اكتشافها في عصر النهضة الأوروبية - Renaissance sance مع غيرها من الكتابات الاغريقية الأخرى، قد عظم تأثير الفكرة الهلينية عن المدينة المثالية على اليوتوبيات الغربية.

فقد رأى السير «توماس مور» - More في يوتوبيا - Utopia عام ١٥١٦ انها استمرار - إلى حد ما - لجمهورية أفلاطون، وانها جاءت تلبية لرغبة سقراط التي أبداه في محاوره «طيماسوس» - Timaeus، في أن يرى الفكرة النظرية المجردة عن الجمهورية وقد تحققت بالفعل في الواقع.

وعلى منوال النموذج الأفلاطوني نسج «كامبانيلا» - campanella يوتوبيا في كتاب «مدينة الشمس» - The City of The Sun، وكلنا «مابلي» - Mably، و«روسو» و«فورييه» و«ج. ه. ويلز»، وغيرهم. بيد أنه في العام ١٦١٩، كتب «جون فالتين أندريه» - Andreae نصاً دينيا بروتستانتيًا عن مجتمع يوتوبى سماه «مدينة المسيحيين» - christianoplis، ولخص هذا العنوان، شديد الدلالة، هدف ومقصد أغلب المفكرين اليوتوبيين منذ أن صاغ القديس أوغسطين (٣٥٤-٤٣٠م) أسس الفلسفة المسيحية في كتابه «مدينة الله» - Civites Dei، وحتى نهاية القرن السابع عشر، وربما بعد ذلك.

انه المجتمع المسيحي المثالي، أو اليوتوبيا المسيحية، فبدون الأمل الذي يقدمه الدين آخر الأمر والتوقعات والارهاصات الفردوسية والألفية السعيدة التي توحى بها المسيحية، لكان من الممكن ان تصبح اليوتوبيا هيكلًا فارغًا لا حياة فيه، منذ أن خلفها أفلاطون(٥).

وهكذا فإن الدين مع الفلسفة - ومن قبلهما الأسطورة - بهذا المعنى (لاوعى اليوتوبيا الباطن) والمصدر الدفين للكثير مما لليوتوبيا من طاقة وقلرة على الحركة والنشاط.

- ٢ -

لقد مضى على جمهورية أفلاطون، وحتى «مدينة الله» للقديس أوغسطين في بداية القرن الخامس

الميلادى، شتاء طويل امتد قرابة الألف عام، ومن «مدينة الله» وحتى يوتوبيات عصر النهضة («يوتوبيا» مور، «مدينة الشمس» كامبانيلا، «دير تيليم» لرابليه، «مدينة المسيحيين» لأندريا) مايزيد على ألف عام آخر، وباستثناء يوتوبيا الراهب الايطالى «يواكيم» (أو يواقيم) الفيورى - Joachim di Fiore حوالى عام (١٢٠٠) لم تظهر يوتوبيا ذات بال طوال هذه الفترة.

فقد اعتبرت المسيحية - أول الأمر - حركة اصلاح يوتوبى لليهودية على يد السيد المسيح، فالوصايا الجديدة: «تحب الرب أهلك من كل قلبك، ومن كل نفسك، ومن كل فكرك... وتحب قريبك كنفسك إذ ليس وصية أخرى أعظم من هاتين» (٦) كانت فى الحقيقة دعوة إلى توحيد ذلك القدر الكبير من الطوائف والمنازل الدينية اليهودية المختلفة والمتناحرة (٧). وهذه الدعوة تشبه - الى حد ما - الدعوة إلى أخوة الجنس البشرى عند قدامى اليونان فى بعض الوجوه.

وإذا كان كتاب العهد القديم (التوراة) ينظر إليه على انه ديباجة قانونية (ناموسية) فإن كتاب العهد الجديد (الانجيل) - إنأ - هو (دراما الخلاص والانجاز) كما قال «أورجين Origène (١٨٤-٢٥٣م) أبرز فلاسفة الاسكندرية، وهو ممن أدركوا الاستمرارية والتواصل التاريخى (اليوتوبى) لكتايب العهدين، القديم والجديد، إذ لايفهم كتاب العهد القديم إلا بوصفه: الممهّد والمرصص والمنبئ سلفاً بالمسيحية، وبدون هذا التحوير التأويلى للعهد القديم لكانت المسيحية برمتها قد اختلفت فى كل مظاهرها وجوانبها.

هذه الفكرة الضمنية انتقلت إلى «العهد الجديد» بالمثل، وهى تتلخص فى (امكان تجويره) ويمكن وصفها بأنها أحد أسباب حركة اصلاح الدينى فى أوروبا، و«اندريا» فى يوتوبيا «مدينة المسيحيين»، يبدى إعجابه بالكالفينية بقوله: «ما أبدع جمال تلك النقاوة فى أخلاقيات الديانة المسيحية»(٨).

ومع ذلك فإن الموحى الحقيقى بفكرة «مدينة المسيحيين» لم يكن «كالفن» - Calvin (١٥٠٩-١٥٦٤)، وإنما كان «مارتن لوتر» Luther (١٤٨٣-١٥٤٦)، فبعد أن أثنى على لوتر ووصفه بـ

«العهد الثالث» أو «الانجيل الخالد» - ternal Evan- gel من «العهد الجديد» .

في هذا العهد الثالث يكون المجتمع بلا طبقات، ويكون العصر عصر رهبان ذا نزعة مشاعية عصراً للحرية والتنوير الروحي، حيث تتحول فيه القلة المختارة التي وجدت في «مدينة الله» للقديس أوغسطين، إلى جموع الفقراء الذين سيدخلون الجنة بأجسادهم الحية لا بأرواحهم فقط (١٠) .

في هذا العهد سوف يتخلص المجتمع من الخوف والعبودية والقانون، كما سترفع عنه سلطة الكنيسة ورجالها، هكذا فإن يوتوبيا «يواكيم» لم تكن هروباً من الواقع إلى السماء وإنما كانت على العكس من ذلك - حسب أرست بلوخ - Bloch - رؤية علمانية، إذا المسيحية في مملكته بلا وعود خاوية ولا أسيا ولا ملكية، وحتى المسيح نفسه سيندمج في المملكة ليصبح فرداً في مجتمع يتألف من إخوة وأصدقاء (١١) .

ولأن رؤية «يواكيم» قد قامت على نقد المبادئ الاجتماعية الأساسية في المسيحية التي قامت على المجتمع الطبقي والحق الطبيعي للملكية، وهو المجتمع الذي أرسى ركائزه القديس بولس في رسائله العديدة، فكان من الطبيعي أن تدببه الكنيسة في مجمع لاتران عام ١٢١٥ وتدين كتابه - «مملكة الروح القدس» - في الطبيعة الثلاثية داخل التثليث المسيحي .

لقد كان وصف «يواكيم» لأقانيم الثالوث المسيحي بأنها ليست مجرد حقائق لاهوتية دينية فحسب، وإنما هي أيضاً «حقائق تاريخية»، وصفاً ينطوي على مخاطرة وجراً وإن كان تجديداً جسورياً على المستوى اللاهوتي والفلسفي والاجتماعي .

فإذا كان «يواكيم» قد رأى في الرهبان (الروحانيين) أنهم قادة المرحلة الثالثة والأخيرة باعتبارهم الممثلين الحقيقيين للروح القدس (١٢)، فإن هؤلاء الرهبان - في متابعة منهم لـ «نبوءته» - قاموا برفض البابا والخروج عليه، ونفذ «التنظيم الكنسي»، والتشكر للأسرار المقدسة، والكتاب المقدس واللاهوت كله، وراحوا يحاولون أن يحيوا حياة الفقر والتواضع المطلقين، وإن يعملوا على تحويل الكنيسة إلى مجتمع مشترك للروح القدس .

«البطل»، يصف أندريا المؤثرات الكلية لمسيحية لوثر الإصلاحية الجديدة بقوله: «لقد أشرق ضوء دين نقى في فجرنا، وعلى هديه نظمت إدارة شؤون عامة الناس، وأمكن الحفاظ على ازدهار الآداب والفنون، وأصبح بإمكاننا الانتصار على كثير من أعدائنا خصوصاً: الخرافة والفسق والفجور وسلطة رجال الدين» (١٣) .

هكذا فإن «مدينة المسحيين» قد وضعت للقرن السابع عشر وصفاً درامياً للتقوى والتقدم والتحرر الذي أراد لوثر تحقيقه لأوروبا، ومن ثم فإنها تنتمي إلى حركة الإصلاح الديني أكثر من انتمائها إلى «كاثوليكية» الكنيسة و«مدينة الله» التي تركها القديس أوغسطين في (السماء) !

لقد بقي التصور اليوتوبى عن الاستمرارية التاريخية تياراً تحيياً قوياً، بلغ أوجه في معظم اليوتوبيات اللاحقة، ولعل يوتوبيا الراهب «يواكيم» «يواقيم» - Joachim (١١٣٥ - ١٢٠٢) في أوائل القرن الثالث عشر من أبرز اليوتوبيات تأثيراً في هذا الاتجاه على مر العصور .

كان مشروع هذا الراهب، الذي ترأس دير القديس يوحنا في فيورا بـ «كالابريا»، على درجة كبيرة من الجدة وقتئذ، إذ نقل مملكة النور من العالم الآخر إلى داخل التاريخ في دولة لا نهائية للتاريخ، وأُنزل إلى الأرض «المدينة الفاضلة» التي تركها القديس أوغسطين في السماء، وأراد لخلاص الإنسانية أن يصير «عملية تاريخية» ممكنة للخطاة هنا على الأرض . ومن ثم «أول» في كتابه «مملكة الروح القدس»، عقيدة التثليث المسيحية تأويلاً تاريخياً، يرى في «الآب» أو «مملكة الآب» التي تبدأ مع بداية الخلق ويمثلها «العهد القديم» القائم على الخوف والقانون، وتسودها السلطة، رمزاً لمرحلة التاريخ الأولى .

أما «مملكة الابن» التي تبدأ بالخلاص عن طريق السيد المسيح، ويمثلها العهد الجديد القائم على الحب، وتسوده العناية الإلهية، فهي ترمز إلى المرحلة الثانية . والمرحلة الثالثة هي التي ستحقق فيها «مملكة الروح القدس» - والتي توقع أن تبدأ في العام ١٢٦٠ م - وهي مرحلة تنوير شامل وديمقراطية كاملة، لا يوجد فيها آباء أو كنيسة وإنما يسودها الكمال الروحي، وهكذا ينشأ

فى الوقت نفسه، فإن الاخوانيات المختلفة، والتنظيمات الدينية الأخرى، قدمت الاطار الذى أمكن فى داخله للتوتر الأساسى المتضمن فى مذهب الكثرة التركيبية فى أوربا فى العصر الوسيط، ان يعمل بفاعلية ونجاح. فدعوة «لورن» إلى فتح أبواب الأديرة وتحويل العالم بأسره إلى دير كبير، وكذا يوتويا «رابليه» فى دير تيليم، وكامبانيلا فى «مدينة الشمس»، و«أندريا» فى «مدينة المسيحيين»، قد وجدت بالفعل - ومعنى ما من المعانى - سابقات على درجة كبيرة من الأهمية فى نشاط أديرة واخوانيات العصر الوسيط من «بندكتيين» و«فالدئين» و«كلينيين» و«فرنسيسكان» وغيرهم كما وجدت فى الحركات الابتداعية للمهرطقة. وهكذا فإن الأديرة فى أوربا العصر الوسيط قد أضافت إلى مجموعة الأفكار الخاصة بالقدرة على تحقيق الكمال على الأرض، فكرة تنظيمية قانونية، هى فى حد ذاتها اسهام باق، ومأثرة خالدة للمسيحية لصالح «اليوتويا»، إذ لا تخلو أى من اليوتويات اللاحقة من هذه الفكرة، بل ان الهيكل التنظيمى القانونى شرط ضرورى للبناء اليوتوى (١٣).

من جهة أخرى، فقد أمكن الشعور على رؤى «يواكيم» فى العديد من الحركات الراديكالية الداعية إلى فكرة العهد الألفى السعيد - Millenarian، التى كانت موجودة فى العصر الوسيط وأوائل العصر الحديث من أمثال: الأطهار أو الانقياء Kalharoi (١٤) وإخوان الروح الحرة، وفرسان الصليب، وجماعة التحريريين، وأصحاب القول بتجديد طقس العباد، وغيرهم.

وقد بشر العهد الألفى السعيد بشرعية مسيحية حقة، تقوم على نشر المحبة والسلام والحرية، وإشاعة نوع من الحياة الفاضلة التى تعاش على هذه الأرض وفقاً لوصايا وتعاليم الموعظة على الجبل.

ففكرة العهد الألفى قدمت وعرضت لفترة (زمان وسطى) تأتى بين زمن الوجود الأرضى الخالص للانسان، الذى حل به السقوط، وزمن الوجود السماوى الخالص للانسان الذى نال نعمة الخلاص..

انه سمو وعلو يصل الأرض بالسماء أكثر مما يفصل بينهما، كما فعل القديس أوغسطين والكاثوليكية، انه

عصر يعرض للمشهد المأمول «لملكوت السماء على الأرض» فى كمال فردوسى، على نحو ما أعلنه السيد المسيح فى الصلاة الربانية: «ليأتى ملكوتك، لتكن مشيتك، كما فى السماء كذلك على الأرض» (١٥).

- ٣ -

يقول «مانهايم» - Mannheim «ان نقطة التحول الحاسمة فى التاريخ الحديث بدأت فى اللحظة التى أتحدت فيها العقيدة الألفية مع المطالبات النشطة للتطبيقات المضطهدة فى المجتمع» (١٦). ويؤكد على ان الاشتراكية الحديثة ترجع أصولها إلى هذه العقيدة، ومن ثم فإن الحركة التى قادها «توماس مونزر» - Münzer، ينبغى ان تعتبر خطوة فى الطريق إلى الحركات الثورية الحديثة، فقد كان «مونزر» ثائراً اشتراكياً بدوافع «دينية» ويجب ان تمنح هذه الحركة اهتماماً خاصاً لان العقيدة الألفية والثورة الاجتماعية مندمجتان فيها اندماجاً بنوياً (١٧).

ان مجرد الفكرة القائلة بالمملكة الألفية على الأرض كانت دائماً تحوى اتجاهاً ثورياً، لذا بذلت الكنيسة كل طاقاتها واستخدمت كل ما لديها من وسائل لـ «شل» هذه الفكرة المتسامية على الوضع. هذه العقيدة، التى كانت تنشط بين الفترة والأخرى، تبلورت على يد «يواكيم» Joachim الذى سبب الكثير من المتاعب - بتفسيراته وتأويلاته - للكنيسة والسلطات (١٨).

ورغم ان «يواكيم» لم يكن ثورياً إلا ان أفكاره وجدت طريقها فى حركة أتباع «جون هس» - The Hiussites التى قامت فى براغ فى القرن الخامس عشر، وفى قرن «توماس مونزر»، وكذلك فى حركة الداعين إلى إعادة التعميد - Anabaptists وغيرها. فهذه الأفكار تحولت إلى حركات تؤمن بالعنف والقوة فى تحقيق الأهداف، وذلك على أيدي طبقات اجتماعية معينة، فالأشواق التى كانت حتى ذلك الحين غير مرتبطة بهدف محدد أصبحت ممكنة التحقيق - هنا والآن - ولهذا فإنها بثت فى السلوك الاجتماعى حماساً لا مثيل له (١٩).

ان «روحنة السياسة» (أو اقحام الروحانيات فى السياسة) التى يمكن ان يقال انها بدأت فى هذا

المنعطف في التاريخ، تركت تأثيراً على كل تيارات العصر. لقد كان ظهور العقيدة اليوتوية التي نشأت أصلاً لدى الطبقات المضطهدة في المجتمع مصدراً للتوتر الروحي. وعند هذه النقطة بدأت السياسة بمعناها الحديث، ونعني هنا بالسياسة المشاركة الواعية القليلة أو الكثيرة من كل الطبقات في المجتمع في انجاز غاية دينوية، بدلاً من الجبرية والقدرية التي تقبل الأحداث كما تكون، أو تؤمن بوجود قوة «عليا» تسيطر على أمور الحياة وتسيّرهما. إن التفاؤل الذي اتسمت به ثورات العقيدة الألفية انجذب في آخر الأمر الموقف الواقعي في السياسة، وكان هذا الوضع ذا أهمية عظيمة بالنسبة للسياسة ولتلك الحركات الروحية على السواء. هنا بالتحديد نعثر على الفروق الجوهرية بين اليوتوبيات الخيالية التي توجد في (اللامكان) أو البعده (النائية) (٢٠) أو قل «الاشتراكية اليوتوية»، وبين يوتوبيا العقيدة الألفية، فبالنسبة للمؤمن بالعقيدة الألفية، فإن الحاضر يصبح الثغرة أو الصدع الذي يتدفق منه فجأة كل ما كان من قبل داخلياً حبيساً، ثم يستولى على العالم الخارجي ويحوّله.

إن المؤمن بالعقيدة الألفية يتوقع اتحاداً مع الحاضر المباشر، ولهذا لا يشغل باله في حياته اليومية بأسأل متفائلة في المستقبل أو بذكريات رومانتيكية. وموقفه يتميز بالتقرب المتوتر وكأنه دائماً واقف على أطراف أصابعه في انتظار اللحظة المواتية. إنه في الواقع لا يهتم بالآلف سنة السعيدة التي ستأتي، المهم عنده هو أن هذا الحدث السعيد حدث هنا والآن، وأنه نشأ من وجود دنيوي وكأنه التفاف مفاجئ إلى داخل وجود من نوع آخر.

إن عود المستقبل الذي سيأتي ليست بالنسبة له سبباً للتأجيل، بل نقطة انطلاق وتوجه جديد يقول «مونزر» - Münzer: «إننا نحن المخلوقين من تراب ولحم ودم نتحول إلى آلهة من خلال تحول المسيح انساناً، وبذلك نصبح معه تلاميذ الله يعلمنا بنفسه وينفخ فينا من روحه ونصبح مقدسين ومتحولين كلية فيه، وأن الحياة الدنيا ستتحول إلى جنة» (٢١).

وهنا أيضاً نقع على أسباب الصراع بين «مونزر» (الذي تشكلت فلسفته تحت تأثير أفكار «يواكيم» والعقيدة الألفية) وبين المصلحين الدينيين خاصة «لوتر» الذي أوجى له «أندريا» بـ «مدينة المسحوقين»، فقد أفرغ لوتر الأفكار من مضمونها، بينما أكد «مونزر» على مضمون الايمان الذي لا يكون إلا في الممارسة و«الفكرة» التي ترمز له، و حسب «مونزر»: فإن لوتر واحد من الذين لا يؤمنون إلا بحرفية الأناجيل» (فقد استخدم مونزر الشعارات المسيحية ليعمل برنامجاً (٢٢) ثورياً ذا أهداف بعيدة وكان يحث الفلاحين على أن يقيموا مملكة الله على الأرض، فكانت المهمة الرئيسية لحركته ثورة اقتصادية اجتماعية للفلاحين وفقراء المدن أكثر مما هي اصلاح للكنيسة وتعاليمها!

وإذا كان المجتمع الاقطاعي في العصور الوسطى لم يعرف «الثورة» بالمعنى الحديث، وذلك بسبب بنيته الخاصة، فإنه منذ أن ظهر هذا الشكل من التعبير السياسي لأول مرة ظلت «العقيدة الألفية» ترافق الانفجارات الثورية وتعطيها روحها. وحين تنحسر هذه الروح وتهجر تلك الحركات، تخلف وراءها جنوناً جماهيرياً عارياً وغضباً بلا روح.

ذلك لأن حركة العقيدة الألفية تعتبر الثورة «قيمة» في حد ذاتها، وليست وسيلة لا بد منها من أجل غاية وضعها العقل. إنها تعتبرها المبدأ الخلاق الوحيد في الحاضر المباشر، والتحقيق الذي طال الشوق إليه لمطامحها في العالم (٢٣). فقد عاودت فكرة العقيدة الألفية، والعهد الألفي السعيد، في الظهور في القرن الثامن عشر مرة أخرى، فالثورة الفرنسية ١٧٨٩ سبقتها موجات من التوقعات والارهاصات ذات الصبغة الألفية السعيدة، بظهور جماعات النورانيين الصوفية، والجماعات السرية لأصحاب الاعتقاد في تجلٍ جديد للروح القدس على وشك الحلو.

وقد استشهد «هنري دي لوباك» - Henri de Lubac - bac بجماعة النورانيين في مقاطعة أفينيون - Avignon بفرنسا، الذين أعلنوا في العام ١٧٧٩ عن دنو «عهد جديد»، وإن العالم على شفا «الأوقات الأخيرة» من العهد الثالث (٢٤).

من ناحية أخرى، فإنه يمكن العثور في التاريخ على نمط ثلاثي مشابه لما طرحه «يواكيم» خاصة (العهد الثالث الذي ستتحقق فيه المملكة الألفية) في الأفكار التي روج لها راهب فرنسي «بندكتي» معاصر يدعى «دوم ديشامب» Dom Deschamps، وكذلك «دى مايستر» - De Maistre، و«ايمانويل سويد نبورج» - Swedenborg، و«ويليام بليك» وغيرهم.

ويبدو أن كتاب «يواكيم» قد تم حفظه وبقاؤه عن طريق تراث جماعة النورانيين الذين تكتسبوا أسرارهم من جبل إلى جبل حتى نهيا الزمان وأن الأوان (٢٥).

فقد تسربت أفكار «يواكيم» وتأثيراته في القرن الثامن عشر، حيث وجدت تخطيطات مماثلة ثلاثية التقسيم لمراحل الحضارة الانسانية والتاريخ الانساني، وفي القرن التاسع عشر وجدت التربة الخصبة لانتشار أفكاره، فقد عادت المراحل الزمانية الثلاث التي قال بها للظهور في سلسلة تعاقب الأحقاب التاريخية عند «كوندورسيه» - Condorcet، وفي إطار الأزمنة الثلاثة في المذهب الوضعي لدى «أوجست كونت» - Cont، وفي العديد من التخطيطات ذات الطابع التطويري والارتقائي الخاص بالقرن التاسع عشر (٢٦).

بيد أن «ليننج» - Lessing، كان أول من أشار إلى «يواكيم» صراحة وذكره بالاسم في كتابه «تربية الجنس البشري» The Education of the Human Race عام (١٧٨٠)، وأول من حول هرطقة القرن الثالث عشر المندانة من قبل مجمع لاتران عام (١٢١٥) إلى رمز للأمل القادم في المستقبل.

كان ليننج مؤمناً بأن عصر الإنجيل الجديد الخالد سيأتي، وهو عصر لا يحتاج إلى عقائد، ولا إلى أنبياء، ولا طقوس أو شعائر، ولا كنائس أو معابد، انه الانجيل الأبدي الذي لا يتغير من عصر إلى عصر، الانجيل الذي يقوم على العقل وعلى ادراكه الأمور البسيطة، أو حسب «اسبينوزا» Spinoza الدين الشامل الذي تدرك مبادئه بالنور القطري (٢٧).

لقد كانت محاولة «يواكيم» من أوائل المحاولات لإقامة فلسفة للتاريخ تقوم على مراحل ثلاث، وفي المرحلة الثالثة تكتسب الانسانية، وفي حين رأى

«يواكيم» ان هذه المرحلة (عهد الروح القدس) ستتحقق عام (١٢٦٠)، رأى «ليننج» انها تحققت في القرن الثامن عشر، عصر فلسفة التنوير، ورأى «هيجل» تحققيها في القرن التاسع عشر، عصر المثالية المطلقة، كما رأها «هوسرل» وقد تحققت في القرن العشرين، عصر الفينومينولوجيا، وهو عصر اكتمال الوعي الأوروبي، إذ أن كل فيلسوف يرى ان الانسانية قد اكتملت في العصر الذي عاش فيه (٢٨).

ان أفكار «يواكيم» التي قد تبناها وأيدها العديد من المفكرين والفلاسفة الأدياء على مر العصور منهم (بدون ترتيب): «ميشليه» Michelet و «كوينيه» - Quinet، و«رينان» - Renan، و«جورج صانده» - George Sand، وامتد تأثيرها إلى «جورج إليوت» - Eliot، و«هافلوك إلز» Ellis، و«الثر باتر» Pater، و«جويس» Joyce، و«لورانس» - Lawrance، و«فشت» - Fichte، و«ليننج» و«شيلنج» و«هيجل» و«إيسن» - Ibsen، و«دوستوفسكي» - Dostoyevski، و«برديلاف» - Berd Jaev، وغيرهم ممن يضيق المقام بذكرهم قد عادت بقوة مع تيار (ما بعد الحداثة) - Post-Modern الذي قسم تأويلاً جديداً لأفكاره ورؤاه البيوتوية للعهد الثالث، عهد استناره الكل في ديمقراطية عرفانية شاملة.

- ٤ -

حتى العقدين الأخيرين من القرن العشرين، كانت «البيوتوبيا» في نظر الكثيرين قد لفظت أنفاسها الأخيرة، وأسند عليها الستار بلا رجعة، ودعمت هذه النظرة مجموعة من العوامل والأحداث، فقد شهد هذا القرن حربين عالميتين (١٩١٤ - ١٩٤٥) وحروب أهلية لا حصر لها، وخيبة الآمال في الثورات الكبيرة والوعود العظيمة التي بشر بها عصر التنوير والحداثة الغربية، وضرب مفهوم «التقدم»، تحديداً، في مقتل، أو في الصميم، مما جعله أقل القرون ثراءً في حق «البيوتوبيا» - وحسب تعبير «برتراند راسل» فإن عصرنا لا يعرف الايمان بأحلام «البيوتوبيين»، وحتى المجتمعات المثالية التي يطلق بها خيالنا لاتعمل إلا على إعادة إنتاج الشرور المعتادين عليها في حياتنا اليومية، في إشارة منه

اليوتوبيات المضادة التي رسمت صورة قائمة للمستقبل. لقد كانت «الاشتراكية» هي آخر ما ظهر من «يوتوبيات» حتى اليوم، وليس ثمة رؤية اجتماعية شاملة أخرى قد طفرت أو ظهرت لتكون منافساً أو بديلاً لها، ولعل هذا هو ما أحدث لدى «كارل مانهام» شعوراً بالخوف والذعر من أن يكون المجتمع الغربي قد دنا من حال «يكون فيه العنصر اليوتوبى، قد أجهز على نفسه بالكامل» (٢٩).

يقول مانهام: «إن زوال العنصر اليوتوبى زوالاً تاماً من الفكر والعقل البشريين سوف يعنى أن الطبيعة البشرية والتطور الانسانى سيخضعان طابعاً جديداً كل الجدة، إن اختفاء اليوتوبيا سيخلق وضعاً ساكناً جامداً، لا يكون الإنسان نفسه فيه أكثر من «شئ» وستواجهنا حينذاك (أكبر) ظاهرة متناقضة تخطر على البال أو فى الخيال، وهى: إن الإنسان الذى فاز بأكبر سيطرة فكرية على الوجود، يصبح، حين يترك بلا مثل عليها، مجرد مخلوق عشوائى نزوائى!

وإذا تخلى الإنسان عن اليوتوبيات، فإنه «يضيع» إرادته فى صنع التاريخ، ويضيع معها قدرته على فهم التاريخ» (٣٠).

أما «فيلسوف الأمل» (٣١) أرنست بلوخ - Bloch (١٨٨٥ - ١٩٧٧) الذى وهب حياته لليوتوبيا، فقد طرح هذا السؤال (الخدمة): هل يمكن أن يخبئ الأمل فى الأمل وذلك فى محاضراته الافتتاحية التى بدأ بها التدريس فى جامعة «توينجن» عام ١٩٦١ لقد مات «بلوخ» أكبر فلاسفة اليوتوبيا وأشهرهم فى القرن العشرين فى العام ١٩٧٧ ولم يشهد بعينه انهيار المعسكر الاشتراكى أواخر عام ١٩٨٩، إلا أنه استشر بداية النهاية، ولم تجنب عنه نزعة التفاؤل المفرقة فى الأمل رؤية الواقع الفعلى المرير، مما دفعه إلى طرح هذا السؤال فى وقت مبكر!

لقد وضع بلوخ «الأمل» عنواناً لأهم كتبه على الإطلاق وهو «مبدأ الأمل» - The Principle of Hope، ولا يعادله فى الفكر الألماني سوى «ظواهرات الروح» لهيجل، ويهيب هذا الكتاب الكبير (ثلاثة أجزاء) بالإنسان أن يمسك بهذا المبدأ (الأمل) الذى تحول

عنده إلى مبدأ للمستولية التى يحملها على عاتقه ليحقق يارادته الثورية آماله وأحلامه فى يوتوبيا واقعية وعينية.

ويعد سجال طويل مع الفكر اليوتوبى وتاريخه، رأى بلوخ إن اليوتوبيات السابقة على «الماركسية» عبرت عن أمل يوتوبى غير دنيوى، وذلك باستثناء بعض اليوتوبيات التى نظرت إلى الواقع وانطلقت منه، ولكنها كانت غير ناضجة، إذ صورت العالم الأفضل بشكل مجرد، وأقامت نسقاً من التوقعات فى عقول مبدعيها فقط.

إن الماركسية - حسب بلوخ - هى وحدها التى قهرت هذا التجريد، وإن تحسين أوضاع العالم لا يأتى بالتأمل بل بالفعل، بالنظرة الجدلية إلى الواقع، مع مراعاة قوانين العالم الموضوعى، حتى تتحول اليوتوبيا من تأملية مجردة إلى يوتوبيا عينية ذات نزعة اشتراكية (٣٢).

ولا عجب بعد ذلك أن ينتهى الفيلسوف الاشتراكى إلى أن تاريخ اليوتوبيا، ما هو إلا تطور تدريجى لهذه النزعة التى اكتملت فى الماركسية.

«لقد جسد ماركس بشكل مادى توقعات اليوتوبيا بوسائل اقتصادية عندما بحث فى جدل الإنتاج وفائض القيمة، وبذلك وضع الأسس المادية لجدل التاريخ، وألف الثنائية بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، بين الممارسة التجريبية واليوتوبيا من أجل إعادة تنظيم المجتمع بشكل ثورى، ولذلك أغفل كل اليوتوبيات السابقة من أجل نزعة واقعية مفعمة بالمستقبل، المستقبل الذى استقر بهوامل مادية تاريخية من الماضى والحاضر تعمل باستمرار لتصب فى المستقبل. ففى الماركسية يزداد الحلم العيى وضوحاً، ويتطور مضمونه ليصبح حلماً متحققاً تحققاً فعلياً» (٣٣).

ولسنا هنا بصدد مناقشة: هل هذه اليوتوبيا العينية التى نسبها بلوخ إلى الماركسية وحدها دون سائر اليوتوبيات، هى يوتوبيا بلوخ نفسه أم يوتوبيا ماركس ١٩ وإنما ما يستوقفنا هو إن بلوخ قد أهمل - عن عمد - فى كتابه اليوتوبيات المضادة Anti-Utopia التى تعرضت بالمخبرية حيناً وبالتحليل حيناً آخر لمسائى النظام الاشتراكية والشمولية مثل «العالم سنة ١٩٨٤» لجورج أورويل (١٩٠٣ - ١٩٥٠)، أو لمخاطر التطبيقات غير الانسانية لمنجزات العلم والتقنية (هاكسلى فى «عالم

طريف شجاع) رغم انه عاصر العديد من مفاسد هذه الأنظمة وعاش تجربتها المريرة!

فعلى الرغم من ايمانه بـ «اللاحتمية» التاريخية التي تتفق ونسقه الجدلى المفتوح وتتعارض تعارضاً أساسياً مع الفكرة الماركسية عن حتمية التطور التاريخي، فإن ايمانه بالماركسية الانسانية ظل باقياً مسيطراً عليه حتى النهاية، فقد ظل يحلم بمجتمع شيوعي انساني ولعل هذا ما جعله يقفل اليوتوبيات المضادة.

والواقع ان هناك تزامناً بين أقول اليوتوبيا وانحطاط شأنها، وبين ظهور اليوتوبيات المضادة - Anti-Utopia، فهذه اليوتوبيات لم تسيطر على زمانها الخاص فحسب بل واصلت جذبها لمتابعة واهتمام بالغين في زماننا وعصرنا الحالى.

ومع ذلك فإن «هاكسلى» و«أورويل» قد أشارا إلى ان اليوتوبيا المضادة قد تعرضت هي الأخرى للتردد والترنح! فمند رواية أورويل (العالم سنة ١٩٨٤) لم يقدر ليوتوبيا مضادة أن تغلب الأبواب أو أن تحظى باهتمام يذكر أو حتى تتعرض لأخذ ورد محدود، إذ انه - حسب كومانر - فى غياب قدرة اليوتوبيا على ان توحى «الأمل» وتبعث برؤيتها لملكووت السماء على الأرض، فإن اليوتوبيا المضادة تخسر عملها المقابل بوصفها الساطع والمستغف بهذه الآمال، والعدو المناوئ لتلك النظرة أو الرؤية عن طريق تحريكها لوجدانات وذكريات العذاب والخراب على الأرض» (٣٤).

صحيح ان اليوتوبيا ظلت حية بين جيوب أو فلول صغيرة من أصحاب الرسالات اليوتوبية، إلا انهم - فى الغالب - قد ألقوا بمواعظهم فى أذان صماء. فما من عمل من أعمال الخيال اليوتوبى على مدى القرن ظهر، وأخذ بمجاميع الخيال العام، للناس، كما فعلت يوتوبيات: بيلامى - Bellamy «نظرة الى الخلق»، ووليم موريس - Morris «أنباء عن اللامكان»، أو «هـ.ج. ويلز» فى يوتوبياه مثلاً.

فلا يوتوبيا «أولاف ستابلدون» - Stapledon المبتكرة «الرجال الأواخر والأوائل» عام (١٩٣٠)، أو «صانع النجوم» عام (١٩٣٧) قد وجلتا جمهوراً لهما. وقد هاجم (سى. إس. لويس) - C.S. Lewis هذه

اليوتوبيات بعنف، وأخذ عليها نظرتها العقلية التصورية المورغة فى التجريد. وحتى من سار على هدى «ستابلدون» مثل «آرثر. سى. كلارك» Clarke و«جيمس بليش» - Blish، فقد أهملت مؤلفاتهما إلى الحد الذى كفا معه عن انتاج هذا النوع من اليوتوبيات (٣٥).

ولم يبق من «هـ. ج. ويلز» - الذى أصر فى شجاعة على الامساك برأية اليوتوبيا والابقاء عليها مرفوعة عالياً - إلا دعوته لـ «نظام عالمى جديد» فى ظل حكومة عالمية واحدة.

ففى العام ١٩٤٠ قام ويلز بالعمل مع فريق من رجال العلم والفكر على وضع إطار لـ «اعلان حقوق الانسان»، غير ان الأجل لم يمتد به ليرى بنى الجمعية العامة للأمم المتحدة لهذا الاعلان فى عام ١٩٤٨، فكان ذلك واحداً من أعظم المنجزات اليوتوبية.

- ٥ -

على مدى القرون الأربعة الماضية، منذ عصر النهضة Renaissance وحتى اليوم، قامت اليوتوبيا بالتعبير عن ايمان أو اعتقاد البشرية فى «التقدم» وفى إمكانية تحسين الوضع البشرى. أما فى الوقت الراهن فإن مثل هذا الايمان (اليوتوبى) قد تبدى كحلم واهم مغرق فى الخيال مع تيار ما بعد الحداثة - Post-modern، يقول «ليوتارد» - Lyotard - الذى أصدر «المانيفستو» الخاص بما بعد الحداثة ونعى فيه خبر موت عصر الحداثة فى كتابه الشهير: «الظفر ما بعد الحداثى: تقرير عن عام ١٩٧٩» - «ان أهم معالم المرحلة الراهنة من معالم المعرفة الانسانية، هو سقوط النظرية الكبرى وعجزها عن قراءة العالم» (٣٦).

ويقصد بها أساسا الانسان الفكرية المغلفة التى تتسم بالجمود، والتى تزعم قدرتها على التفسير الكلى للمجتمع، ومن أمثلتها البارزة الايديولوجيات، وربما كانت الماركسية - برأية - هى الحالة النموذجية.

من ناحية أخرى سقطت فكرة «الحتمية» سواء فى العلوم الطبيعية - كما عبرت عن ذلك فلسفة العلوم المعاصرة، أو فى التاريخ الانسانى. فليست هناك - كما اثبتت الأحداث - حتمية فى التطور التاريخي من مرحلة

إلى مرحلة، على العكس فإن التاريخ الانساني مفتوح على احتمالات متعددة.

من هنا يرفض انصار ما بعد الحداثة فكرة «التقدم» الكلاسيكية، التي كانت تصور تاريخ الانسانية وفق نموذج خطي صاعد من الأدنى الى الأعلى، فليس هناك دليل على ذلك، فالتاريخ الانساني قد «يتقدم» ولكنه قد «يراجع» أيضاً.

وإذا كانت فكرة «التقدم» قد سمحت لليوتوبيين بالخوض في المستقبل، وهم على بينة من صورته، التي رأى أغلبهم في انه سيحكمها امتداد خطوط التطور، التي تسير وفق منطق معروف سلفاً، فإن انهيار هذه الفكرة في القرن العشرين بفعل عدد من الأحداث والتطورات التاريخية غير المسبوقة، جعل من المسير التجاسر بالتنبؤ بالمستقبل، فقد دخلنا في حقبة جديدة، أصبحت توصف بعدم اليقين، وعدم القدرة على التنبؤ واستكشاف المستقبل.

والأهم من ذلك هو انه اذا كانت «اليوتوبيا» - في الأصل - قد استندت إلى أسس وركائز (ترانستنتالية) متعالية، وكانت منعكسة في أماكن خيالية بعيدة لا يدركها القياس، ثم بمرور الوقت بدأت المسافة الخاصة بهذه الأماكن الشديدة التأني، والقائمة في «اللا-أين»، تنقلص وتنكمش، وصار الخيال اليوتوبى أقرب إلى الأماكن الواقعية التي تقوم في «الأين» و«الهنا» و«الآن» فإن بانصراف اليوتوبيا عن المواضيع الخيالية النائية التي لا سبيل إلى وطئها بالأقدام و«اخفاقها» في الوقت نفسه عن أن تحقق في «الأين» و«الهنا»، تكون قد وصلت - بمعناها الحدائي - إلى نهايتها؟!

ويؤكد «هيدايچ» - Hebdige: «ان ما بعد الحداثة هي الحداثة الخالية من الأحلام والآمال (اليوتوبيا) التي مكنت البشر من احتمال الحداثة» (٣٧) لكن «اليوتوبيا» - رغم كل هذا - لم تلفظ النفس الأخير، فقد كتبت لها القلبية والظفر عن طريق ما حل بالعلم والتكنولوجيا من تطورات نشطة وملهلة في العقود الأخيرة من القرن العشرين «إذ أن التكنولوجيا صديق حميم، شديد المباطنة، عظيم الهممنة تماماً، ليس من خارجنا، وإنما من تحت جلد بشرتنا منذ «بروميثيوس» وحتى اليوم، وغداً» (٣٨).

وحسب «مورافيك»: «فإن حجم الشيء المطلوب لتضخيم أو تحويل إشارة واحدة قد تقلص من شيء في حجم قبضة اليد في عام ١٩٤٠، إلى شيء في حجم إبهام اليد في عام ١٩٥٠، إلى شيء في حجم ممحاة قلم رصاص في عام ١٩٦٠، إلى حجم ذرة الملح في عام ١٩٧٠، إلى شيء في حجم الجرثومة الواحدة في عام ١٩٨٠» (٣٩). وإذا كانت المعلومات، منذ قرن مضى، تنتقل بنفس سرعة مرافقيها من البشر، فإن المعلومات اليوم ترقى إلى مليار فقرة في الثانية الواحدة، بما يند عن أن يحاط به حيث ان فقرة واحدة تنتقل بسرعة الضوء، ووفقاً لما يقوله «لاكي» Lucky المدير التنفيذي للبحوث في معامل ومختبرات - At and Bell، فإن لدينا حلماً قديماً (جديداً) على الدوام، في أن «نكون شيئاً آخر غير ما نحن عليه». ويتساءل «لاكي» عما إذا كان «بوسعنا أن نرتبط مع أترابنا بوسائل مبتكرة وخلاقة الكترونية من أجل تحقيق نوع من (الحكمة الجماعية)، تفوق الحكمة الفردية، وتعلم عليها» (٤٠).

أليس ذلك نوعاً من الحلم اليوتوبى، في حدود الـ «هنا» و«الآن»؟ وإذا كانت أعمال «ألغين توفلر»، خاصة كتابه الشهير «صدمة المستقبل» Future Shock. قد رسمت صورة للمستقبل كمجتمع تسيطر عليه تكنولوجيايات جديدة، كما صورت آثار هذه التكنولوجيايات وتأثيرها، فقد بلور «مارشال مكلوهان» - McLuhan تطور نظم الاتصالات الالكترونية - منذ وقت مبكر - ورأى ان العالم مقبل على عصر تكنولوجياي جديد، يتحول بفضل وسائل الاعلام الالكترونية إلى «قرية كوكبية» (٤١) وتابع «جان بودريارد» - Baudrilard (مكلوهان) في كتابه: Requiem for The Media، الذي قال: «ان وسائل الاعلام تحدث «ثورة» بل انها هي ذاتها «ثورة»، بصرف النظر عن محتواها، بفضل ما تتمتع به من بنية تكنولوجياية، فالأبجدية المنطوقة والكتاب المطبوع، يعقبهما الراديو والسينما وهذان بدورهما يعقبهما التلفزيون.. اننا الآن، وفي هذا المكان، نعيش عصر الاتصالات الكوكبية الفورية» (٤٢).

«الرأسمالية المتأخرة» أو المجتمع الاستهلاكي، مجتمع وسائل الاعلام والابهار أو الرأسمالية «متعددة الجنسيات».

أما الناقد الأمريكي المصري الأصل «ايهاب حسن» - والذي يجمع المؤرخون لحركة ما بعد الحداثة على انه أحد الرواد المعتمدين لها - فقد طور أفكار «مكلوهان» الخاصة بالمدينة ما بعد الحديثة والتكنولوجيا، وتاهب في القول بـ «القرية الكوكبية» التي ستنشأ عن تطور تكنولوجيا الاتصالات، فالتكنولوجيا خاطفة السرعة ستحل محل التكنولوجيا التقليدية، وسيصبح الكمبيوتر كبديل (للوعي) أو كامتداد للوعي الانساني.

ولخص «حسن» ثقافة «ما بعد الحداثة» بأنها: «تباريعتمد على تجاوز الصيغة الانسانية للحياة الأرضية بصورة عنيفة، بحيث تتجاذب فيها قوى الرعب والمذاهب الشمولية، والتفتت والتوحد، والفقر والسلطة، وربما أدى ذلك في آخر المطاف إلى بداية (عهد وحده لكوكب الأرض)، «عهد جديد» يتحد فيه الواحد مع الكثير ذلك لان تبار ما بعد الحداثة ينبع من الاتساع الهائل للوعي من خلال منجزات التكنولوجيا التي أصبحت بمثابة حجر الأساس في «المعرفة الروحية» في القرن العشرين.. ونتيجة لذلك أصبح الوعي ينظر إليه على انه «معلومات»، والتاريخ على انه «حادث» (٤٨).

ان الانتقال من مجتمع الصناعة إلى مجتمع ما بعد الصناعة (أو المعلومات) قد ولد نوعاً جديداً من «الوعي» يمكن أن نطلق عليه «الوعي الكوني» الذي يتجاوز كل أنواع الوعي السابقة: الوعي الوطني بكل تفرعاته من وعي اجتماعي، ووعي طبقي، ووعي قومي؛ هذا الوعي الكوني سيفرض قيماً انسانية عامة، فـ «الكونية» Globalism هي روح القرن الحادي والعشرين، ومما يؤكد ذلك، ان تنمية شبكة المعلومات الكونية باستخدام الكمبيوتر وكذلك الأقمار الصناعية ستعمق التواصل والتفاهم بين الشعوب المختلفة، مما من شأنه ان يتجاوز المصالح القومية، والمصالح الأخرى المتباينة. من ناحية أخرى فإن الأزمات الكونية المتعلقة بنقص موارد الطبيعة وتدمير البيئة الطبيعية والانفجار السكاني والفجوات

ويخلص «بودريارد» إلى انه: «الأبد وان يحدث تغيير ما.. ان حقبة الانتاج والاستهلاك الفاوستي والبروميثي (ربما الأوديبي) تخطل محلها حقبة «بروتينية» من الشبكات، حقبة نرجسية بالغة التنوع، تنسم بكثرة العلاقات والاتصالات والتلامس والاستجابة والتداخل العام الذي يقتزن بعالم الاتصالات. وبفضل الصور التلفزيونية تصبح أجسامنا والكون المحيط بنا بأكمله بمثابة شاشة تحكم (٤٣)، ومنذ أن نشأ «مكلوهان» كتابه (العلامة)، وهو مثار أخذ ورد بين النقاد المنتمين إلى «ما بعد الحداثة»، ونقاد «ما بعد الحداثة». فقد تناول عالم الاجتماع الفرنسي «آلان تورين» Touraine، «المجتمع ما بعد الصناعي» (٤٤) بوصفه مجتمعاً «مبرمجاً» بفضل تكنولوجيااته تهيمن عليه قوة تكنوقراطية، يقول «تورين»: «ان شكلاً جديداً من المجتمع يتشكل الآن. وهذه المجتمعات الجديدة يمكن وصفها بلفظ «ما بعد الصناعي» للتأكيد على الفرق بينها وبين المجتمعات الصناعية التي سبقتها. ويمكن أيضاً وصفها بأنها «تكنوقراطية» نظراً للقوة المهيمنة عليها، ويمكن أن نعرفها بأنها مجتمعات مبرمجة حسب طبيعة أساليب الانتاج والتنظيم الاقتصادي» (٤٥).

أما الناقد الماركسي «جيمسون» - Jameson فهو ينظر إلى المجتمع «ما بعد الصناعي» من زاوية العناصر الرأسمالية، لا من زاوية «الحتمية التكنولوجية» (٤٦)، وهو يتناول الرأسمالية في مجتمع ما بعد التصنيع، والتي يسميها بـ (الرأسمالية المتأخرة) بوصفها «شبكة عالمية جديدة لا مركزية»، وهو يذكرنا بوصف «بودريارد» لتكنولوجيا الاتصالات المعاصرة.

يقول «جيمسون»: «ان عجز عقولنا البشرية - على الأقل في الحاضر - عن استيعاب شبكة الاتصالات اللامركزية متعددة الجنسيات التي تغطي كوكبنا، والتي نجد أنفسنا نحيا خلالها (فرادى)، تشير إلى اننا لم نوهل بعد لفهم الطبيعة الحقيقية لما يجب أن يسمى بـ «الرأسمالية المتأخرة» (٤٧).

ان ثقافة ما بعد الحداثة - برأيه - هي ثقافة الرأسمالية، ومجتمع ما بعد التصنيع هو مجتمع

الاقتصادية العميقة في العالم، ستولد حلولاً جماعية، إذ لا تستطيع دولة بمفردها أو مجموعة دول مهما عظم شأنها أن تصدى وحدها للمشكلات الكونية.

هذه الصورة اليوتوبية لمجتمع المعلومات الكوني، التي تثير الكثير من التساؤلات والتحفظات مثل: ما هو نسق القيم الذي ينفي بلورته في مجتمع المعلومات الكوني؟ وما هي التحديات التي تواجهه؟ وهل هو «ايدولوجيا» جديدة أم يوتوبيا كونية في القرن الحادي والعشرين؟ ورغم كل ذلك فإن هذه الصورة اليوتوبية، تكاد أن تكون تقليدية بجدارها إذا قيسَت بـ «اليوتوبيا» التي تبشر بها «الفيزياء» في نهاية القرن العشرين!!

فقد أدى التطور الكبير لـ «تصنيع الحياة» A-Life، إلى ازدياد الرغبة في أن نكون «شيئاً آخر غير ما نحن عليه» - حسب «لاكي» - فالمقارنة بين أنظمة الحياة الاصطناعية وبين النظام الكوني، جعلت الكون (بكل أفلاكه وكواكبه ونجومه) بأسره، يبلغ في الحجم قدر أصغر حفرة تتسع لأن يخفي المرء رأسه فيها! وهو ما دفع كلا من «بارو» Barrow و «تيلر» Tebler عالمي الكونيات إلى القول بأن: «اليوتوبيا شرط أساسي لازم - بالنسبة للفيزياء - حتى لتأصيل «الحياة» قط خامدة أو بالثة. فالحياة إنما توجد - آخر الأمر كي تمنع الكون من أن يدمر نفسه» (٤٩).

وبرأيهما إن «الحياة» تبدأ توسعها وامتدادها وانتشارها من كوكب واحد (الأرض) حتى تطوق الكون بأسره (سائر الكواكب) عن طريق العلم والتكنولوجيا حيث

تتطور الحياة في كل العوالم على كثرتها في علم كوني ذى طابع «كونتامي» - Quantum cosmology .

وإذا تم ذلك، في المستقبل، فإن هذه العوالم كافة، التي تضم فيما بينها كل أشكال التاريخ الممكنة، سوف تدنو مقترية من حد «المطلق» Omega point. في هذه اللحظة التي يتم فيها البلوغ إلى حد المطلق، سوف تكون السيطرة والتحكم و الضبط للمادة، والقوى كلها قد تم احرازها، ليس بالنسبة لواحد من العوالم فحسب وإنما في سائر العوالم التي يكون وجودها ممكناً، وتكون الحياة قد انتشرت وعمت في جميع مجالات وقطاعات الفضاء في سائر العوالم والأكوان، التي من الممكن أن توجد، والتي سوف تكون قد ادخرت قدراً لانهائياً من المعلومات والمعارف، بما في ذلك سائر شرائح المعرفة التي يمكن معرفتها والإلمام بها وهذا هو «الختام» حسب «بارو وتيلر» في عرضهما البارع لفيزياء النظام الحراري الديناميكي» (٥٠).

وإذا كان أحد مظاهر «ما بعد الحداثة»، هو إلغاء الحدود الفاصلة بين الفلسفة والأدب والفن والعلم والخيال العلمي - حسب «هيدانج» - فهل يكون التحكم الكامل أو السيطرة التامة للمادة والمعلومات والمعرفة في كل مجالات وقطاعات سائر العوالم والأكوان، من قبيل السيناريو المعاد، أو نوعاً من إعادة التفسير من جانب أنصار «ما بعد الحداثة» كروية «يواكيم» Joachim - ١٩ اليوتوبية للمهد الثالث، عهد استارة الكل في ديمقراطية عرفانية شاملة!؟

الهوامش

(١) Hassan. I: The Postmodern Turn. Essays in Postmodern Theory and culture (Columbus, oh, 1987, pp.120-122.

(٢) ESCHYLE : Premé Théé enchainé, Paris, 1967, pp 131-134. راجع أيضاً: اسخيلوس وأثينا... لجورج طومسن، ترجمة الكاظم، بغداد، ١٩٧٥.

(٣) استمداد فلاسفة التنوير، خاصة جان جاك روسو - Rousseau، فكرة العودة بالإنسان إلى حياته الفطرية الأولى التي تعكس طبيعته الخيرة التي افستنها المدنية والحضارة.

(٤) Chatelet. F: Platon, Paris, Gallimard, 1979, p.244.

(٥) تلقى فلسفة أفلاطون القبول عند أصحاب ديانات التوحيد، حتى قيل أنه «بقليل» يصير مسيحياً وكان القديس أوغسطين أول من «عده» أفلاطون في فلسفته المسيحية.

(٦) الكتاب المقدس (المهد الجديد) أنجيل متى إصحاح ٢٢ العدد ٣٤-٤٠.

(٧) الطوائف اليهودية الثلاث البارزة هي: الفريسيون Perushim أي المفززون، الذين أنفروا أنفسهم عن الأمم، وهم امتداد لجماعة «الحسينيين» (الألقباء). واقرن اسمهم بطائفة أخرى هي «الكتبة» الذين عرفوا باسم «السفرين» Sopherim وهي كلمة تعني معلم كتاب التاموس. والطائفة الثانية هي الصدوقيون نسبة إلى «صادوق» رئيس الكهنة - والطائفة الثالثة هي «الأسينيين» - Essenes وهي تعني «الانقياء» أيضاً، وكان بين عدة الطوائف عداءً محكم وصل إلى حد تكفير بعضهم البعض، لأن لكل طائفة انحرافات عقيدية مشينة.

ANDREAE. J.V: Christianopolis: An Ideal State of The Seventeenth century. Trans. Felix Emil Held. New (٨) York, Oxford University Press, 1916, p.134.

Ibid: p.p.134-135. (٩)

Bloch, E: The Principle of Hope. Trans. by Neville and Stephen Plaiice and Paul Knight. Oxford, Basil (١٠) Blackwell, 1986. (in 3 Volumes), VIIp.510.

Ibid: pp. 510-511. (١١)

(١٢) أغلب المصلحين الدينيين والمفكرين الجبريين أصحاب الأفكار الثورية في أواخر العصور الوسطى وعصر النهضة، كانوا رهباناً وخرجوا من الأديرة؛ لوتر، كالشن، كامبيللا، رابليه، وروثو وغيرهم..

Finley. M: critical spirit; Essays in Honor of Herbert Marcuse: Ed. by, Kurt. H.wolff and others, Boston, (١٣) Beacan Press, 1968, p.6.

(١٤) "Katharoi" لفظة يونانية معناها «الذين يحيون حياة النقاوة والزهد وهذه اللفظة اشتق منها الألمان الكلمة الدالة على الهرطقة (Ketzer) التي نصبت من أجلها محاكم التفتيش في أوروبا، ويبدو أن أغلب المتمردين والساعطين على الكنيسة الكاثوليكية ورجالها كانوا من «الأطهار» Kalharoi. راجع: محاكم التفتيش... نشأتها ونشاطها، داسحق عبيد، القاهرة، ١٩٨٥-١٩٨٦، ص: ١٨ وما بعدها.

(١٥) الكتاب المقدس (المعهد الجديد) انجيل لوقا - الاصحاح ١١؛ العدد ٢.

(١٦) مانهام (كارل): الايديولوجيا واليوتوبيا.. مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة ترجمة: د.محمد رجاء الدين، شركة المكتبات الكويتية الكويت ١٩٨١، ص: ٢٦٣.

١٧- مانهام، ص: ٢٦٣ - هامش (١).

(١٨) cohn. N: The Pursuit of The Millennium, Paladin Book, London 1972, p.108.

(١٩) مانهام: ٢٦٣ - ٢٦٤.

(٢٠) أطلق «بلوخ» على هذه اليوتوبيات اسم «اليوتوبيات الجغرافية» التي ظهرت مع عصر الكشوف الجغرافية وحاولت البحث عن فردوس «الدورادو» الضائع على النجوم النائية.

(٢١) مانهام، ص: ٢٦٨ - هامش (١).

(٢٢) المرجع نفسه، ص: ٢٦٦ - هامش (١).

(٢٣) المرجع نفسه، ص: ٢٦٨.

Reeves. M & Gould.w: Joachim of Fiore and The Myth of Eternal Evangel in The Nineteenth Century, Ox- (٢٤) ford: clarendon, 1987, p.43.

Ibid: p.44. (٢٥)

(٢٦) تتناقض الأزمنة الثلاثة أو المراحل الثلاث للمذهب الوضعي عند كونت، مع رؤية يواكيم، وإن تأثرت بالتقسيم الثلاثي لمراحل التاريخ عنده.

(٢٧) لينتج: تربية الجنس البشري، ترجمة وتعليق وتقديم د.حسن حنفي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٧٧، ص ٢٨٩.

(٢٨) المرجع نفسه، ص: ٢٩١.

(٢٩) مانهام، ص: ٢٩٦-٢٩٧.

(٣٠) المرجع نفسه، ص: ٣٠٦.

(٣١) بلوخ هو الفيلسوف الوحيد بين مفكري عصره الماركسيين الذي عرف نفسه بأنه «فيلسوف يوتوبي»، ووصف اشتراكيته بأنها «يوتوبيا عينية» تمتد جذورها في الامكانات التاريخية، كما جعل كتابه «مبدأ الأمل» واحداً من أحد الكتب في الفلسفة المعاصرة.

See - Kellner, Douglas, in: Thinkers of Twentieth Century London, Macmillan, 1983, p.71 (Article: Bloch).

- Bloch: The Principle of Hope, p.583. (٣٧)
- Ibid: p. 622. (٣٨)
- Kumar (K): Utopia and Anti-Utopia in Modern Times, Oxford, 1987, pp:422-423. (٣٩)
- Idem. (٤٠)
- Lyotard, J.F.: The Postmodern Condition: a Report on knowledge, Trans by Geoff Bennington and Brian (٣٦)
- Massumi Manchester, 1984, p.3-5.
- Hebdige (D): Hiding in The Light: on Images and Things, London and New York, 1988, p.195. (٣٧)
- Moravec (H) : Human culture, california, 1989, p.193. (٣٨)
- Ibid: p.194. (٣٩)
- Lucky - R -W: Essay: The Urge of an Ancient Dream. Scientific American (No 265) 1991, p.138. (٤٠)
- McLuhan (M): Understanding Media : The Extensions of Man, New York, 1964, p.23. (٤١)
- Baudrillard (d): "Requiem for the Media" in for a Critique of The Political Economy of the Sign Trans by. (٤٢)
- charles Levin, St Louis, 1981, P.177.
- Baudrillard: The Ecstasy of Communication in Hal Foster (ed), Postmodern Culture, London, 1983, (٤٣)
- pp.127-128.
- The مصطلح «ما بعد الصناعي» أو «ما بعد التصنيع» The Post - Industrial أطلقه «دانيال بل» - Daniel Bell وذلك في كتابه (٤٤)
- Coming of Post-Industrial Society عام ١٩٧٣، بيد أن هذا المصطلح لم يعد يمر عن جوهر التغيرات الكيفية التي حدثت في
- المجتمعات الصناعية المتقدمة، ومن ثم ظهر مصطلح «مجتمع المعلومات».
- Alaine Touraine: The Post-Industrial Society, Tomorrow's Social History: Class, conflicts and culture in (٤٥)
- The Programmed Society , Trans by Leonard F.Mayhew, London, 1974, p.3.
- Jameson (F): Postmodernism or The Cultural Logic of Late Capitalism, in New Left Review No. 146 (July (٤٦)
- August 1983) p.55 and p.85.
- Ibid : p. 84. (٤٧)
- Hasssan (I) : "The Question of Postmodernism" P.124. in Harry R.Garvin (ed) RomanTicism, Modernism, (٤٨)
- postmodernism, (Bucknell Review, vol. 25,No.2) London and Toronto, 1980.
- Barrow, J.D. & Tipler, F.J: The Anthropic cosmological Principle, Oxford, clarendon Press, 1986, pp 674- (٤٩)
- 677.
- Ibid : p.680 (٥٠)

التكنيك : ضيف الفلسفة الثقيل

قراءة فى مفهوم التكنيك عند هيدجر
ومدرسة فرانكفورت

أنور مغيث*

لحركاتهم فعالية ليست لها بالطبيعة، لتساهم فى زيادة تحكمهم فى الأشياء.. «هذا الجانب يقود إلى النظر لعالم التكنيك كمجموعة أدوات يمكن لمستخدميها أن يأخذوها أو يتركوها حسب احتياجاتهم وحسب الظروف التى يرون فيها أنه من المستحسن (أم لا) استخدامها. هذه المجموعة من الوسائل تبقى تحت تصرف من يقون فى وضع خارجى بالنسبة للوسيلة التى تعمل على تسهيل المجهودات المستخدمة فى امتلاك الأشياء، والمعاملات التى تستهدف اشباع الحاجات والرغبات» (١). هذا التصور الباعث على الطمأنينة الذى ينظر الى التكنيك على أنه مجموعة أدوات محايدة تحت تصرف الانسان صاحب القرار الأول والأخير بدا بعيداً عن الواقع ثم جاءت الممارسات التكنيكية لتضعه موضع المراجعة. فالآلات والأدوات تنتمى إلى نظام تكنيكي يجعلها ممكنة، وهى تبني العلاقات بين البشر وأنفسهم من جهة وبينهم وبين عالم الموضوعات والمواد الخام من جهة أخرى. لا يطرح التكنيك نفسه على الفكر كمجموعة أدوات متفرقة ولكن كنسق متكامل، إن لم يعارض الإرادة الإنسانية فإنه على الأقل يتجاوزها، ويتجلى ذلك من خلال تضارب مواقف المفكرين من التكنيك: فلقد ساد لزم طويل الاعتقاد بأن التكنيك يزيد من قدرة

لا يعتبر التكنيك موضوعاً جديداً من موضوعات الفلسفة، فلقد كان من الموضوعات التى اهتم بها فلاسفة اليونان باعتباره أحد جوانب الظاهرة الانسانية مثل الفن واللغة والأخلاق. ولكن فى أيامنا هذه يتخذ التكنيك فى داخل الفلسفة وضعاً مختلفاً فهو لم يعد موضوعاً محايداً قابلاً للتأمل والتحليل الهادئ والمعلمن ولكن يطرح نفسه كمشكلة. وهو ليس مشكلة من بين المشاكل العديدة التى تعالجها الفلسفة مثل مشكلة نظم الحكم مثلاً، ولكنه يطرح نفسه كمشكلة للفلسفة تهدد بتقويضها والقضاء عليها، وهو ليس بكثير على التكنيك الذى يهدد بفناء الانسان نفسه.

ولو أردنا أن نبحث عن سبب هذا التحول فى علاقة الفلسفة بالتكنيك لكان من البديهي أن نرصد أولاً تضخم حجم ودور التكنيك فى الحياة الانسانية والذى يمكن تحديده تاريخياً بمنصف القرن التاسع عشر وقيام الثورة الصناعية وبعد ذلك الحرب العالمية الأولى ثم قبلة هيروشما^٢. ويمكن لنا إبراز هذا التحول بالإشارة إلى التباين الواضح فى الموقف الفلسفى العام من التكنيك، حيث كان الموقف التقليدى الموروث من العصر اليونانى ينظر إلى التكنيك على أنه فى مجمل تجلياته يبنى كمجموعة وسائل أنتجها البشر لكى تمتح

(*) مدرس بقسم الفلسفة - جامعة حلوان.

الاتجاه الأول:

التكنيك عند مارتن هيدجر

يعتبر مارتن هيدجر من أهم الفلاسفة الذي تصدوا لمشكلة التكنيك وأولوها اهتماماً كبيراً. وكان قد بدأ الاهتمام بهذه المشكلة منذ عام ١٩٣٨ إلا أنه أخرج مقالاته الهامة «ما هو التكنيك»، و«تجاوز الميتافيزيقا» في الفترة بين ١٩٥١ و ١٩٥٣. ويعود انتباه هيدجر لهذه المشكلة إلى عوامل تاريخية منها خبرة الحرب، والدمار الذي سببته ألمانيا للعالم والتدمير المجاني الذي خضعت له المدن الألمانية بعد انتصار الحلفاء. ولكن هذه الخبرة المريرة لم تطرح على هيدجر مشكلة جديدة طارئة على مشروعه الفلسفي وإنما ساهمت في إضفاء نبرة مأساوية في أسلوبه. وكان موضوع التكنيك قضية ضمنية في فلسفة هيدجر منذ ظهور كتابه «الوجود والزمان»، وتحليله فيه للأداة كإحدى ملامح الخبرة الوجودية للإنسان. كما أن الأطروحة الرئيسية لهيدجر في هذا الكتاب، والتي بقيت معه خلال مسار حياته الفكرية كلها هي التبشير بنهاية الميتافيزيقا. والميتافيزيقا عنده هي العلم الذي يهتم بالوجود وليس بالوجود نفسه. وعلى الرغم من زيادة سطوة العلم وتضخم التكنولوجيا إلا أنه، في نظر هيدجر، لم يتم بعد تجاوز العصر التاريخي للميتافيزيقا. وقد تجلى ذلك في محاضراته التأسيسية «تأسيس صورة العالم الحديث بواسطة الميتافيزيقا» في عام ١٩٣٨. وكذلك في سلسلة المحاضرات الجامعية التي خصصها عام ١٩٣٩ - ١٩٤٠ لتحليل كتاب «العامل» للكاتب الألماني لرنست يونجر^(٤).

كل هذه المؤثرات وهذه الخطوات الأولى توحى بأن خطاب هيدجر عن التكنيك هو خطاب سلبي يميل إلى النقد والإدانة. وكم من صيحات إحتجاج ودراسات نقدية حول التكنيك ظهرت بعد أهوال الحرب العالمية الثانية، ولكن تناول هيدجر يظل من أكبرها تأثيراً في الفكر المعاصر ومن أشدها أثارة للجدل والتساؤل.

جوهر التكنيك عند هيدجر

يجذب هيدجر انتباه الإنسان إلى بعض مظاهر القلق التي تترسخ يوماً بعد يوم تجاه التكنيك. فقد تزايد بشكل

الإنسان، وتزايد القدرة يمكن أن يؤدي إلى تزايد الحرية وبالتالي إلى إمكانية تحسين واضح للظروف الأخلاقية الإنسانية. اعتقدنا ذلك طويلاً، ولكن اليوم هذا الأمل محل خلاف^(٥). لم يكن هذا الخلاف ملحوظاً في القرن التاسع عشر فقد كان هناك اعتقاد سائد يجمع بين الفلاسفة على اختلاف انتماءاتهم الفكرية، من فيلسوف مادي مثل فريدريك إنجلز إلى فيلسوف كاثوليكي مثل تياردو شاردان، بأن تقدم العلوم وتطور التكنولوجيا يوسع من مجال الحرية لدى البشر ويساهم في ترقيتهم الأخلاقية. أما اليوم فهذا الاعتقاد لا يحظى بنفس الاجماع.

صحيح هناك من يقول اليوم بهذه الفضيلة للتكنيك وخصوصاً أولئك الذين يوصفون سياسياً بأنهم تكنوقراط أي أصحاب المصالح المرتبطة بانتشار التكنيك، وهؤلاء هم الذين بلوروا أيديولوجيا ميتا-تكنيكية تقوم على مجموعة من القيم والمثل العليا والغايات الإنسانية التي توظف في إطار خطاب يحيد التكنيك. ولكن في مواجهتهم تزايدت الرؤى النقدية التي تحاول إدانة التكنيك من منطلقات مختلفة ولكنها تتمحور جميعها حول قضيتين رئيسيتين:

١- النظر إلى التكنيك باعتباره مظهراً من مظاهر اغتراب الإنسان وفقدانه لجوهره «فالتقدم التكنولوجي بدلاً من أن يحرر الإنسان قد اختزله إلى لاشيء وجعله عبداً لمخلوقاته»^(٦).

٢- عجز التكنيك، باعتباره لا يقدم لنا سوى وسائل، عن تحديد غاياته للإنسانية والتي علينا أن نحددنا إنطلاقاً من مجالات تتجاوز حدود التكنيك كالسياسة أو الأخلاق.

ولكي نقف على الأبعاد المتعددة لمشكلة التكنيك والتحديتات التي توجهها إلى الفلسفة وكذلك الدور الذي تقوم به في دفع الفكر المعاصر لمراجعة منطلقات الحدثة الغربية سوف نتعرض لموقفين ذائمين يعبران عن التوتر القائم حالياً في الفكر المعاصر حول مشكلة التكنيك. وهما موقف كلي من مارتن هيدجر ومدرسة فرانكفورت.

كبير الإعلان عن الرغبة في السيطرة على التنكيك وهو أمر لم يكن يشغل البال في القرون السابقة؛ وهذا من وجهة نظر هيدجر، دلالة على خروج التنكيك على السيطرة وتمرده على تحكم البشر فيه. ولكي ندرك مدى خطورة هذه الظاهرة علينا أن نسعى للكشف عن جوهر التنكيك. لأن معرفة هذا الجوهر هو الشرط الضروري لاتخاذ موقف جذري يتجاوز الحماس للتنكيك أو الاحتجاج غير المجدى عليه.

وجوهر التنكيك يختلف عن التنكيك نفسه. كما أن جوهر الشجرة كما يقول هيدجر يدفعنا إلى البحث عما يكمن خلف كل شجرة كشجرة، وهذا الكامن خلف كل شجرة ليس شجرة نراها بين غيرها من الشجر.

وعلى ذلك فحتى يمكن الوقوف على الجوهر الحقيقي للتنكيك ينتقد هيدجر التعريفات الخاطئة له مثل التعريف الأداتي الذي ينظر إلى التنكيك على أنه وسيلة لتحقيق غاية، والتعريف الأنثروبولوجي الذي يرى في التنكيك نشاطاً واعياً للانسان. وهذان التعريفان لابرعيان الفارق بين التنكيك القديم والحديث كما ينظران إلى التنكيك في علاقته بالانسان ويغفلان علاقته بالمعالم الواقعي. بعد ذلك يقف هيدجر على جوهر التنكيك فعميل «التنكيك الحديث، يطرح الواقع كمستودع، فهو ليس فعلاً إنسانياً بسيطاً وليس مجرد وسيلة مرتبطة بهذا الفعل، فمن حيث المبدأ هذان التعريفان قد عفا عليهما الزمان» (٥). إن فكرة طرح العالم كمستودع أو كرصيد Stock أمام الانسان أمر يميز التنكيك الحديث الذي تصبح وظيفته هي استنزاف هذا الرصيد وطرحه للاستهلاك. «دائرة الاستنزاف هذه بالنسبة للاستهلاك هي المسار الوحيد الذي يميز تاريخ عالم قد أصبح لا-عالم» (٦).

وغالباً ما كان يطرح التنكيك المرتبط بالعلم والتفكير العلمي باعتباره مضاداً للميتافيزيقا التي تبحث في المجردات وفي المبادئ الأولى للوجود. ولكن هيدجر أثبت الصلة الحميمة التي تربط بين التنكيك والميتافيزيقا، بل واعتبر مرحلة التنكيك هي مرحلة «الميتافيزيقا المكتملة» أو أعلى مراحل الميتافيزيقا. وتقوم هذه الصلة على إهتمام الميتافيزيقا بالموجود

وليس بالوجود، مما يجعل المعرفة مرتبطة بوجود موضوعات حاضرة أمام ذات عارفة هي الانسان.

وقد أرست الميتافيزيقا أسس التنكيك حينما جعلت معيار الحقيقة - منذ أفلاطون - هو مطابقة الفكر للواقع. وكان هنا هو الأساس الذي جعل العلوم الوضعية بعد ذلك تحتكر الحقيقة. والأساس الثاني يعود إلى ميتافيزيقا العصر الحديث الذي بدأ مع عصر النهضة ومع ديكارت وهي المرحلة التي يسميها هيدجر بمرحلة «التصور عن العالم Weltanschauung» حيث يميل العقل لا إلى أن يتعرف على الأشياء كما هي، ولكن من خلال تصور مسبق يجعل الأشياء تنظم في إطاره. ومن أمثلة هذا التصور عن العالم فرضية جاليليو «الطبيعة نسق رياضي». وإنطلاقاً من هذا التصور حدد جاليليو مفهوم العلم: «ابحث عما يمكنك قياسه في الأشياء تصنع علماء» (٧). وجاء ديكارت ليجعل جوهر الذات هو الفكر وجوهر المادة هو الامتداد مما دعم ارتباط العلم بعملية القياس. وقد ارتبطت هذه النظرة إلى الأشياء بالرغبة في السيطرة عليها حيث جعل ديكارت هدف العقل هو أن «نصير سادة الطبيعة وملاكها»، وبالمعنى نفسه جعل فرنسيس بيكون الهدف من التجربة العلمية هو «انتزاع اسرار الطبيعة لاستعبادها».

هذه الرغبة في السيطرة جعلت للارادة البشرية سبيلاً إلى تحدي الحقيقة، فأصبحت السمتان الأساسيتان للقول العلمي هما «الدقة» و«المنفعة». أي ينبنى أن تنطوي النظرية العلمية على إمكانية استغلالها في تعديل الأشياء وتغيير الواقع.

وهنا يأتي دور الإرادة الانسانية في مشروع السيطرة هذا. وفي إطار هذا المشروع لا يكون التنكيك مجرد تجلٍ للارادة أو وسيلة من وسائلها، فهو أمر تكذبه الممارسة المشهود، ولكنه، كما يرى هيدجر، هو «ارادة الارادة». ولكي نفهم ما يقصده هيدجر بهذا التعريف للتنكيك علينا أن نستعيد ما طرحه نيتشه في نقده للأخلاق حيث طالب بالآي نصب النقد على القيم التي يؤمن بها الانسان ولكنه قيمة هذه القيم، أي على مايمتلك هذه القيم مكانتها كقيم. بالمثل مع هيدجر لايتحدد التنكيك بالإرادة الانسانية ولكن بالإرادة التي

٣٧١

تريد هذه الإرادة الإنسانية، أو بمعنى آخر الإرادة التي تحدد الإطار الذي يتم من خلاله توظيف الإرادة الإنسانية. وهذا الإطار قد رسمت مساره الميتافيزيقا الغريبة، فالميتافيزيقا «لا تظهر إلا اتجاهها واحداً يمكننا من خلاله هو وحده أن نريده» (٨).

وهذا الجوهر الميتافيزيقي للتكنيك هو الذي يفسر شعور البشر بأن إرادتهم تتجاوزها أشياء من صنع أيديهم. «حيث نبقي في كل مكان مقيدين بالتكنيك ومحرومين من الحرية التي ننشدها بحماس أو ننفقها بحماس» (٩).

آثار التكنيك

مفهوم آخر شائع يريد هيدجر تقويضه وهو حياد التكنيك، أي اعتبار أن التكنيك في ذاته ليس سلبياً أو إيجابياً وأن الأمر يتوقف على استخدامه له. والمثال المعتاد في هذا المجال هو مثال الطاقة الذرية التي يمكن أن تستخدم لصناعة أسلحة مدمرة أو لأغراض سلمية. يعارض هيدجر هذا المفهوم ويرى أنه في اللحظة التي يعتبر فيها التكنيك محايداً هي اللحظة التي ندفع بأنفسنا إليه، بأسوأ الأشكال (١٠). فالتكنيك يتحقق بالصورة التي هو عليها وفقاً لضرورة تجعل منه مرحلة لا بد منها في اكتمال الميتافيزيقا. ولاتبع الأزمة من قرار التوظيف الذي يصدره الإنسان بعد اكتمال المنجز التكنيكي ولكنها نتيج من أسسه حتى قبل الشروع في انجازه. وهكذا ونوع من اللعبة الخبيثة، والتي يجيد هيدجر الجمع بين أطرافها المتعارضة، ينصب التكنيك فخاً للإنسان. إذ ينطوى على مفارقة كامنة في صلبه فيكون المتحقق هو دائماً عكس المرجو. إن التكنيك يقتضي التعبير عن الواقع وبذلة الضبط فأصبح ما هو دقيق يتحكم فيما هو حقيقي، ويهمش قضية الحقيقة ذاتها، مما جعلنا نظميين. ومثل هذا الاطمئنان الزائف بأننا نملك الواقع في قبضة أيدينا جعلنا نهتم بأن نتصور ما هو حقيقي دون أن نكون بنا حاجة لمعرفة أين تقيم الحقيقة؟ ففي خائمة المطاف أصبح ما كنا نأمل أن يكون الحقيقة هو الذي يوجب عنا الحقيقة.

وبالطريقة نفسها يتبعه اليقين الميتافيزيقي عن الحقيقة ويقتر من فكرة الضمان المحسوب. وذلك الضمان الذي يهدف إلى طمأنة الإنسان على الرصيد

الموجود المهيأ للاستنزاف. هذه الرغبة في الأمان المطلق هي التي تطرح علم الأمان على مستوى الكون. وأخيراً رغبة الإنسان في السيطرة والتي تقتضي منه التعاطب بالموضوعات جعلت منه هو نفسه موضوعاً قابلاً للتعاطف. فالإنسان الذي ينظر للعالم باعتباره مخزوناً للمواد الخام لا يلبث هو نفسه أن يصير أكثر هذه المواد الخام أهمية. «ويمكن أن نتصور يوماً على أساس أبحاث الكيميائيين المعاصرين أننا يمكن أن نبني مصانع لإنتاج هذه المادة الخام اصطناعياً» (١١). والإنسان الذي تمنى أن يجعل منه التكنيك سيداً صار به الحال إلى مصير أسوأ من العبد فلقد أصبح «حمار شغل *bête- de labour*» يمزق نفسه ويدمر نفسه ويقع في عتية العدم.

ولم لا يكون هذا مصير الإنسان الذي فرضته عليه الميتافيزيقا الغريبة وقد أصبح أسيراً في دائرة الاستنزاف والتي رسم محيطها تعامل هذه الميتافيزيقا مع الوجود؛ «فالموجود، وهو الوحيد المقبول في عالم الإرادة، قد امتد في إطار غياب للاختلاف لم يعد يمكن السيطرة عليه إلا بواسطة فعل أو تنظيم يديره «مبدأ الانتاجية» (١٢). وهذا المبدأ هو الذي جعل الإنسان وسيلة من وسائله. وتتمتد آثار التكنيك السلبية من الإنسان بما هو كذلك إلى العالم ذاته فيختفي التمييز بين ما هو قومي وما هو عالمي ويتفتى الفارق بين الحرب والسلام.

ولكن التكنيك على سطوته وعلى تنوع مستحدثاته لا يستطيع أن يهزول الإنسان إلى هذا المصير. ولا أدل على ذلك من قلق الإنسان وعدم شعوره بالأمان. «إن القانون الخفي للأرض يحفظ توازنها من أجل ميلاد كل شيء وموته في الدائرة المخصصة للممكن الذي يتوافق معه كل موجود دون أن يعرفه». إن شجرة البتولا لا تتجاوز حدود ممكنها، ومستعمرة النحل تعيش في ممكنها. الإرادة وحدها تتخذ من التكنيك مقاماً لها، تدك الأرض وتقودها إلى عواقب كبرى، مثل الاستنزاف وتنوع ما هو اصطناعي. إنها تجبر الأرض على أن تخرج من دائرة ممكنها... وتدفعها إلى ما لم يعد ممكناً، أي إلى المستحيل. كما أن نجاح التكنيك بخططه واجراءاته في أكثر من اختراع ونجاحه في أن ينتج عرضاً لا ينقطع من المستحدثات لا يثبت على الإطلاق أن

فتوحاته يمكنها أن تجعل من المستحيل ممكنًا (١٣)، وهكذا من جديد ونفس لعبة المفارقة الخبيثة كلما أمعن التكنيك في إنتاج ابتكاراته كلما خلف وراءه «الأرض الخراب».

تجاوز التكنيك

رغم حملة هيدجر على التكنيك إلا أنه من الصعب اعتباره التكنيك إنحرافاً ناجماً عن غرور البشر. إن الرباط الذي يهبط هيدجر بين التكنيك والميتافيزيقا، وإن كان قد كشف الأعماق السحيقة للتكنيك، إلا أنه قد جعل منه ورطة وجودية يصعب التخلص منها. «إن نسيان الوجود والفارق بين الموجود والوجود. هذا النسيان الذي وصل إلى أوجه في مملكة التكنيك لم يكن من صنع بشر مهملين، أو هو عيب الميتافيزيقيين الذين، من أفلاطون وحتى نيتشه وماركس، مهّدوا الطريق للتكنيك الحديث» (١٤).

فالتكنيك مطروح كقدر للانسان. وهذا التصور نابع بالضرورة من انطولوجيا هيدجر، فالميتافيزيقا هي شكل من الأشكال التي يتخللها الوجود في التعبير، فهي المرحلة التي اختار فيها الوجود أن يحتجب خلف الموجود.

ومن جانب آخر أدى ربط التكنيك بالإرادة إلى استبعاد الحلول الإرادية. فلا يمكن لمبادرة أو مشروع انساني أن يتيح انقلاباً جذرياً يسمح بتجاوز التكنيك. فالانسان يبدو «بدون سلطة على مصير الوجود وبالتالي لايجب عليه، وإلا سقط في فخ الفكر الحاسب والتقني، أن يشرع في أي نشاط أو تمرد، فلا يوجد فعل يمكنه أن يغير جوهر التكنيك» (١٥). إن هذا الأفق المسدود يجعل فكر هيدجر يسقط في العدمية.

ولكن هيدجر يعول، في تجاوز الميتافيزيقا والتكنيك، على انتماء الانسان للوجود الأصيل. ففي مواجهة التكنيك يجب علينا ألا نفعل شيئاً، «علينا فقط أن ننتظر» (١٦)، ولكن الانتظار لايعني الاستسلام أو الإذعان إنه يعني الإنصات لنقاء الوجود «بفضل هذا الإنصات... صار مسموحاً لنا الاستماع لفناء الأرض، والاستماع لذبتيتها وعشتها. هي التي تبقى رغم كل شيء بعيدة المنال عن الصخب الهائل الذي ينظمه الانسان حالياً

على سطحها المعرّب» (١٧). ليس على الانسان إلا أن ينتظر الخلاص أو البشارة. ولايعني ذلك أن هذا الانتظار هو صيغة جديدة لعقيدة المهدي المنتظر أو عودة المسيح لأن هذا الخلاص هو مسؤولية الانسان، إذا قام بدوره الأصيل كراع للوجود. كما أن هذا الانتظار لايسكن مستقبلاً غامضاً وإنما قد بدأت ملامحه تتضح في ثنائيا عصرنا الراهن عبر مسيرة تجاوز الميتافيزيقا. ولايعني التجاوز أن الميتافيزيقا هي عبارة عن منعطف يمكن أن نخلمه ونلقى به ونسير بدونه. وإنما يتم التجاوز، فيما يسميه هيدجر بالإفافة من مرض أو من غفوة.

«إذا كانت الأرض، وإن كانت تهتز، تحتفظ رغم كل شيء بموسيقاها «بعيدة المنال» وإذا كان بإمكاننا أن نتركها في صفاء الانصات «لصوت الوجود» في ثنائيا ضجيج الحقيقة، فهذا يعني أن الشدة *detresse*، على عمقها وعلى قوة الألم المصاحب لها، هي في سبيلها لأن تهبط، بلا عمل، بلا واسطة، وأن تتجاز بمنة أو فضل مجاني» (١٨).

قد لائزى في رؤية هيدجر إلا نزعة صوفوية تقوم على ايمان خفي يفتقد لأي مبررات واقعية مقننة ولكنه هو يراها أكثر الرؤى جذرية؛ أكثر جذرية من رؤية ماركس الذي يريد أن يضع مشروعا للتحرر من الشروط المادية ولكن في إطار الأفق الفكري للميتافيزيقا الغربية، وهو ما يجعل محاولته تجاوزاً جزئياً وليس حقيقياً. فهيدجر يتفق مع ماركس في أننا نعيش فعلاً زمن الامبريالية ولكنه حددها كأعلى مراحل التكنيك وليس فقط الرأسمالية، فهناك امبريالية كوكبية للانسان المنظم تكتيكياً. ويريد ماركس التخلص من هذه الامبريالية عبر صراع الطبقات. ولكن هذا المفهوم، من وجهة نظر هيدجر، يجعل من التاريخ مجالاً لملاقات القوة. «إن الصراع هو بين من يكونون في السلطة ومن يسعون لها. هناك قتال من الجانبين من أجل القوة، القوة هي في كل مكان العامل الحاسم» (١٩). إن الصراع هنا يتم تحت وصاية السيطرة، ذلك الفخ الذي نصبت الميتافيزيقا للانسان. لقد ربط هيدجر التكنيك بتاريخ الميتافيزيقا الغربية، ولاحظ تحوله إلى نمط معمّم على مستوى الكوكب

ماركس والموقف المتلبس

مما لاشك فيه أن ماركس جعل هدفه، كما يتضح من نصوصه، هو التحرر الانساني الشامل، وأن هذا التحرر يقتضى تجاوز النظام الرأسمالى. ولكن تكمن المشكلة فى الآليات التى تصورها ماركس لانجاز هذه المهمة. ففي مرحلة الشباب وهى مرحلة انطولوجيا البراكسيس أو بتعبير آخر مرحلة اعتبار الممارسة العملية للانسان هى الوجود نفسه، جعل ماركس من الانتاج وسيلة تخارج الذات وعملية تأكيدها لذاتها وهو الأساس الكامن وراء تاريخ الطبيعة كما وصلت الينا، ووراء تاريخ الانسان وتطوره. ورغم ادانة ماركس للانتاج الرأسمالى كشكل مغترب للبراكسيس إلا أنه أبقى على مبدأ الفاعلية كوسيلة للانسان لتأكيد وجوده. وفى مرحلة التضج والثى تتسم بنظرة بنوية للمجتمع قدم ماركس فى كتابه «اسهام فى نقد الاقتصاد السياسى» تصوراً للمجتمع منقسماً إلى بنائين: البناء التحتى وهو عملية الانتاج المكونة من قوى الانتاج وعلاقات الانتاج والبناء الفوقى ويشمل الأشكال القانونية والسياسية فى المجتمع إلى جانب مجمل الانتاج الفكرى. كما قدم تصوراً لآلة التغير التاريخى تعتمد على افتراض أن هناك تطوراً مطرداً فى قوى الانتاج تسعى علاقات الانتاج القائمة لأن تكبح جماحه بلا جدوى، فلا تلبث أن تتغير عبر ثورة اجتماعية. ولاشك أننا نقدم هنا عرضاً تبسيطياً، ولكننا فقط نهدف من وراءه إلى ابراز الدور الحاسم لقوى الانتاج ليس فقط فى إحداث التغيرات التاريخية، ولكن أيضاً فى إتمام عملية تحرر الانسان نفسه. وهنا يمكن بنوع من الاختزال (والذى نجد له مبرراً أيضاً فى بعض نصوص ماركس) أن نجعل «قوى الانتاج» مرادفة للتكنيك. ولايصح التكنيك هنا محايداً بل ايجابياً والمطلوب فقط هو تخليصه من التوظيف لصالح فئة معينة وتخليصه من قبضة رأس المال والعمل على أن يستعيد البشر السيطرة على عملياته. ويرى كاستورياديس، والذى يعرف التكنيك بأنه «موضع» تنفيذ المعرفة» أى القول بأن التطور الاجتماعى للعالم الحديث يعتمد على التطور التكنيكى سيؤدى لأن تنفجر المفارقة الكامنة فى «المفهوم المادى للتاريخ». لأن هذا يعنى أن تطور العالم

عبر مسيرة الانسان الغربى لتوسيع مجال سيطرته. ولكنه يعود ليعزى لأوروبا امتيازاً خاصاً، بلا مبرر واقعى أيضاً، فى مسيرة التحرر من التكنيك فهو يرى، كما يقول جورج شتاير أن «الرسالة النهائية لأوروبا هى صيانة مابقى من آثار لتقنية (بالمعنى اليونانى Techné) أصيلة. فى عملية الصيانة هذه يمكن للضعف النسبى والتاريخ التراجيدى لأوروبا أن يلعب دوراً». (٢٠٠).

على الرغم من وجود ملامح صوفية وعدمية وقومية فى تصور هيدجر لتجاوز التكنيك لا يجب أن نغفل أهميته الكبرى وعمقه الفريد وأيضاً شاعريته. وهو ما جعله ممراً لايمكن تفاديه فى أغلب محاولات نقد الحداثة التى تجرى حالياً. إن دعوة هيدجر إلى تغيير اتجاه التفكير لا تتطلب من الانسان «أن يتخلص فقط من إرثه الميتافيزيقى ومن اغواء التكنيك، ولكن أيضاً من النزعة الانسانية القائمة على مركزية الأنا ومن ليبرالية التنوير، وفى النهاية من المنطق نفسه، لأن المنطق هو نفسه مأخوذ فى فخ، فهو حارس هذا الفخ الميتافيزيقى الذى يعتبر الحقيقة هى ما يكون مطابقاً للمعرفة الذاتية والعقلانية» (٢١).

الاتجاه الثانى:

التكنيك لدى مدرسة فرانكفورت

الاتجاه البارز الثانى الذى أولى قضية التكنيك عناية خاصة هو اتجاه مدرسة فرانكفورت. ومن المعروف أن هذه المدرسة منذ لحظة تأسيسها تحت اسم «معهد العلوم الاجتماعية» كانت تسعى للجمع بين النظرية الماركسية والبحث الأكاديمى. وتميزت كتابات أعلامها بالجمع بين الفلسفة وعلم الاجتماع والسياسة وعلم النفس وعلم الجمال. ولقد كان وضعهم كباحثين مستقلين خارج أطر الالتزام الحزبى مشجعاً على تعامل نقدى ومفتوح مع النظرية الماركسية. وجاء اهتمامهم بقضية التكنيك فى إطار تأملاتهم لآليات هيمنة النظام الرأسمالى على الحضارة الحديثة. ونظراً للأهمية المركزية التى تحتلها آراء ماركس فى تأملات اعلام مدرسة فرانكفورت، فإنه يجدر بنا الإشارة إلى موقف ماركس من التكنيك للوقوف على مدى ما قدمته مدرسة فرانكفورت من تطوير أو نقد أو تجاوز لموقف ماركس.

الحديث يعتمد على تطور معرفته، وبالتالي فالأفكار هي التي تؤدي لتقديم التاريخ، والتخصيص الوحيد هو أن هذه الأفكار تنتمي إلى فئة خاصة (أفكار عملية تقنية) (٢٣). ويميل المفكر الماركسي كوستاس أكسيولوس في كتابه «ماركس مفكر التكنولوجيا» إلى اعتبار ماركس أكبر داعية للتكنيك فهو الذى منحه المكان الأول فى الفكر المعاصر وفى فترة شغل فيها المفكرون الماركسيون النقديون بصياغة أطروحات نقدية حول ماركس على غرار تلك التى صاغها ماركس حول فيورباخ كتب أكسيولوس الأطروحة التالية: «إن البشر لم يفعلوا سوى تغيير العالم بطرق شتى عبر التكنيك، ولكن المطلوب هو تفسيره» (٢٣).

ولكن هناك الوجه الآخر لماركس العناصر للبيئة والمعادى للتكنيك. فقد كان ماركس يرى أن المجتمعات القديمة ما قبل الرأسمالية، على ما فيها من عبودية وقهر، كانت تجعل الإنسان هدفاً للنتاج فى حين أن المجتمع الرأسمالى، على ما فيه من عبودية وقهر أيضاً، يجعل الننتاج هدفاً للإنسان. فغلبنا أن نساءل على مدى ما يتبقى للتكنيك من سطوة فى مجتمع شيوعي بلا نقود ولا سوق ولا سلع. وعلى الرغم من تركيز ماركس على الكشف عن آليات استغلال العمال فى المجتمع الرأسمالى إلا أنه أشار فى مواطن متعددة إلى الأخطار التى يمثلها التكنيك الرأسمالى للطبيعة وللإنسان. فهو يقول فى «رأس المال» أن «الننتاج الرأسمالى يعكس التواصل المادى بين الإنسان والأرض، جاعلاً من الصعب أكثر فأكثر أن يعاد إلى الأرض عناصرها ومكوناتها الكيميائية التى زرعت منها واستخدمت فى شكل غذاء أو نسج، [...] إن كل تقدم فى فن الزراعة الرأسمالية ليس فقط تقدم فى فن نهب العامل ولكن أيضاً تقدم فى نهب الأرض، إن كل تقدم فى زيادة خصوبة الأرض لوقت محدود من الزمن هو تقدم فى تخريب الموارد الدائمة لهذه الخصوبة... الننتاج الرأسمالى لا يطور إذن تكنيك وتركيب مسار الننتاج الاجتماعى إلا باستنفاد، فى الوقت نفسه، منبعى كل ثروة: الأرض والعامل» (٢٤).

كما أشار أنجلز فى كتابه «الطبقة العاملة فى إنجلترا»

إلى تلوث الأنهار الناتج عن القاء المصانع لمخلفاتها فيها ويشير فى كتابه «جدل الطبيعة» إلى المخاطر التى تنجم عن التخلص من الغابات ويقول «علينا ألا نتباهى كثيراً بانتصارنا على الطبيعة، إنها تنتم منا لكل انتصار [...] فعلى الجانب الجنوبي من الألب، سكان الجبل الإيطاليون الذين يهيمون غابات الصنوبر لم يكن لديهم أى فكرة عن أنهم بذلك يقوضون امكانيات الرعى على أرضهم [...] هكذا تذكرنا الأحداث بأن كل خطوة نخطوها لانسيطر بها على الطبيعة كما يسيطر فاتح على شعب غريب، كشخص يوجد خارج الطبيعة، ولكننا ننتمى إليها بلحمنا ودما وماغنا. إننا دائماً فى رحمها» (٢٥). ولقد جعل ماركس من الطبيعة، إلى جانب العمل، مصدراً للثروة من جانب، وحداً لاستطيع الننتاج أن يتجاوز مايسمح به من جانب آخر. فهو يحلل الجوانب السلبية للزراعة الرأسمالية قائلاً: «إنها تدمر فى عملية واحدة الصحة البدنية لعمال المدن والحياة الفكرية للعمال الزراعيين، ولكن بتدميرها للعوامل الطبيعية للتحويل الغنائى *metabolisme*، تفرض هذا التحويل كمنظم للنتاج الاجتماعى فى شكل يتوافق مع تطور الإنسان» (٢٦). ولهذا رأى ماركس أن كل تقدم فى فن الزراعة الرأسمالية هو تقدم فى فن نهب الأرض والفلاح. ويطرح ماركس أفقاً يسمح للإنسان بالتطور، كما يحافظ فى نفس الوقت على الطبيعة وعلى علاقة التوافق بينهما: «مع تطور (الإنسان) يتسع أيضاً بصورة متكافئة معه مجال الضرورة الطبيعية، لأن الحاجات تزداد ولكن فى نفس الوقت تتسع قوى الننتاج اللازمة لاشباعها. فى هذا المجال، الحرية الوحيدة الممكنة هى تنظيم الإنسان الاجتماعى، أى المنتجين المتعاونين، بصورة عقلانية لتبادلهم مع الطبيعة» (٢٧).

هذا المنظور العقلانى، والذى يعمل على العقل وعلى تفاهم المنتجين المتخلصين من السيطرة فى ايجاد حل للمشاكل التى يطرحها التكنيك الرأسمالى، هو الذى احتفظ به فلاسفة مدرسة فرانكفورت فى تعرضهم لقضية التكنيك.

العقل والتكنيك فى «جدل التنوير»

يسمى هوركهايمر وأدورنو فى كتابهما «جدل

التكنيك عند هيرت ماركيز:

يشدد هيرت ماركيز أيضاً على الصلة الوثيقة بين التكنيك وبين مشروع السيطرة وكان ماكس فيبر قد أدخل مفهوم العقلانية أو الترشيد، لتمييز الشكل الرأسمالي للنشاط الاقتصادي والشكل البرجوازي للتعامل على مستوى القانون الشخصي والشكل البيروقراطي للسيطرة. ولكن هذا الترشيد من وجهة نظر ماركيز، لظروف الوجود الاجتماعي هو مرادف لتأسيس سيطرة لا يعترف بها كسيطرة سياسية وهو ما يجعله أكثر ما يكون انطباقاً حيث تتوفر فيه السيطرة ولكن لا يبدو على السطح وجهها السياسي. إن السيطرة في التكنيك لا تتوقف على استخدامها. ولكن التكنيك في حد ذاته هو سيطرة على الطبيعة وعلى الإنسان «سيطرة منهجية، علمية، محسوبة وحاسبة. فالأهداف ومصالح السيطرة يترتبان على التكنيك بصورة بعيدة أو من الخارج، إنها مسبقاً كامنة في تكوين الآلة التكنيكية نفسها، إن التكنيك هو منذ البداية مشروع تاريخي اجتماعي، وفيه نجد ما ينوي المجتمع والمصالح التي تسوده أن يفعلوا بالناس والأشياء. هذا الهدف من السيطرة هو عنصر جوهري فيه» (٣١). إن السيطرة كما يقول ماركيز في كتابه «الإنسان ذو البعد الواحد» لا تدوم وتمتد بفضل التكنولوجيا ولكن كتكنولوجيا وهي تبرر شرعية سلطة تتوسع لتبتلع كل مجالات الحضارة «وفي هذا المجال تقدم التكنولوجيا لغيب حرية الإنسان مرورها العقلاني (الترشيدي) الكبير وثبتت «تكنيكياً» أنه من الصعب أن يكون المصراع مستقلاً وأن يحدد بنفسه حياته الخاصة» (٣٢).

إن ماركيز الذي عاش منذ الثلاثينات في الولايات المتحدة الأمريكية يحتفظ بالهدف الأساسي الذي طرحه ماركس وهو العمل على تحرر الإنسان عن طريق تجاوز المجتمع الرأسمالي ولكنه يرى ضرورة الكشف عن الآليات الخفية للسيطرة الرأسمالية والتي يعتبر التكنيك أبرز أشكالها نظراً لأنه أبعدنا عن استخدام المقولات السياسية التقليدية، كما أنه خلق نظاماً يخضع له القاهر والمقهور فيبدو متعاليًا ومحايلاً. وتعتمد سيطرة التكنيك على أساسيين: أساس سيكولوجي يتبنى كبت الغريزة

التنوير إلى الكشف عن الأبعاد المتعددة للاغتراب في عصر الرأسمالية المتأخرة ويبحث عن الأسس المعرفية لهذا الاغتراب ومن هنا جاء مفهومهم عن العقل الأدائي كشكل مغترب للعقل، ولكنه هذا العقل الأدائي هو شكل مجدي بالنسبة للبرجوازية التي تريد أن تربط المعرفة بالمنفعة والسيطرة. ولهذا فإن «كل ما هو غير متوافق مع معايير الحساب والمنفعة هو مشبوه من قبل العقل» (٣٨).

إن صفة «أدائي» التي ربطها مفكرو فرانكفورت بالعقل تعبر عن الصلة الوثيقة بين العقل في ظل المجتمع البرجوازي والتكنيك الذي لم يعد وسيلة البرجوازية في السيطرة على الطبيعة فحسب بل صار وسيلتها في السيطرة على البشر أيضاً، لكي يدافع البشر عن أوضاعهم، يتمسكون بإيقاع لاقتصاد تكون فيه الجماهير، بسبب تكنيك متطور جداً، من حيث المبدأ كاليات بالنسبة للإنتاج. «ولو صدقنا الأيديولوجيا لكان مديرو الاقتصاد هم الذين يطعمون العاملين الذين هم السند الحقيقي للمجتمع. لهذا فوضع الفرد عابر. وفي المرحلة الليبرالية كان الفقير شخصاً كسولاً ولكنه اليوم مشتبّه فيه على الدوام. إن من لم ترتب له أي شيء بالخارج، هو مؤهل لمعسكرات الاعتقال أو على الأقل للعمل غير الكريم وإلى المجرة» (٣٩).

وبشكل متواز تطور في المجتمع الرأسمالي تقنيات الإنتاج التي تهمش دور المنتجين وتقنيات التحكم الأيديولوجي في هؤلاء المنتجين الذين تم تهميشهم. ويتجلى ذلك في تحليل الكاتيين لدور صناعة الثقافة في المجتمع وتقدمها بصورة من التضامن والمساندة الاجتماعية والتي تتم من وجهة نظر مديري الاقتصاد، «ففي كل مكان هناك جيران وأخصائيون اجتماعيون وفلاسفة من منازلهم يحملون قلبهم على أيديهم ويتصرفون بكرم مع كل فرد لكي يحولوا الشدة المعقدة بواسطة المجتمع إلى حالات فردية يمكن علاجها» (٤٠). لقد اهتم كتاب «جلد التنوير» بنوع من التشاؤم فيما يخص إمكانية الخلاص من هذه الدائرة المحكمة. ومع مرور الوقت ازدادت حدة هذا التشاؤم، وخصوصاً لدى أدورنو، وتلاشت إمكانيات تحليل مشروع للتحرر وأصبح الفن هو طرق النجاة من هذا الاغتراب المعظم.

الجنسية والتحكم فيها اجتماعياً بهدف إطلاق آلية التماسي التي تجعل من الحرية ثمناً لمنتجات الحضارة، وأساساً معرفياً يمتد إلى المنطق نفسه الذي «يكشف عن الميل لاختضاع جميع الموضوعات، سواء كانت عقلية أو حسية، وسواء تعلقت بالمجتمع أو بالطبيعة، لنفس القوانين العامة للتنظيم والحسابات والاستنتاج، وهذا الميل يعبر اليوم عن نفسه في صورة منطق السيطرة الكامن في أسلوب التفكير العلمي والتقني الحديث... إن الإنسان الذي تحكمته فيه العقلانية التقنية لا ينفك يعرض تقنياته المتجددة على الطبيعة والمجتمع، تحقيقاً لارادته في عقلنتهما وصب ظواهرهما في مقولاته ومن ثم فرض سيطرته عليهما. غير أنه لا يتيه من ناحية أخرى إلى أن هذه التقنيات هي ذاتها نتاج تفكيره، وإن كان بعدها في النهاية حقائق موضوعية ثابتة ومستقلة عنه ويتعامل معها كأنه واقع تحت رحمتها وخاضع لسلطانها. ويسوقه هذا الوقوف العاجز إزاء كل ما هو مستقر إلى موقف التصالح معه» (٣٣).

ولكن ماركيز، رغم جدرية النقد، يحتفظ بإمكانية للتحرر تنطلق من فعل ارادي جماعي، أي من ثورة لا تقتصر على تغيير شكل الحكم السياسي وحده أو حتى على تغيير نمط الانتاج الاقتصادي وإنما تغيير الحضارة بكل أبعادها وفي كل تجلياتها. وتستند هذه الامكانية لديه على رافدين فكريين:

الأول هو الدور الثوري للفلسفة والذي عبر عنه في كتابه المبكر «الفلسفة والثورة» والذي تبني فيه شعار ماركس الشاب بضرورة تحقيق الفلسفة لانجاز التحرر من الاغتراب.

والثاني هو المفهوم الهيكللي للعقل الذي ينطلق من مبدأ «السلب» فيطرح باستمرار مهمة تغيير الواقع الموجود. وهذا على عكس العقل الوضعي أو الأدائي الذي يسمى للخضوع للواقع الراهن.

ومن هذا المنطلق يقدم ماركيز إمكانية جديدة لوجود تكنيك منفصل عن منطق السيطرة. فهو يرى أنه إذا كان هناك إختلاط بين التكنيك والسيطرة وبين العقلانية والقمع فذلك لأن هناك «مشروعاً» محدداً للعالم يتحكم فيه موقف تاريخي ومصالح طبقية ولها

لا يمكن التفكير في أي تحرر دون تغيير للعلم والتكنيك تغييراً قوياً. يقول ماركيز: «إن ما أريد أن أتيه هو أن العلم يسبب منهجه الخاص ومفاهيمه قد طرح عالماً ارتبطت فيه السيطرة على الطبيعة بالسيطرة على الإنسان... إذا كان الأمر كذلك فإن تغييراً في مفهوم التقدم من شأنه أن يحطم هذا الرباط المصوري، كما سيؤثر في بنية العلم نفسه، أي في المشروع العلمي. فيدون أن تفقد الفرضيات العلمية عقلانيتها يمكنها أن تتطور في سياق تجريبي مختلف جوهرياً (سياق عالم يملؤه السلام)؛ وبالتالي سيؤدي إلى مفهوم للطبيعة مختلف بالكلية وسيكون في مقدوره أن يؤسس أيضاً لوقائع مختلفة» (٣٤). إن ما يطمح اليه ماركيز هو إمكانية التوصل إلى موقف جديد تجاه الطبيعة. بدلاً من معاملة الطبيعة كموضوع يمكن التحكم فيه تكتيكياً، يمكننا أن نتعامل معها كشريك أو كما يقول هابرماس ملخصاً موقف ماركيز «ويمكننا أن نبحث عن الطبيعة الشقية بدلاً من الطبيعة التي نستغلها» (٣٥).

التكنيك كإيديولوجيا لدى هابرماس

ولكن هابرماس الذي يوافق على المقولة العامة في الجمع بين منطق التكنيك ومنطق السيطرة بتشكك في إمكانية أن يؤدي تصور ماركيز إلى بديل حقيقي. ويرى أنه ينطلق من الفكرة التي طرحها التصوف اليهودي والبروتستانت عن «ميلاد جديد للطبيعة التي أزهقت عن عرشها». وهذه الفكرة دخلت الى الفلسفة، فيما يرى هابرماس، مع شلنج. وهي توجد في مخطوطات ١٨٤٤ لدى ماركس، كما أنها هي الفكرة الرئيسية في فلسفة بلوخ والموجه الرئيسي لأمال بنيامين وهوركايمير وأدورنو.

وهذا هو ما أدى إلى ازدهار تصور التحرر في تجليات غير عقلانية مثل اللذة وتمجيد الجسد. ولكن هابرماس يريد البحث عن حل عقلاني لمعضلة التكنيك، ويرى من أجل ذلك ضرورة الانطلاق من الواقع المعاش ومن الخبرة الاجتماعية ومصالح الطبقات. ونحن في نظره نعيش في عصر الرأسمالية المتقدمة والتي تتميز باعتماد شرعيتها على التكنيك، والذي يعمل بشكل مختلف عن الأيديولوجيات التقليدية لتبرير الشرعية لأنه ليس مجرد

ايدولوجيا. ذلك أنه يخلق مصالح مرتبطة بوجوده حتى من مجموعات اجتماعية متعارضة. «فمن جانب، يعد الوعي التكنوقراطي «أقل ايدولوجية» من الأيدولوجيات السابقة لأنه ليس لديه هذه القدرة الهائلة على التعمية التي تكتفى بتغذية الوهم عن تحقيق المصالح. ومن جانب آخر فإن الأيدولوجيات الأكثر شفافية اليوم والتي تسود في الخلفية وتجعل من العلم صنماً فإنها لاقاوم وتذهب أبعد من الأيدولوجيات التقليدية لأنها، بحجها لمشاكل الممارسة، لا تبرز فقط مصلحة جزئية في السيادة لطبقة محددة، وفي نفس الوقت تقمع مصلحة جزئية في التحرر لطبقة أخرى، بل لأنها أيضاً تضر بمصلحة النوع الانساني كله في التحرر» (٣٦). ومع ذلك فالتكنيك أو بالأحرى الوعي التكنوقراطي أبعد من أن يحكر مجمل النشاط الانساني في المجتمع. ولكي يبين هابرماس حدود التكنيك في المجتمع الحديث فإنه يقسم المنظومة الاجتماعية إلى مقولتين: العمل والتفاعل.

ويقصد بالعمل «نشاط عقلائي موجه لغاية» وهو ينقسم بدوره إلى نوعين: نشاط أدائي يخضع لقواعد تكنيكية، واختيار عقلائي ينظم وفقاً لاستراتيجيات قائمة على معرفة تحليلية. النشاط الأدائي ينفذ وسائل موافقة أم لا، طبقاً لمعايير التحكم الفعّال في الواقع، في حين أن الاختيارات الاستراتيجية لا تعتمد إلا تقييماً صحيحاً لبدائل خاصة بسلوكيات ممكنة، تقييماً يعتمد على مجموعة من القيم والمثل.

أما المقولة الثانية وهي التفاعل أو النشاط الانصالي أي التفاعل الذي يتم مع وساطة مجموعة من الرموز والقواعد الاجبارية التي تحدد ما يتوقعه طرف ما من سلوك الطرف الآخر. وتستمد هذه الرموز معانيها من اللغة الجارية وتحظى باعتراف الجميع وبالتالي بالتزامهم. وبناء على هذه القسمة ينقسم معنى الترشيح أو العقلانية Rationalisation، فهي من جانب «العمل» أو نظم الأنشطة العقلانية الموجهة إلى غاية (سواء كانت أدائية أو استراتيجية) تعني تنمية قوى الانتاج؛ وامتداداً لسلطة التحكم تقنياً في الأشياء. أما من جانب التفاعل عبر وساطة الرموز فإن العقلانية تعني التحرر والفردية وامتداد الاتصال المتخلص من السيطرة.

يشير هابرماس اذن إلى مجالين من النشاط الاجتماعي وهما في نفس الوقت نمطان من النشاط العقلي، يتواجدان معاً عبر جلد متواصل بين السيطرة والتحرر. ولكن هذا لا يعني أنه يطرحهما كبنية لافكاك منها ولكن كتحليل خاص بالمجتمع الرأسمالي ينبغي تجاوزه عبر النشاط السياسي للقوى الاجتماعية صاحبة المصلحة في التحرر. ويلاحظ هابرماس كثرة الاعتراضات على طموح الثقافة الانسانية الجديدة في سيادة ممارستها المجتمع على شروط وجوده التكنيكية تحت زعم التطور المستقل للتقدم التكنيكي. ويكشف هابرماس زيف هذا الزعم مؤكداً أن «توجيه التقدم التكنيكي يعتمد في أياها بقدر كبير هذه على استثمارات عمومية: ففي الولايات المتحدة وزارة الدفاع ووكالة N.A.S.A هما أهم ممولي ومديرى البحث «التكنولوجي» (٣٧).

وفي هذه المرحلة من تطور الرأسمالية يسعى الوعي التكنوقراطي بل والنشاط التكنيكي الرأسمالي أن يقوض من امكانيات التفاعل الانصالي في تحقيق التحرر الانساني، ويتم استراتيجية الالتفاف عن طريقين أولهما: استخدام البيوتكنولوجيا في التحكم في الغدد وانتقال المعلومات الوراثية والتي قد تضمن في المستقبل تحكماً أكبر في السلوك وتقليص مناطق الوعي التي كانت تتطور بالاتصال عبر اللغة. عند هذه المرحلة من التكنيك الذي يتخذ الانسان كموضوع، يمكننا أن نتكلم عن نهاية التلاعب السيكلوجي كما نتحدث اليوم عن نهاية الأيدولوجيات السياسية وعن الاغتراب الطبيعي التلقائي.. ولكن الت موضوع الذاتي للانسان سيكتمل متخذاً شكل الاغتراب المخطط - فالبشر يصنعون تاريخهم بإرادتهم ولكن بدون وعيهم» (٣٨).

أما الطريق الثاني فهو حاجة الرأسمالية لأن يدعمها دائماً رأى عام غير مسيس وهو ما تنجح فيه بواسطة وسائل الإعلام. ولكن هذه الحاجة لدى الرأسمالية توضح فعالية المجال الانصالي وقدرته على تفسير الوضع القائم.

إن المشكلة في نظر هابرماس ليست في معرفة ما إذا كنا نستغل لأقصى مخزون احتياطي متاح ولكن في ما إذا كنا نختار ما ناسبنا وأن نريده في اطار منظور من المسالمة والرضا في وجودنا. ويقتضى ذلك حواراً

مفتوحاً ومناقشة بلا قهر وسيطرة بين أطراف الاتصال. إن هذا الحوار الذي يكسر الغشاء السميكة الذي يكونه الرأي العام غير الميسر يمكنه أن ينطلق في أعقاب حركات الطلاب والحركات الاجتماعية، التي ربما لا تحقق التغيير الجذري المنشود ولكنها تفتح طاقة أمام الاتصال الحر.

نلاحظ في النهاية إلى أي مدى أصبح التكنيك معضلة كبرى أمام الفلسفة. ولكن يجدر بنا ألا نتعامل مع هذا التكنيك على أنه مجرد مشكلة تبحث عن حل. فكل هذا الاضطراب أمام التكنيك يعبر بالأساس عن قلق على الإنسان وعن تساؤلات محملة بالهموم حول مصيره. وقد نرى أن الحلول المقترحة أو التنبؤات لاندعو للثقة والاطمئنان، ولكننا نشعر في نفس الوقت أن قضية الحلول هي أقل جوانب الموضوع أهمية. فالفهم هو وقوف الفكر على ما آل إليه مصير البشر. وبصرف النظر عن الاختيارات السياسية فإننا نجد أن كلا الاتجاهين، اللذين تعرضنا لهما: هيدجر وله أتباع عديدون ومدرسة فرانكفورت على اختلاف توجهات أعلامها، يشددان على جذب الانتباه إلى خطرين لا ينفصلان وهما الأولوية المعطاة لمبدأ الانتاجية والتطور الهائل في تقنيات اسلحة الدمار. كما يشتركان في العديد من الاحكام وزوايا التحليل. وأعلام مدرسة فرانكفورت ينسبون أنفسهم صراحة إلى التيار النابع من ماركس، أما هيدجر والذي لم يشر صراحة في معالجة موضوع التكنيك الى تحليلات ماركس لاغتراب العمل، فقد كان تأثره رغم ذلك كبيراً، وقد أشار لوسيان جولدمان إلى عمق ادراك هيدجر للمشكلات التي طرحها ماركس، والسماحه بأعماله (٣٩). وهناك اقتراب واضح لدى هيدجر من ماركس حتى في العبارات المستخدمة للتعبير عن آلية الاغتراب. فالإنسان الذي يتعامل مع العالم كمادة خام يصبح هو نفسه «مادة خام» كالعامل الذي تختزل حياته الى انتاج السلع يصبح هو نفسه سلعة. وتحول الإنسان الى كائن تستلزم كل طاقاته في العمل، وكذلك استنزاف الأرض والإنسان، والغاء الحدود بين الحرب والسلام وبين ما هو وطني وما هو عالمي... الخ. كلها تعبيرات وردت بوضوح لدى ماركس في توضيحه لاتساع نمط الانتاج الرأسمالي.

أما فيما يتعلق بتأثير هيدجر على مدرسة فرانكفورت فهو أكثر وضوحاً. فالرابط بين التكنيك ومنطق السيطرة بالإضافة الى «المثل الأعلى الماركسي الجديد» عن تكنيك ذي طابع انساني، والعودة إلى حالة من التوافق المنسجم بين الحاجات الانسانية وقوانين الانتاج. فهذا تأثير هيدجرى محض.... فهو ينادي «بتكنولوجيا مسئولة» وعودة كلاسيكية إلى المستوى الانساني... هناك مناخ مشترك من القلق واليوتوبيا في أعمالهم جميعاً (٤٠).

ورغم ذلك يبقى الفارق بين المنظورين جوهرياً، ويحدده الفيلسوف الإيطالي جيانى فاتيمو في أن فلاسفة مدرسة فرانكفورت ما زالوا أسرى التوجه الانساني الموروث من عصر التنوير، فهم يريدون استعادة صفات الذات الانسانية المستلبة في التكنيك وهذا في نظره محال لأن التكنيك نتيجة ضرورية لهذا التوجه، في حين أن هيدجر في سعيه لتجاوز الميتافيزيقا يتجاوز في نفس العملية هذه النزعة الانسانية (٤١).

ولكن المشكلة تكمن في نظرتنا في مشروعية معنى الإنسان إلى التحرر وإمكانيته. وهذا التحرر ينبغي له أن يجد دافعه الأساسي في الشعور بالاغتراب تجاه تفاهم التكنيك. هذا الشعور بالاغتراب يطرح على الإنسان باستمرار مهمة تجاوزه. ولذا يظل هناك مجال للارادة الانسانية وإمكانية المقاومة الغائبتين في فكر هيدجر. إن كل فعل ارادي هو مشبوه لدى هيدجر، ولهذا انتشر هذا الاتجاه الهيدجرى في تيار ما بعد الحداثة لأنه يفترض غياب المشروع وإثهار الفاعلية الانسانية. كما يهرب من كل تحليل طبقي وسياسي لظاهرة التكنيك. في حين أن اتجاه مدرسة فرانكفورت يسعى لتخليص الحداثة من ملامح القهر والاغتراب فيظل محتفظاً بالمشروع الماركسي الأصلي في التحرر والذي ازداد جذرية بربطه بين التكنيك والرأسمالية والذي أشار اليه كثير من المفكرين الماركسيين خارج اطار مدرسة فرانكفورت. وهو ما يشير اليه المفكر الماركسي الإيطالي بورديجا في كتاب ميكر «النوع الانساني والقشرة الأرضية» (١٩٥١): «بعد أن يتمكن البشر من القضاء على الاستغلال سوف يكون أول صنم ينهار من أصنام الرأسمالية هو صنم التكنيك» (٤٢).

- Tinlind, De l'autonomie des techniques aux nouvelles dimensions de la responsabilité éthique et politique, in (١)
Justification de l'éthique, XIX Congrès ou l'Association des sociétés de philosophie de langue française,
Université de Bruxelles, 1984, p.425.
- Prevost, L'accroissement de la puissance technique appelle-t-elle une nouvelle éthique? in Ibid., p.370. (٢)
- Ibid., p.372. (٣)
- (٤) رغم إضمام هيدجر للحزب النازي في بداية صعوده للسلطة، منع هذا الحزب هيدجر من استكمال محاضراته الجامعية الخاصة بكتاب
«العامل» ليونجر في العالم النراسي ١٩٣٩ - ١٩٤٠.
- Heidegger, "L'essence de la technique" in, Essais et conférences, Paris, Gallimard, 19, p.26. (٥)
- Ibid., p.21. (٦)
- Tibaud - Corniot, La transfiguration des corps, Paris, seuil, 1992, p..83. (٧)
- Heidegger, "Le dépassement de la métaphysique", in op.cit., p.103. (٨)
- Heidegger, L'essence de la technique, op.cit., p.30. (٩)
- Ibid., p.23. (١٠)
- Le dépassement de la métaphysique, op.cit., p.110. (١١)
- Ibid., p.112. (١٢)
- Ibid., p.114. (١٣)
- Tourniaux, "L'essence vraie de la technique", in Heidegger, Les Cahiers de l'Herne, Paris, Livre de poche, (١٤)
p.302.
- Haar, "Le tourment de la détresse, in Ibid., p.325. (١٥)
- Ibid., p.323. (١٦)
- Hiedegger, Hérachite, 1975, cité par, Haar, op.cit., p.402. (١٧)
- Ibid., p. (١٨)
- F.Michel, Face à la domination, in cahiers de l'Herne, op.cit., p.482. (١٩)
- Georges Steiner, Heidegger, Paris, champs Flammarion, 19, p.179. (٢٠)
- Ibid., p.97. (٢١)
- Castoriadis, Le carfour des libyrenthes, Paris, Seuil, 1978, p.235. (٢٢)
- Azelos, "Thèses sur Marx", in , Arguments, Paris 10-18, 1973, p.183. (٢٣)
- Marx, Oeuvres, le Capital, vol I, Paris, La Pléiade, Gallimard, 1965. p.998. (٢٤)
- Cité par, Ted Benton, Marxisme et limites naturelles., in Actuel Marx, Paris, P.U.F, P.91. (٢٥)
- Marx, op.cit, p.997. (٢٦)
- Cité par Benton, op.cit., p.90. (٢٧)
- Horkheimer; Adorno, Dialectique de la raison, Paris, Gallimard, tel, 1986, p.34. (٢٨)
- Ibid., p.158. (٢٩)
- Ibid., p.159. (٣٠)
- Cité par Habermass, la science et la technique comme idéologie, Paris, Denoël, 1973. (٣١)

(٣٣) د.عبد الغفار مكاوي، «النظرية التقنية لممارسة فرانكفورت»، حوليات آداب الكويت، ١٩٩٣، ص ٢٨٠.

Habermass, op.cit., p.12.

(٣٤)

Ibid., p.15.

(٣٥)

Ibid., p.55.

(٣٦)

Habermass, Progrès technique et monde vécu sociale, in la technique.. op., cit., p.92.

(٣٧)

Ibid., p.62.

(٣٨)

Lucien Goldman, Heidegger et Luckacs, Paris, Denoël, 1974. انظر (٣٩)

Steiner, op.cit., p.191.

(٤٠)

(٤١) جيانى فاليكو «نهاية الحداثة وأزمة للنزعة الانسانية» ترجمة : أنور مغيث، أصول، باريس، العدد الثالث ١٩٩٤.

Bordiga, Espèce humaine et croûte terrestre, Paris, Payot, 1972, P.208.

(٤٢)





ما بعد الكولونيالية وما وراء المسميات

فريال جبوري غزول*

١- مقدمة

البدء^(٢). وتدل هذه الظاهرة على مأزق تحديد ماهية هذه الاتجاهات النقدية الجديدة من جهة فتكتفي بأن تروجها بهذه التسميات الفضفاضة غير المحددة، ومن جهة أخرى تدل على قلق من الركود النظري فتقنعه بمصطلحات مغايرة، وإن لم تكن مبتكرة، لتعطي الإحساس بالمختلف.

يشي المشهد النقدي الحاضر بتعددية المداخل النظرية وتجاورها وتفاعلها وتداخلها مما يؤدي إلى إلغاء الحدود الفاصلة بينها. فلم تعد هناك مدارس نقدية أحادية وصارمة، فقد اختلط وتزاوج العديد من المواقف النظرية حتى تلك التي تتضارب منطلقاتها، فمثلاً نجد مدرسة نقدية توفق بين الماركسية وعلم النفس ومدرسة أدبية تركب الواقعية مع السحرية. وهناك ضروب من الكتابة الأدبية والنقدية يمكن توصيفها بكونها جسراً بين ضفتين متقابلتين أو معبراً بين وجهتين متعاكستين، وأرى أن تعبير «ما بعد» يشير تحليلاً إلى هذه «الواصلات» ما بين موقفين قد يبدوان متناقضين إلا أنهما أيضاً متلاحمان. لتأخذ مصطلح «ما بعد البنوية»: إنه لا يعني أن صفحة البنوية قد طويت وجاءت بعدها صفحة نقضت ما قبلها أو ابتلأت من نقطة الصفر، بل تعني أن مفهوم البنوية كما شاع في الستينيات والسبعينيات قد

بين حين وآخر، بل بتواتر مطرد، تطلع علينا مصطلحات جديدة، لا نكاد نستوعبها حتى يعفى عليها الزمن، لتستبدل بأخرى بحيث إن المتابع للنقد الأدبي كثيراً ما يملّ هذه المسميات وعلم تحديد مضمونها ووظيفتها مما يجعله يتصرف عنها. لكنني أرى أنه لا بدّ من المتابعة والاستجواب والاشتباك مع هذه المصطلحات، لا من أجل ملاحقة الجديد، بل من أجل وضع الجديد في سياقه وإدراك أبعاده قبل أن نلفظه أو نبتناه. فهناك جاذبية للجديد تصل أحياناً إلى حد الانصياع، كما قد يكون هناك نفور منه يصل إلى درجة تجاهله. وأرى أن علينا أن ندرس أبعاد الجديد والوافد كي لا نقع في مطب الانبهار أو الانغلاق، وكي نرى كيف يمكن الاستفادة من جوانبه الإيجابية والتحذير من جوانبه السلبية.

وفي الآونة الأخيرة ازدادت المصطلحات التي تستخدم «ما بعد» في تركيبها، فهناك «ما بعد البنوية» و«ما بعد الحداثة» و«ما بعد الكولونيالية» و«ما بعد الماركسية» و«ما بعد النسوية»، مما دفع مجلة قاهرة لاستخدام تعبير «هوس المابعديات» في توصيف المشهد الراهن^(١)، ودفع ناقد آخر إلى توقع مصطلح «ما بعد

(*) أستاذة الأدب الإنجليزي والمقارن في الجامعة الأمريكية بالقاهرة.

تفرع وتشعب وامتزج مع مداخل نظرية أخرى ليشكل أمرين: تشكيلك في المفاهيم البنيوية المتعارف عليها من جهة، وتوليف بين هذه المفاهيم وأخرى جذت على الساحة النقدية. فوضاً عن صرامة الثنائية وتصوير التضاد بين القطبين المتواجهين، كما في البنيوية التقليدية، نجد في ما بعد البنيوية تدخلاً بين القطبين المتضادين ومناطق رمادية بين أسود التضاد وأبيضه. وهذا «التراجع» أو «التطورة» لمفاهيم البنيوية يمكن اعتباره استكمالاً لمسيرها أو كوصاً عليها، ولهذا التمس الأمور. ولتأخذ مثلاً آخر، هل الماركسية استمرار وتطوير للهيجلية أم أنها تراجع ونقض لها؟ التفسيران ممكنان، وخاصة إذا أخذنا كتابات ماركس الأولى (ذات الروح الهيجلية) أو كتاباته المتأخرة (التي تراجعت فيها الروح الهيجلية). وهذا يساعدها على فهم مصطلحات مثل «ما بعد البنيوية» التي تخرج من رحم البنيوية، لكنها تفر على نفسها. «ما بعد»، إذن، تتضمن نقطة انطلاق البنيوية ومسيرة تجاوزها. وما يصدق على ما بعد البنيوية يصدق على ما بعديات كلها، بما في ذلك ما بعد الكولونيالية. فهناك اشتباه - كما يقول أهل الفقه - في هذه المسميات (٣)، لأنها تتأرجح بين النفي والإثبات. إنها تنطلق من حقيقة الكولونيالية وأثرها على العالم المستعمر (يفتح العين)، لكنها تتجاوز مقاومة الاستعمار فحسب، لتعامل بشكل مناهض مع كل أشكال الهيمنة. وهي في مسيرتها تتبنى بالضرورة ما جد في حقول العلوم الإنسانية، فهي تتأثر بالتيارات الجديدة والوقائع الجديدة، ومنها بالطبع المابعديات المعروفة. ويجدر أن نذكر في هذا السياق أن أياً من التيارات النظرية الراهنة، بما في ذلك المابعديات، لا يندرج تحت راية واحدة لتعدد ممارساتها، وبالتالي فمن الصعب أن نحدد منطلقاتها وأفكارها المنحوية وخاصة أن هذه التفريعات قد تتفق في أمور وتختلف، أو حتى تتنازع، حول أخرى.

وأرجو في هذا البحث أن أقدم ما بعد الكولونيالية عبر ما قيل عنها تعريفاً وتقديماً، وعبر تشريح قضية محورية فيها - وهي قضية «التابع» - ووجهات نظر المنتقدين لها. وسأبدأ بالاستشهاد بتعريف ما بعد الكولونيالية في

المصادر المرجعية التي تقوم بتعريف المدارس النقدية والنظريات الثقافية، ثم أنتقل إلى تقديم ما بعد الكولونيالية في أعمال المنتخبات المدرسية أو ما يطلق عليه الأنطولوجيات حيث يقوم المشرف على العمل باختيار نصوصي تمثل ما بعد الكولونيالية في كتاب جامع كثيراً ما يستخدم في التدريس الجامعي. بعد ذلك سأأخذ من قضية رئيسية في خطاب ما بعد الكولونيالية نموذجاً لتطوير مفاهيم الحركة وسياقها، وأخيراً سأعرض لنقد المنتقدين لها، وأختتم بما يمكن أن يكون موقفاً من كل هذا.

٢- تعريف ما بعد الكولونيالية في المصادر المرجعية

سأقدم تعريف عمليين موسوعيين متخصصين في إضاءة مصطلحات وتيارات النقد المعاصر، أحدهما وأسبقهما عربي ولانيهما أجنبي. يترجم المؤلفان ميجان الرويلي وسعد البازعي ما اصطلحت في هذا المقال على تسميته «ما بعد الكولونيالية» بمصطلح «ما بعد الاستعمارية» ويشيران إلى هذا التيار الفكري بعنوان «الخطاب الاستعماري والنظرية ما بعد الاستعمارية». فيقولان في دليل الناقد الأدبي (١٩٩٥):

«يشير هذان المصطلحان اللذان يكملان بعضهما البعض إلى حقل من التحليل ليس جديداً بحد ذاته، ولكن معالمه النظرية والمنهجية لم تتضح في الغرب إلا مؤخراً مع تكثف الاهتمام به وازدياد الدراسات حوله. يشير المصطلح الأول إلى تحليل ما بلورته الثقافة الغربية في مختلف المجالات من نتاج يعبر عن توجهات استعمارية إزاء مناطق العالم الواقعة خارج نطاق الغرب على أساس أن ذلك الإنتاج يشكل في مجمله خطاباً متداخلاً بالمعنى الذي استعمله فوكو لمصطلح خطاب. أما المصطلح الثاني فيشير إلى نوع آخر من التحليل ينطلق من فرضيته أن الاستعمار التقليدي قد انتهى وأن مرحلة من الهيمنة - تسمى أحياناً المرحلة الإمبريالية أو الكولونيالية، كما عرّفها البعض - قد حلت وخلفت ظروفاً مختلفة تستدعي تحليلاً من نوع معين. ولذا فإن المصطلحين ينطلقان من وجهات نظر متعارضة فيما

يتصل بقراءة التاريخ، وإن كان ذلك اختلافاً في التفاصيل لا في الجوهر» (٤).

ويرى المؤلفان أهمية مفكرين في إرساء هذا النقد، دون التزامهم بمصطلحهم، وهم فرانتز فانون، المعبدون في الأرض (١٩٦١)، وإدوارد سعيد، الاستشراق (١٩٧٨)، وروبرت يونغ، ميولوجيات البيضاء: كتابة التاريخ والغرب (١٩٩٠)؛ كما يؤكدان على تقاطع هذا الحقل النقدي مع غيره من مناهج مثل «ما بعد الحداثة» أو «ما بعد البنيوية» ويذكران من مثلي هذا التيار وتفرعاته «هومي بهابها»، الذي يعتمد على التحليل النفسي «وتشانلدا موهانتي» التي تعتمد على مفاهيم النسوية «وغليانري تشاكرافورتى سيبفاك» التي توّظف التقويضية (التفكيكية)، وإعجاز أحمد الماركسي. ويجدر بنا أن نضيف توضيحاً في هذا السياق، أن المفكرين المذكورين لا يطلقون على بحوثهم نقد ما بعد كولونيالي، وإنما يعرفون بذلك، ويلتصق المصطلح بأعمالهم، على الرغم من أن بعضهم لا يستسيغ هذا المصطلح لتوصيف كتاباتهم» (٥).

ويرى المؤلفان الرويلي والبازعي أن تخريب الاستعمار وتشويهه للثقافات التي هيمن عليها دفع مثقفي الدول المستعمرة إلى إحياء ثقافتهم وتمجيد ما كرد فعل وكنهج مقاومة. وتتعدد أشكال هذه التوجهات التي تسمى إلى نهضة ثقافية ورد اعتبار لحضارات غير أوروبية، لكنها تشترك في محاولة «تعرية الخطاب الاستعماري وحملته الثقافية والمعرفية» (٦). ومن المفيد في هذا الدليل نظرتة إلى ما يتراسل مع هذا التوجه في الوطن العربي، على الرغم من أن هذا التوجه لم يتوجّج أو يروج باسم «ما بعد الكولونيالية». فيقدم المؤلفان نموذجين لتعرية خطاب الآخر الاستعماري: في كتاب عبد الوهاب المسيري في الإيديولوجية الصهيونية: دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة (١٩٨٣)، وتجاوز عقدة الانبهار بالخطاب الاستعماري من خلال تحويله إلى موضوع للدرس كما جاء في كتاب حسن حنفي علم الاستغراب (١٩٩١). ومن الجدير أن نذكر أن المؤلفين يؤكدان أيضاً على دور الترجمة لكتب أجنبية تبرز مواطن الخلل في الثقافة الغربية وبذلك تكشف عن وهم «تفوق مطلق وصلاحيّة عالمية».

ولنتنقل الآن إلى مرجع آخر بالإنجليزية قاموس

النظرية الثقافية والنقدية (١٩٩٦)، ففي مادة بعنوان «دراسات ما بعد الكولونيالية» بقلم إباراجيتا ساغار، نجد الكثير من الأسماء التي سبق أن ذكرها الرويلي والبازعي، مثل فانون وسعيد وبهايا وسيففاك وموهانتي. ويعرّف المقال دراسات ما بعد الكولونيالية باعتبارها «دراسات كل آثار الاستعمار الأوروبي على معظم ثقافات العالم في كل المؤسسات العلمية». وبما أن هذا الموضوع شديد الاتساع فقد اقتصر المقال على التصدي لهذا الحقل كما يتجلى في المؤسسات الأكاديمية في الغرب مع الأخذ بعين الاعتبار ما يجري في العالم الثالث (ص ٤٢٣).

وبينما يتساءل الرويلي والبازعي - استناداً إلى بعض النقد - في ملاءمة «المابدية» للخطاب الاستعماري الذي مازال مهيمناً، يطرح مقالنا هذا تفسيراً لمفهوم «المابدية». فهو يعزو مقاومة المصطلح لكونه المعترضين عليه يفسرون «ما بعد» بمعنى «بدون» أو «متخلص من» الاستعمار، وبالتالي يصبح المصطلح مرفوضاً لأن الاستعمار مازال حاضراً ومتغلغلاً على مستوى الثقافة والسياسة والاقتصاد. أما الذين يستخدمون المصطلح فيقصون من وراء «ما بعد الكولونيالية» «منذ الكولونيالية» أي كل ما ترتب على الغزو الاستعماري وهذا يشمل تحليل سعي الاستعمار للهيمنة وسعي المستعمرين للمقاومة، كما يتضمن تحليل الكولونيالية الجديدة وظاهرة تصفية الاستعمار، وانتقال مؤسسات الكولونيالية السياسية والإدارية إلى مؤسسات الإمبريالية في مرحلة الرأسمالية المتأخرة.

ويطرح المقال اعتراضات أخرى على هذا الحقل المعرفي باعتباره واسعاً يحمل عنواناً فضفاضاً يشمل دولاً كانت ضحية الاستعمار في العالم الثالث كأمريكا وتشكلت عبر الاستيطان الاستعماري الأوروبي كأستراليا ونيوزيلاند حيث أصبح السكان الأصليون فيها أقلية؛ مما يشكل جمعاً بين حالات مختلفة تحت خيمة واحدة. كما يعترض آخرون على سحّل ما بعد الكولونيالية لأن الجانب المشترك في أجزائها لا ينطلق من قاسم مشترك فيما بينها أو من داخلها؛ وإنما بفعل عامل خارجي هو الاستعمار، وبذلك تتعزز مركزية الكولونيالية وفاعليتها.

ويقدم المقال القضايا الرئيسية التي تركّز عليها دراسات ما بعد الكولونيالية وهي نقد القومية من منطلق المسكوت عنه والمعمّم عليه من هذا الخطاب (النساء المهمشون، التابعون) ومن منطلق التمجيد الذي يصل إلى حد «العنصرية المضادة» كما أهتمت به حركة الزونجة، وإغفال الثقافة الجماهيرية والتركيز على الثقافة الرفيعة في تشكيل الخطاب الوطني أو القومي. ومصاحباً لتحليل الثقافة الوطنية جاءت دراسات حول الشتات بأشكاله المختلفة: استيراد العمالة الرخيصة، النزوح من الدول المهيمن عليها إلى الدول المهيمنة، الهجرة لأسباب اقتصادية أو سياسية، وكل ما يتركه هذا من ارتباط نفسي وهوية مزدوجة. وهنا تدخل مسألة اللغة وثنائية المستعمرين اللغوية، فأديب مثل الكيني نغوي وإتيونو الذي أبدع روايات عديدة باللغة الإنجليزية، قرر هجرها للتعبير الإبداعي بلغته الأفريقية. ومع أنه يدرك أن الكتابة الإبداعية الأفريقية باللغة الإنجليزية قد حوّلت اللغة الأدبية الإنجليزية وأفرقتها - إن صح التعبير - إلا أنه يرى ضرورة أن يستمر الأديب مبدعاً في لغته المحلية حتى لا تنضمّر أو تنقرض (ص ٤٢٦). وهناك جماعات نوزحت عن موطنها وفقدت لغتها الأصلية كما في منطقة الكاريبي، لكنها لم تفقد روح اللغة الأم وأسقطتها على الإنجليزية المكتسبة.

يلازم الحديث عن الوطن والقومية والشتات مفهوم الهوية بالضرورة، وهذا بدوره يشير قضية تصوير الآخر وتمثيله في وسائل الاتصال والإعلام، وفي الثقافة بصورة عامة. وبما أن الاستعمار سعى إلى تشويه ثقافات من استعمر واتهمهم بالبدائية والتخلف، فقد قام المثقفون الوطنيون بمهاجمة هذه الصورة المخلة وتشريح آليات التحيز والكشف عن ادعاءات الغرب الإمبريالي بحالمة ثقافته وإنسانيتها (ص ٤٢٦).

وفي هذه الأوساط نجد سجلاً بين هؤلاء الذين يهتمون بالتنظير الغربي لإهماله أوضاع ومتطلبات العالم الثالث وإغراقه في رطانة نقدية لا طائل منها، كما تقول ناقدة مثل بريارا كريستيان، وبين آخرين ممن يجحدون في النظرية الغربية تشكيكاً في الذات الأوروبية وتقويضاً لادعاءاتها، وبالتالي يرون في رفض الفكر الغربي جملة

وتفصيلاً نوعاً من الانغلاق الأصوبي، وتقترح ناقدة مثل سيبفاك أن يجري الإنتاج الثقافي بحث تكون كل من الممارسة والنظرية عاملاً مسائلاً لتماذي الآخر. ويلخص المقال المقاربات الثلاث التي تلون دراسات ما بعد الكولونيالية بالمقاربة الماركسية، والمقاربة النفسية التحليلية والمقاربة التفكيكية. كما أن الحركة النسوية قد ساهمت في كل المقاربات المذكورة (ص ٤٢٦).

تبلو لنا دراسات ما بعد الكولونيالية عبر هذا المقال زاخرة بكل التيارات النظرية والتعبوية، فهي مزيج من الرغبة في التعبير والرغبة في التجريد، وهي تعاش آخر التطور النظري في المركز كما تعاش هموم الغلبة في الأطراف. إن تأملاً عابراً في وضعنا يجعلنا نعرّف على الصيغة العربية لهذه الانشغالات، وإن كنا نراها في مرآة الإبداع الأدبي أكثر مما نراها متبلورة في نظرية أدبية محكمة. فقصاصد محمود درويش تحكي مسيرة الهوية المضطهدة كما تحكي رواية الطيب صالح، موسم الهجرة إلى الشمال، مشكلة الهجنة الثقافية، وتتناول رواية لطيفة الزيات، الباب المفتوح، تلاحم التحرر من الإمبريالية بالتحرر من البطريركية، وكلها تثير قضايا تندرج تحت دراسات ما بعد الكولونيالية من منظور التجربة العربية.

٣- تقديم ما بعد الكولونيالية في أعمال المنتخبات

والآن ننقل إلى منتخبات تجمع بين دفتيها نصوصاً مختارة تمثل توجه ما بعد الكولونيالية. وسأركز في هذا الجزء من دراستي على تصنيف المختارات والتقديم لها في عمليتين ضخمتين بالإنجليزية أحدهما يحمل عنوان النصوص الأساسية في دراسات ما بعد الكولونيالية (١٩٩٥)، والذي يتجاوز الخمسمائة صفحة، وهو بإشراف الثلاثي بيل أشكروفت وغاريت غريفيت وهيلين تيفن(٨)، وهو الثلاثي الذي أشرف قبل ذلك على عمل واسع التأثير بعنوان الإمبراطورية ترد: النظرية والتطبيق في آداب ما بعد الكولونيالية (١٩٨٩). ونظرة سريعة على أبواب هذا العمل - وكل باب منها يحتوي على عدة مقالات - تعطينا فكرة عن سعة أفق هذه الدراسات. وهذه الأبواب هي على الترتيب: (١) القضايا المحورية

(٢) العالمية والاختلاف (٣) التصور والمقاومة (٤) ما بعد الحداثة وما بعد الكولونيالية (٥) الوطنية (٦) اللهجة (٧) العرقية والأصلانية (٨) النسوية وما بعد الكولونيالية (٩) اللغة (١٠) الجسد والأداة (١١) التاريخ (١٢) المكان (١٣) التعليم (١٤) الإنتاج والاستهلاك. ويساهم في العدد أكثر من ثمانين مفكراً ويختتم بثبت مراجع من أربع وعشرين صفحة.

ويقوم المشرفون على العمل بعرض مفهومهم لما بعد الكولونيالية في مقدمة الكتاب (ص ١-٤)، ويستهلون تمهيدهم بالإشارة إلى كتاب الاستشراق لإدوارد سعيد حيث يؤكد على اعتماد الهيمنة الإمبريالية على القوة والمعرفة، وقد قامت السلطات الإمبريالية بتصدير معارفها الملونة بمصالحها إلى المستعمرات وفرضت على المهيمين عليهم رؤية أنفسهم باعتبارهم أدنى. لقد صُنِّرت أوروبا لغتها وأدبها وعلمها باعتبارها تمدناً تهبط له الآخر، مما أدى إلى إزاحة وقمع اللغات الحضارية في المستعمرات. لكن تفكك الإمبراطورية وانتزاع الاستقلال منها أدى إلى انتعاش ثقافي في مجتمعات ما بعد المرحلة الكولونيالية (ص ١)، وما حدث لم يكن بحسبان الاستعمار، فقد استولى المستعمرون على لغة ومعرفة المستعمرين وظفوها لمناهضة الاستعمار بعد تلقيحها ومزاجتها بالإبداع المحلي، «فأدب ما بعد الكولونيالية نتيجة تفاعل بين الثقافة الإمبريالية والممارسات الثقافية المركبة لسكان البلاد الأصليين» (ص ١)؛ وبالتالي فنظرية ما بعد الكولونيالية وجدت قبل أن يتشكل مصطلحها في الحقل الأكاديمي.

وتنبه المقدمة إلى أن مجتمعات ما بعد الكولونيالية ما زالت تعاني من آثار السيطرة الكولونيالية ومن هيمنة الكولونيالية الجديدة، وعليه يجب أن لا يفهم من المصطلح «في أعقاب الكولونيالية». إن استمرار التخب الجديدة بعد الاستقلال السياسي في التواطؤ مع المؤسسات الإمبريالية واستمرار اللاتكافؤ بين المستوطنين وأهل البلاد، بالإضافة إلى التمييز العنصري والطائفي واللغوي الساري في هذه المجتمعات لأقوى دليل على أن المجتمعات ما بعد الكولونيالية ما زالت في

حاجة إلى المقاومة وإعادة البناء (ص ٢). وترى المقدمة أن أصحاب نظرية ما بعد الكولونيالية - بانتفاء غالييتهم إلى العالم الثالث أو ما أطلّح على تسميته بالأطراف - يقومون برأب الصدع الناتج من التركيز المخلّ على النظرية الأدبية في الغرب أو ما عرف بالمرآكز. كما أن المؤلفين يتقنون بكتابتهم هذا خدمة المثقفين في الأطراف بتوفير تواصل بينهم، قلما يتاح لوجود أزمة نشر وتوثيق وتوزيع في العالم الثالث (ص ٢-٣).

كما يرفض المؤلفون استخدام مصطلحي «العالم الأول» و«العالم الثالث» لأنهم يرون في ذلك ربطاً بين ما بعد الكولونيالية وما يسمى بالخلف الاقتصادي، وهم يصرّون على أن الاستقلال الإمبريالي يتم عبر الأفراد وعليهم وأنه يحدث بأشكال مختلفة في مجتمعات متعددة بعضها يتشكل من مستوطنين (ص ٢). وفي هذا إشارة إلى العالم الجديد الذي يقطنه سكان نزحوا إليه من أوروبا وأفريقيا، وامتزجوا بالسكان الأصليين إلى درجة ما، مثل منطقة أمريكا الجنوبية والكاريبي، وهي مناطق تعاني أيضاً من الهيمنة الإمبريالية. وتؤكد المقدمة على أن دراسات ما بعد الكولونيالية وأساليب المقاومة الثقافية غير متجانسة ومع هذا فهي تشكل شبكة من الآليات والتمفصلات التي يمكن أن تتجاوز وتقاوم، كما يعترف المؤلفون بأنهم اقتصروا في منتخباتهم في الغالب على أعمال مكتوبة بالإنجليزية لأن الحيز لا يسمح بأكثر من ذلك.

وتعليقاً على اعتبار المؤلفين لعدم إحاطتهم بكل روافد الفكر المناهض للهيمنة التي أسس لها الاستعمار - سواء أطلّحت على نفسها تسمية «ما بعد الكولونيالية» أم لم تفعل - علينا أن نقوم بدورنا في تقديم الراقدة العربي، فنمزوج من كتابات غسان كنفاني الفلسطيني في المقاومة الثقافية، وجمال حمدان المصري في عبقرية المكان، وعبد الكبير الخطيب المغربي في الهوية المزوجة، وعلي الورد العراقي في التاريخ الاجتماعي - على سبيل الذكر لا الحصر - يمكن أن تشكل رافداً من روافد هذا الفكر، وأهمية التجميع لا تكمن في رغبتنا بالتعريف بإسهامنا في هذا الحقل فحسب، وإنما عبر

الجمع والحثد ربما اكتشفنا خطوط مسيرة في هذا الشتات والتشتيت.

لنتنقل الآن إلى مجموعة منتخبات أخرى لنصوص أساسية، وهي منتخبات أرنولد لأدب ما بعد الكولونيالية بالإنجليزية (١٩٩٦)، التي أشرف عليها جون تيم، وتشمل نصوصاً إبداعية ونصوصاً فكرية لمبدعين، ففيها عينات من الشعر وقصص وفصول من روايات ومسرحيات ومقالات تندرج كلها تحت مسمى «ما بعد الكولونيالية» (١). وقد قام المشرف على الكتاب بتقسيم أجزائه إقليمياً: (١) أفريقيا، وتنقسم بدورها إلى جهاتها الأربعة، غرب أفريقيا وشرقها وجنوبها وشمالها، وقد اقتصر شمال أفريقيا على نص واحد للكاتب السوداني جمال محبوب المقتبس من روايته الأولى (بالإنجليزية) إبحار مستزل المطر (١٩٨٩)، مع أن المناطق الأخرى من أفريقيا يمثل كل منها نماذج متعددة، وكان بالإمكان إدراج نص لأهداف سوف أو لوجيه غالي المصري وقصائد للشاعر الليبي خالد مطاوع في هذا الباب، (٢) أستراليا (٣) كندا (٤) الكاريبي (٥) نيوزيلاند وجنوب المحيط الهادئ، (٦) جنوب آسيا، وتنقسم بدورها إلى الأقطار التالية: الهند وسريلانكا وبنجلاديش وباكستان، (٧) جنوب شرق آسيا وتنقسم إلى الأقطار التالية: ماليزيا وسنغافورة والفلبين وتايلاند، وأخيراً (٨) الكتابة العابرة للثقافات وتمثل المبدعين الذين يصعب إدراجهم في بلد أو منطقة وهم في الغالب نزوحاً من مواطنهم واستقروا في الغرب، من أمثال مايكل أونلجاسي، صاحب رواية المريض الإنجليزي الشهيرة، وسلمان رشدي. ونفتقد في هذه المنطقة إقليم غرب آسيا بما في ذلك الأدب العربي الشرقي الناطق بالإنجليزية، والتي أفردت له سلمى خضراء الجيوسي باباً كاملاً في كتابها منتخبات الأدب الفلسطيني الصادر عن دار كولمبيا في نيويورك (١٩٩٢). فمن الفلسطينيين الذين أبعدوا أدباً بالإنجليزية جبرا وإبراهيم جبرا ولينا مقدادي وفواز التركي وشريف الموسى وحنان عشراوي، ومن سوريا كتبت سمر المطار سيرة روائية بالإنجليزية، على سبيل الإشارة. يكتب المشرف على هذا العمل الذي يكاد يصل

إلى الألف صفحة في مقدمته أنه حرص على تقديم مختارات من الأدب الجديد المكتوب بالإنجليزية كي يبين اتساع رقعته وثراء مادته، وكيف أنه ينافس إبداعاً الأدب الإنجليزي وتقاليد؛ كما أنه يقدم نصوصاً نقدية لهؤلاء المبدعين ليكشف عن أبعاد التوجه والتجاوز في هذا الأدب.

مرة أخرى - وكالعادة - تستعرض المقدمة مفهوم «ما بعد الكولونيالية» موجزة «معاني المصطلح في ثلاث دلالات: (١) الكتابة التي بدأت منذ الغزو الاستعماري حتى اليوم في الثقافات التي عانت من الغزو الإمبريالي، وهو التعريف الذي جاء به كتاب الإمبراطورية ترد (١٩٨٩) الذي سبق ذكره، (٢) الكتابة التي انطلقت في أعقاب المرحلة الاستعمارية وبداية الاستقلال، وهذه الدلالة ترد عند المؤرخين وعلماء الاجتماع؛ (٣) الكتابة المناهضة للاستعمار والتي تقف في مقابلة الكتابات التي تواطأت مع الاستعمار ومشروعه (ص ١). وتستخلص المقدمة دلالتها الخاصة لهذا المصطلح المتلبس باعتباره يشير إلى تاريخية متواصلة أو سيولة زمنية لاتنفع فيها الفواصل الحادة بين مرحلة وأخرى، وأن أهم سمة لكتابة ما بعد الكولونيالية هي سمة التشويش التي يأتي بها الاستعمار والتي تغير من خطاب الثقافات المستعمرة كما تغير من الكتابة بالإنجليزية المستوردة إلى المستعمرات، أي أن الإبداع ما بعد الكولونيالي يتضمن في لثائه الشرح الذي فرضته الكولونيالية والتعامل معه. إنه أدب يشكل ازدواجية وتباين المصادر (ص ٢). وتتخذ المقدمة من الأدب الاسترالي بنماذجه المكتوبة من قبل السكان الأصليين أو المستوطنين ساحة لتمثل ظاهرة الازدواجية، طبعاً بمستويات وملامح مختلفة، وترى في هذا التوليف بين خطاب ثقافي وفعالية تشويشية السمة الأساسية في أدب ما بعد الكولونيالية (ص ص ٢-٣). وهذا الأدب يتحدى النقاء الثقافي في خطاب المستعمر والمستعمّر، وبالتالي فهو يزعزع مفهوم الأدب القومي الغالص. وتقتبس المقدمة تعبير لويس بينيت «الغزو المضاد» لتوصيف ما حدث للأدب الناطق بالإنجليزية بفعل الاستعمار وآثاره (ص ٣). وما يهمنا في هذا السياق هو الكشف عن ظاهرة فريدة وهي

أن الغزو الثقافي لمرتد على الغازي، فبينما كان الاستعمار يضع ثقله وراء اختراق الآخر حدث أيضاً اختراق عكسي. كان الاستعمار يستخدم فعلاً متعبداً فانقلب الفعل فعلاً ارتدادياً.

ونأخذ المقدمة بنظر الاعتبار الجوانب السلبية لهذه الهجة الإبداعية أو الأدراج والتأليف الأدبي الذي ارتفع شأنه مما أدى إلى الاحتفاء بكل ما هو مزج متعدد ومتنقل، وبالتالي تم إسقاط السياق التاريخي والجغرافي للمادة الإبداعية في أحيان كثيرة. وخشية من الوقوع في فخ العمومية المنتزعة من سياقها وخصوصيتها، عكف الكتاب على تقديم يكاد يكون شمولياً للظاهرة في منتخباته، مع تزويد القارئ بمادة تفسيرية في الهوامش ليستعيد النص تربيته الثقافية، دون مصادرة تأويلات القارئ للنص (ص ٩٣). ومن الطريف في هذا الكتاب، أنه يحيلك عند قراءة نص لأديب ما إلى نصوص أخرى تتقاطع معه أو تتراسل مع مضمونه في الكتاب ذاته. فمثلاً في قصيدة شهيرة للأديب النيجيري وول سوينكا بعنوان «أبيكو» (ص ص ٣٣-٣٤) ينوه الكتاب في الهامش السفلي في الصفحة بأن «أبيكو» روح طفل تنخرط في الرجوع الدوري للحياة والموت، أي أنها تولد ثم تموت ثم ترجع في ولادة أخرى لتضوت مرة أخرى فيما يشبه لعنة التكرار. وإضافة إلى هذا يشير الكتاب في نهاية القصيدة إلى الأديب الكاريبي ولسن هاريس في نص له مقتبس من روايته قصر الطاووس والذي يتقاطع مع ثيمة سوينكا في «أبيكو». ونرى في هذه المرجعية المتصالية كيف يمكن تشكيل وشائج بين ثقافات متباعدة جغرافياً ومتقاطعة فكرياً. وهذا أمر في غاية الخطورة لأن الثقافات المقهورة ليس لها وسائل اتصال سهلة مع غيرها من الثقافات التي عانت من الاغتصاب الإمبريالي، مما يضطرها - للتعرف على ملاسبات الآخر المتراسل معها - إلى المرور بالمركز، وهو الغرب.

وتسمى المقدمة إلى جلد الأنظار إلى هاجس «اللغة» في الكتابات الإبداعية والنقدية، وكيف يمكن تعليم لغة الغازي بروح وإيقاع المستعمرين، بالإضافة إلى أهمية إعادة كتابة التاريخ من خلال منظور الضحية وعبر النص الإبداعي (ص ص ٦-٧). وأما اللين

يهتمهم التطور التاريخي لأدب ما بعد الكولونيالية، فقد حرص المشرف على تقديم كل جزء من الكتاب في تسلسل زمني بحيث أن القارئ يمكنه أن يستشف نصوباً أفرفها قهر الكولونيالية، وأخرى كرد فعل لغدر العولمة (ص ٨). ويحضر الإضافة في هذا السياق، كما فعلت مقدمة الكتاب، بالتنويه بأهمية التجميع والمنتخبات في إرساء الإطار الثقافي والتقاليد الإبداعية. فما أحوج مؤسساتنا الثقافية العربية الجامعة للعكوف على منتخبات تتجاوز القطر الواحد لتغطي الوطن العربي كله، وما أحوج دور النشر الطليعية إلى منتخبات جامعة تعرفنا بأداب وثقافات مقهورة وكيف تقاوم إبداعياً. هناك سلاسل تعني بذاكرة الشعوب صدرت عن مؤسسة الأبحاث العربية وأشرف عليها المفكر والمبدع اللبناني إلياس خوري ونشرت العشرات من روايات العالم الثالث. ويقلم أدباء مناهضين للاستعمار من العالم الأول، لكن ما نطالب به كمرحلة أولى للتعرف هو نشر منتخبات من هؤلاء تعطينا الفرصة، وفي كتاب واحد، لتلّوq مجموعة واسعة من الكتاب والمبدعين.

٤- من قضائنا ما بعد الكولونيالية

أُتِرق في هذا الجزء من الدراسة إلى قضية محورية في خطاب ما بعد الكولونيالية لأستشف من روايات الإشكاليات المعلنة والمتضمنة، الهواجس الصريحة والمضمرة في هذه النقاشات والسجلات بين نقاد ينتمون بشكل أو بآخر إلى مشروع معاصر ومناهض للهيمنة، إمبريالية كانت أو «وطنية». وسأرجع إلى فصلين من كتاب قيم كتبه أستاذة الأدب الإنجليزي في جامعة جواهر لال نهرو (نيودلهي) آنيا لومبا بعنوان الكولونيالية / ما بعد الكولونيالية، وهو منشور في سلسلة للتعريف بالمصطلحات النقدية الجديدة ومكتوب بأسلوب سهل وسلس ويقدم هذا المحفل الأكاديمي الجديد عبر ثلاثة أبواب: (١) سياق دراسات الكولونيالية وما بعد الكولونيالية (٢) الهويات الكولونيالية وما بعد الكولونيالية (٣) تحدي الكولونيالية. وسأكتفي بفصلين من الباب الثالث، أحدهما يحمل العنوان الفرعي «الوطنية والقومية»، والثاني «هل يقدر الشائع أن يتكلم» (١١٠٤).

يجدر بنا قبل البدء في استكشاف تداعيات قضية محورية في نقد ما بعد الكولونيالية التذكير بأن همّ المهقورين انتقل من كونه مركزاً على قهر الغازي الأجنبي ومناهضته كما في المقاومة، إلى تطوره ووجهه للقهر المحلي الذي يمارسه المهقورون سابقاً وأساليب مناهضته. وواضح أن الاستقلال بقصوره عن تحقيق آمال الشعوب في حياة حرة وكريمة، قد أدى إلى إسقاط التضاد الحاد بين القاهر الأجنبي والمقهور الوطني، كما أدى إلى المساواة في مستويات القهر على مختلف تجلياتها. وهذا لا يعني أن الناقذ قد غُضّ النظر عن إمبريالية الأجنبي وأساليب قهره المتجددة، وإنما بدأ أيضاً يفكر بجديّة في دور المؤسسات المحلية أو «الوطنية» في تعزيز ذلك القهر أو إضافة أشكال أخرى له. وباعتبار آخر فقد انتقل التركيز من القهر الأجنبي إلى القهر عامة، ومن نقد الكولونيالية إلى إضافة نقد آخر للحركات الوطنية والقومية التي عجزت بشكل أو بآخر عن تحقيق الاستقلال الذاتي. وبالتالي فهناك انشغال ومساواة للأسباب التي تقف وراء ذلك، ومن هنا تطرح مشاكل الطبقات والطوائف والشرائح والفئات المهمشة والتابعة بكل ثقلها فهي لم تحقق ما كانت تصير إليه في مقاومتها. وهكذا نجد إعادة قراءة للحركات الوطنية والقومية وتاريخها من منطلق المستبعد عنهم. وهكذا نجد الماركسيين يذكّرون بهورجوازية الأنظمة الحاكمة والنساء ببطور كيتها والطوائف كالمينودين في الهند باستمرار قمعها. وأخذ قهر كالتبقيّة والمنصبة والجنسائية - الذي يفرض تفوق طبقة على أخرى أو لون على آخر أو الرجل على المرأة - بعداً تحليلياً في القضايا الملحة ما بعد الكولونيالية. وواكب هذا نشاط نظري يناصر تطلعات الشرائح المحسوقة والسود والنساء، مما صبّ بدوره في دراسات ما بعد الكولونيالية.

ومن التنظير الجديد حول مفهوم الوطن، كتاب بينيديكت أندرسون بعنوان الأقوام المتخيلة: خواطر حول نشوء وانتشار القومية (١٩٨٣، ١٩٩١)، والذي يرجع فيه إلى تاريخ أوروبا حيث يرى أن النسق الإقطاعي بترابيه أوجد وشائج بين جماعات مختلفة ووحّد بينهم تحت راية الدين أو الطائفة على الرغم من الاختلاف

لغوياً وتاريخياً فيما بينهم. ونجحت البورجوازية الصاعدة في خلق رباط بين جماعات متقاربة جغرافياً مع أنها لا تتقاطع في مصالحها، مشكلة قومية الدولة الحديثة. وقد ساعدت المنشورات من جرائد وروايات وقنوات اتصال في تصنيع ثقافة قومية توحد بين طبقات مختلفة ومتضادة (ص ١٨٦)، وكما يقول أندرسون - في اقتباس لومبا - «تقاطع الرأسمالية بتكنولوجيا الطباعة خلق إمكانية نوع جديد من قوم متخيّل» (ص ١٨٧). ثم ينتقل أندرسون في تحليله للقوميات إلى أمريكا الجنوبية والوسطى ليركز على الكريوليين ذوي الأصول الأوروبية والقاطنين في هذا العالم الجديد. إنهم متميزون ويشكلون النخبة لروابطهم الأوروبية، ولكنهم أيضاً غير مستقلين ومستعمرين، فنشأت القومية عندهم عبر تقاطع تميز صفوة بخرمان مستعمرة. وهذا التلاحم بين ضدين - التميز والخرمان - يشكل القوميات المناهضة للاستعمار كما يراها أندرسون. أما في أفريقيا وآسيا فقد تشكلت قوميات مشابهة ذات طابع رجعي تمثل محكومين متفرنجين يسعون إلى أن يصيحو حكاماً فيلبسوا عبادة القومية ورفعوا شعارات جماهيرية وديمقراطية، خوفاً من أن يكتسحهم مد تحرري أصنف وأصدق. وبذلك تبقى هذه الأمم التي استقلت - كما يرى أندرسون - محتفظة بلغة القاهر الأجنبي بجانب لغتها. ومفاهيمها القومية لانتجاوز استيعابها لما جاء منها في الثقافة الأوروبية الغالبة (ص ١٨٧ - ١٨٩). وتعلّق لومبا على ذلك قائلة أن أندرسون الذي شكك في تجانس الجماعات المكوّنة للأمة، بل أكد على تراتبها طبقيّاً، وبالتالي فهو يرى في القوميات الجماهيرية أقنعة تخفي فئات متضاربة وبالتالي فالشعب فيها قوم متجانس في الخيال فقط أي متخيّل، يتطابق مع التاريخ الكولونيالي عندما لا يرى في الحركات القومية في المستعمرات إلا استعارة ونقلاً عن ظواهر أوروبية، وتواجه تصوّره بدراسات بارنا تشارجي للقومية وأهمها الفكر القومي والعالم الكولونيالي (١٩٨٦).

ينطلق موقفه التحقاريّ من أصل القومية الهندية ونقائنها بقدر ما ينطلق من دور القومية الهندية في غربلة الأفكار الأوروبية التي وصلتها والتي كانت سائدة، فهناك

جانب مستعار وهو حركة الاستقلال السياسي وجانب آخر أصيل وغير منقول وهو جانب حركة الاستقلال الثقافي. يرى تشارجي أن تبلور الصراع السياسي ضد الاستعمار كان نتيجة للإصلاحات الاجتماعية والتحديث الذي قام به البريطانيون في الهند، لكن كان هناك أيضاً في موازاته وقبله محاولات لمناهضة الاستعمار وخلق سيادة وطنية في ساحة الدين والمعادن والعائلة. لقد اعترف الجميع بالتفوق المادي للثقافة الغازية، لكن جوهر الثقافة القومية كان في الميدان الروحي الذي دافع عنه الوطنيون دون حافز خارجي أو نموذج أجنبي. ويرى تشارجي أن النضال القومي بادر تاريخياً وإيداعياً بتقديم مشروع هام وهو تحديث الثقافة الهندية دون تغيرها وامتثالها للثقافة الغربية، ويصر تشارجي على أنه إذا كانت القومية تنطلق من «قوم متخيل» فهذا التخيل نابع من إبداع أصعبه لا من استنساخه من آخر. فلأمة سيادة حتى عندما يكون نظامها السياسي خاضعاً للاستعمار، والتاريخ التقليدي لا يبصر هذا لأنه ينطلق من المقاومة السياسية لا المقاومة الثقافية، وهذه المقاومة الثقافية تحديداً تصر على تبليغها عن الحضارة الأوروبية وقيمها ومفاهيمها. أما الانتلجنسيا الهندية فعلى الرغم من ثقافتها الإنجليزية احتفظت بلغاتها المحلية باعتبارها محط الهوية الهندية وصارت اللغة الإنجليزية الوسيط لنقل تلك الهوية للعالم (ص ١٩٠-١٩١). ويقدم تشارجي مثلاً: فالمثقفون البنغاليون تعلموا بالإنجليزية إلا أنهم حرصوا على أن يقدموا إبداعاً مسرحياً وروائياً وفنياً ذا خصوصية هندية، كما حرصوا على إنشاء مؤسسات تعليمية تختلف عن تلك التي أنشأتها الإرساليات الأجنبية والحكومة الاستعمارية (ص ١٩٢). وقد بلورت حركة النضال الهندي مفهوم «المرأة الجدينة» باعتبارها مختلفة عن المرأة التقليدية والمرأة الغربية.

وتضيف مؤلفة الكتاب لومبا إلى أطروحة تشارجي أمثلة من جنوب وشمال أفريقيا، حيث وزع الخطاب القومي الأدوار على الجنسين، فأصبح الرجل وكيلاً عن سياسة واقتصاد الشعب والمرأة وكيلة عن هويته وقيمه الأخلاقية والروحية. وعندما أصر الاستعمار على اقتحام

كل المعازل بما في ذلك العائلة متذرعاً بحجة إنهاء تخلفها، عزز ذلك البطورية كرد فعل مقاوم للاختراق في الميدان الأخير من انتهاكات الاستعمار. وأوضح فرانز فانون في كتابه الاستعمار المصحف كيف وظفت المرأة الجزائرية حسب متطلبات النضال والمقاومة لتكون تارة سافرة ومتشبهة بالأوروبية عندما يراد منها أن تختلط بالأوروبيين حاملة المتفجرات، وتارة محببة وبينية كرد مضاد لمطالبة الاستعمار بسفور المرأة، وهكذا تكشف معركة الحجاب والسفور مستوى آخر من الهيمنة والمناهضة والمواجهة تتجاوز الظاهرة نفسها لترمز إلى معركة أوسع (ص ١٩٢ - ١٩٤). وقد انتقد البعض فانون كما انتقدوا حركات التحرر الوطني لاهتمامهم بقضية المرأة من أجل دورها في الصراع، لا من أجلها هي كإنسان في حد ذاتها، لها هويتها التي لا تقتصر على وظيفتها الرمزية (ص ١٩٥).

وكما أن المرأة ابترست إلى وظيفة في صراع أوسع، كذلك اختزلت مستويات أخرى من المقاومة لأنها لا تشفع أو تعزز «الجوهر» الذي تم الاصطلاح عليه لبنا للصراع. فمثلاً النضال الوطني في الهند ركز على اللاعنف وطرح من حساباته مناهضة وقائع عنيفة وانتفاضات فلاحية لأنها لا تخدم الصياغة الموحدة للمنتظر القومي، وهكذا يصبح كلام رينان في مقاله «ماهي الأمة؟» (١٨٨٢)، عن ضرورة النسيان في الذاكرة الجماعية. فعلى الرغم من عنصرية رينان إلا أنه أدرك أهمية الانتقاء في خلق أواصر الترابط في الأمة وخاصة محورية الفواجع لأنها تفرض مسؤوليات جماعية. ويصح أيضاً في هذا السياق مقولة إيريك هوسبيوم وتورنيس رانجر في كتابهما اختراع التقاليد (١٩٨٣)، حيث تم تصنيع تقاليد بعضها من صنع المستعمرين وبعضها من صنع المستعمرين، بالإضافة إلى تصنيع أقطار وتلييسها مفهوم الوطن مع أنها ليست إلا دويلات اخترعها الاستعمار لتشكّل دولاً تغير المفاهيم السابقة للجماعة والماضي (ص ١٩٦).

وقد نبّه بعض النقاد إلى أهمية دور القومية المناهضة للاستعمار، لكن صاحبة الكتاب لومبا تؤثر أن لا تحثي بها دون ذكر سقطاتها - كما نبّه من قبل فرانز فانون

في «سقطات الوعي القومي» - فهي ترى أنها قد استبعدت العديد من الفئات والشرائح على الرغم من أنها تزعم تمثيل الجميع وتأتي الكل (ص ١٩٧)، وأحياناً يكون هذا الإقصاء لفئة ما بموافقة غالبية الشعب لما تحمله القومية المناهضة للاستعمار من جاذبية. وعندما يصبح الفكر القومي عقيدة رسمية في دولة ما بعد الكولونيالية، حينذاك تركز إقصاءاته واستثناءاته في قوانين ومؤسسات تعليمية. وفي الحركة النسوية والانتفاضة الفلاحية والانشقاق الطبقي تتعرف على الهوية بين البيان والإنجاز. وانطلاقاً من هذا الإحساس بأن التاريخ الوطني والقومي لا يمر عن الجميع، بل يحجب أو يحتم على ما لا يستسيغه، نشأت مجموعة بحثية في الهند تسعى إلى التقيب في ثيايا الأرشيف التاريخي على الحركات المقاومة التي استبعدت وخلفت من التاريخ الرسمي. وكانت بمقالة المؤرخ راناجيت غوها بعنوان «حول بعض جوانب التأريخ في الهند الكولونيالية» نقطة انطلاق هذه المدرسة التي عرفت بدراسات التابع والتي تقدم التاريخ من وجهة نظر الأدنى أو من تحت (١١).

وهذه المدرسة تعيب على التاريخ القومي تجاهله لمقاومة الفئات التابعة والكادحة من الشعب. وقد أوضح غوها ما يعني بمصطلح «التابع» الذي استعاره من جرامشي باعتباره كل من لا يدخل في النخبة، ثم عرّف النخبة:

(١) الجماعات الأجنبية المهيمنة وتشمل المسؤولين البريطانيين في المستعمرة الهندية بالإضافة إلى الصناعيين وأصحاب رؤوس الأموال والمزارعين الكبار والإقطاعيين والمبشرين من الأجانب، (٢) والجماعات الهندية المهيمنة وتنقسم بدورها إلى تلك التي تهيمن على مستوى الهند ككبار الإقطاعيين وكبار ممثلي قطاع الصناعة والبرجوازية التجارية وكبار المسؤولين في المؤسسة البيروقراطية، ثم هؤلاء الهنود الذين يهيمنون على مستوى الأقاليم أو على المستوى المحلي باعتبارهم أفراداً في منظومة الهيمنة على مستوى الهند وممثلها (ص ١٩٩).

ويجدر بنا أن نتأمل في هذا التعريف الذي لا يلقي الثنائيات الكولونيالية لكنه يرهف ويركب من تضادها فلا يكتفي بمواجهة البريطاني بالهندي، وإنما يبحث عما

هو مهيم بأشكاله المختلفة، كي يتسنى تلمس «التابع» الذي لا يندرج في النخب بتجلياتها المتعددة. ويؤكد غوها على أن الغرض ليس رسم حدود فاصلة بين صفوة وعامة، بقدر ماهي الكشف عن فئات منسية قومياً وأن القومية الهندية على الرغم من ادعائها باحتواء الكل إلا أن هناك تفاوتاً بين من تحتضنهم ومن تتجاهلهم. ويخلص غوها من كل هذا إلى أن «البرجوازية الهندية فشلت في تمثيل الأمة والتحدث باسمها فهناك روافد من الأمة ومن وعي الشعب لا تدخل في حساباتها» (ص ٢٠١). ويرى بعض الباحثين أن التاريخ من منظور الأدنى لا يأخذ بنظر الاعتبار تصفية الكولونيالية فحسب وإنما مقاومة الشعوب المستعمرة لشذها إلى عجلة الرأسمالية، وكيف تركت بصماتها في التاريخ المعتم عليه.

وهكذا تبدو حركات التحرر الوطني أو القومي أكثر اتساعاً وضيقاً في آن واحد؛ أوسع لأنها تشمل شرائح أكبر من الشعب وأضيق لأنها لم تحقق إلا اليسير من طموحاتها ومشاريعها. وفي احتفالية الاستقلال القومي يتم تجاهل قضايا مصيرية فرضها الاستعمار مثل تقسيم شبه القارة إلى الهند وباكستان وبنجلاديش (ص ٢٠٢). وتخلص المؤلفة لومبا في هذا الفصل إلى أهمية ما قاله اميلكار كابراال الذي ألزم بصياغة ثقافة وطنية لا تنفل أي جزء من مكوناتها والتزامها بها، فقد طالب كابراال بأن تحافظ الحركة الوطنية على «القيم الثقافية الإيجابية لكل جماعة اجتماعية محددة، لكل فئة، وتحشد هذه القيم في خدمة النضال بإعطائها بعداً جديداً، وهو البعد الوطني»، كما أكد كابراال على أن «لا ثقافة مكتملة ومنتية في كالتاريخ ظاهرة متطورة» (ص ٢٠٣).

إن نقد باحثي ما بعد الكولونيالية للقومية الثقافية في الهند من منطلق قصورها يتراسل مع نقد الزنوجة في القارة الأفريقية، وهي التمرکز الأفريقي على الذات وتمجيدها، وإن اختلفت أساليب التناول. وحتى في مجموعة دراسات التابع علت أصوات تنتقد مفهوم التابع وقصوره، ومنهم غاياتري شاكراپورتى سبيناك، فهي تتساءل في مقالها المشهور عن التابع عن أي صوت يستخدم التابع ليعبر عن نفسه؟ هل يتكلم بصوته هو أم

وترد الناقدة بينيتا باري في مقالة لها تعارض فيها تحليل سيفاك لصمت المرأة التابعة في رواية جان ريس، بحر صاوغومسا الواسع، لتكشف عن أساليب النساء المبتكرة للتعبير، ومنها الحرف اليدوية والغناء، مما يجعلهن يسجلن إسهامهن بطرق مغايرة، وبالتالي فهي تنهم سيفاك بالطرش لأنها لاتسمع صوت التابعات وبالتالي تصفهن بالصمت المطلق (ص ٢٣٥).

وتثير المؤلفة لومبا إشكاليات أخرى فيعض الأرامل لم يحرقن وعشن لكنهن لم يحكين حكايتهن إلا فيما ندر، وحتى عند الوقوع على هذه المرويات نجد الأرملة تقيم حياتها بعد موت زوجها والعذاب الذي يفرض عليها باعتباره موتاً بطيقاً، كما أنها تثير تساؤلاً حول الأرامل الأرستقراطيات اللاتي حرقن بعد موت أزواجهن، هل يصح توصيفهن في باب «التابع»؟ (ص ٢٣٧). وكلما ازدادنا تعرفاً على هذا النقد كلما اكتشفنا سداجة أن نفكر بقوالب مسبقة وثنائيات جاهزة وغير متداخلة فيما بين بعضها. فهذه النيلة السريعة حول مسألة «التابع» تكشف لنا أنه ليس هناك تابع بالمعنى المطلق أي الذي لا حول ولا قوة له على الإطلاق وإنما حتى في دوره التابع يستطيع أن يؤثر بشكل أو بآخر، بدرجة أو بأخرى، على القوة المهيمنة وعلى المسار السائد، أي أن هناك مساحة للمناورة. كما أنها تكشف أن فرداً قد يكون تابعاً في سلم ما وفي نفس الوقت مهيماً في سلم آخر، كأن يكون العامل تابعاً بالنسبة لرئيسه وأن يكون مهيماً بالنسبة لزوجته. وأخيراً فالتعرف على قضايا التابع تكشف عن كم من الاستسهال في الحديث باسمه واستنطاقه، فهناك رمال متحركة في هذا المشروع الجذاب. وأخيراً ساهم هذا النقد في الكشف عن الفرد باعتباره نسيجاً معقداً ومركباً، لا يمكن اختزاله إلى جوهر مستقر، وبالتالي فمن الأهم درس تعددية التراتب وتداخله في مجتمعات ما، وكيف يمكن الاستفادة من ثغرات المنظومة للتغلب على الهيمنة والاستغلال.

٥- نقد دراسات ما بعد الكولونيالية

سأكتفي بمقالين ينتقدان هذا الحقل الأكاديمي مفصلة مواقع الهجوم وأسباب التجريح. المقال الأول لناقدة متخصصة في دراسات ثقافية وجنسية تدرس في

بصوت مستعار من أسياده؟ وهل من الأصح أن نسترجع التابع عبر الكشف عن انتماله عن الثقافة المهيمنة أم بالكشف كيف شكل الثقافة التي هيمنت عليه؟ وأخيراً هل يمكن للمثقف أن يتمثل ويمثل التابع؟ (ص ٢٣١). وهذه الأسئلة لا تقتصر في أهميتها وخطورتها على الكولونيالية وما بعدها وإنما تمتد لها إلى تاريخ ومنظور المهتمين، على اختلاف ألوانهم وأجناسهم. فالسؤال المطروح هو إلى أي حد نحن نتيجة الإيديولوجيات السائدة وإلى أي حد نؤثر فيها؟ هل نحن مفعول به أم أيضاً فاعل؟ وكيف يبدأ التمرد؟

وتعزز تساؤلات سيفاك إضاعات «هومي بهابها» لتشكيل الذات الكولونيالية، فاعتماداً على علم النفس التحليلي يرى «بهابها» بأن الخطاب الاستعماري المتميز لا ينطلق دون عوائق كما يبين سعيد في كتاب الاستشراق، وإنما يتيح ويمتص ويمتص في مرحلة التوصل ليفقد الشناخية التضادية التي يسعى لها الخطاب الكولونيالي وبذلك تتزعزع الهويات المتقابلة بين «السادة» و«العبيد». فحتى العبد أو التابع أو الأدنى له فاعليته يستغل ثغرات الخطاب المهيمن بشتى الطرق (ص ٢٣٢). ومما يجدر توضيحه أن مفكرى ما بعد البنيوية لا يرون في الذات الإنسانية جوهرًا ثابتًا، بل تشكيلاً مستمرًا. فالهوية الإنسانية في سيولة وتشظ. ويرى بعض النقاد أن هذا المنظور للذاتية يسهل إدراك التبادل والتفاوض بين القاهر والمقهور بمعنى أن الاختراق لا يتم في فراغ وأن هناك مجالاً لـ «لتي» ذراع القاهر أو تحويل اتجاهه إلى حد ما.

أما سيفاك فتري في صورة الأرملة الهندية التي تحرق بعد موت زوجها بحكم التقاليد في طقس الساتي صمتاً يؤكد على عدم إمكانية تمثيل التابع، كما أنها تشير إلى قصور تحليل غوها عن التابع حيث إنه لم يأخذ بنظر الاعتبار البعد الجنسي الذي يجعل من المرأة تابعاً من نوع مزدوج فهي تابع بالنسبة للكولونيالية وتابع بالنسبة للبطركية. ومع أن سيفاك تشكك فلسفياً في إمكانية استرداد الأصوات الغائبة في التاريخ إلا أنها تؤمن أيضاً بشرف المحاولة وواجب الاسترجاع. وهي تنبه ضمنيًا وتصريحاً بأن التابع متعدد لا يمكن وضعه في خانة واحدة.

جامعة كولومبيا ونشرت كتاباً عن الإمبريالية والمرأة، وهي آن ماكلينتوك وعنوان مقالها: «ملاك التقدم: سقطات مصطلح ما بعد الكولونيالية» (١٧).

تفتح الباحثة مقالها بوصف لمعرض يسعى لتصوير الكولونيالية وما بعدها عبر معمارية رمزية، ثم تحيل إلى فكرة التقدم التي تبناها المعرض الإمبريالي في باريس عام ١٨٨٥ وكيف وصف فكتور هوجو التقدم باعتباره «خطوات الله». وترى أن مصطلح ما بعد الكولونيالية يشير ضمناً إلى خط تقدمي للتاريخ كما أنه يمنح الكولونيالية ميزة البصمة التاريخية وبالتالي يصبح العالم بثقافته المتعددة خاضعاً لصورة الزمن الأوروبية بافتراضها مسيرة خطية. وترى أن التركيز على التاريخ كالتركز على المرأة أو النص أو الذات لا يؤدي إلى نتائج مفيدة، وأن التركيز الآن على ما بعد الكولونيالية نابع من إمكانية تسويق المصطلح على حساب إغفال الفروق الجغرافية والسياسية (ص ص ٢٥٣-٢٥٥). ولو استخدم المصطلح بمعناه الحرفي لكان عام غزو القارة الأمريكية في ١٤٩٢ هو العام الفاصل، ولكن أديب أمريكي مثل هنري جيمس في المشهد ما بعد الكولونيالي وبرفقة أديب مثل نفوغي واثينغور. وواضح أن هذين الكاتبين مختلفان تماماً في توجهاتهما ولهذا تكشف الناقدة عن الالتباس الذي قد ينجم عن استخدام مصطلح فضفاض كهذا، وما يوضح على الأدبيين المذكورين يصبح على الفرق بين البرازيل وزيمبابوي اللتين تندرجان في دراسات ما بعد الكولونيالية على الرغم من تباينهما. وترى الناقدة أن فلسطين، على سبيل المثال، مازالت تعاني من الاستعمار ولم تصل إلى مرحلة ما بعده (ص ٢٥٦).

إن ما تنتقده ماكلينتوك هو لا تاريخية المصطلح لأنه يكاد يغطي مراحل عديدة في مناطق مختلفة، كما أنه مسكون بشبح التقدم، وهي تعجّل التمييز بين استعمار خارجي، واستعمار داخلي حيث يستغل المركز إقليماً من أقاليمه. وهي تعطي أمثلة عديدة مازال الاستعمار ضالماً فيها، كما أنها ترى أن انتهاء الاستعمار قد خلف وراءه أشكالاً مختلفة من ما بعد الكولونيالية لا يمكن جمعها في سلة واحدة (ص ٢٥٧). وبالإضافة ترى في

أستراليا على سبيل المثال دولة استيعاب، لا دولة في مرحلة ما بعد الكولونيالية، وأن الإمبريالية الأمريكية بتحكمها في وسائل الإعلام والتكنولوجيا وإنشائها شركات متعددة الجنسية قد فاقت في استغلالها ومكرها الكولونياليات السابقة، فلا معنى لإضفاء هذا المصطلح على الراهن لأنه يوهم بقطيعة تاريخية مع الكولونيالية لا أصل لها. ثم تعطي الباحثة نماذج من تصرفات الولايات المتحدة الاستبدادية والاستغلالية واستفادها بالسلطة (ص ص ٢٥٨ - ٢٥٩)، كما تنبه إلى اللاتجانس بين المستعمرات السابقة في أفريقيا وآسيا المنترجة كلها في مصطلح ما بعد الكولونيالية وتستكر الباحثة بشكل خاص البعد الاحتفالي بما بعد الكولونيالية مع أن العالم يتدهور وينهار ويزداد عسكرية وذكرية مقدمة نماذج من سياسة البنك الدولي وصندوق النقد الدولي وتراجع مستوى الحياة والتفاوت الطبقي (٢٦٠-٢٦١).

إن أسطورة التقدم بشقيها الشيوعي والرأسمالي قد تصدعت، فلماذا هذه النبرة التأفلية في دراسات ما بعد الكولونيالية؟ ترد ماكلينتون على تساؤلها بما يلي: إن الحركة تيلو «مقبولة سياسياً» لكونها مناهضة وهي أكثر ملائمة من مصطلح «دراسات العالم الثالث» أو «محاورة استعماريين» أو «دراسات الكومنويلث». كما أن المصطلح يستفيد من رواج مصطلح آخر وهو «ما بعد الحداثة» ليسمح بتسويق كتب وندوات ومؤتمرات (ص ٢٦٢).

إن الإحصائيات التي تقدمها ماكلينتون كاشفة ومربعة، لكن ما الحل؟ ترى هي أن لا يكون في مصطلح جامع مانع لا يقيم وزناً للفروق الهائلة وبحسب التنهون المائل أماننا. ما نحتاجه - كما تقول الباحثة - هو نظريات واستراتيجيات تاريخية متعددة تعيننا على التدخل في إيقاف هذا الانهيار وفي خلق انتماء وتضامن بين البشرية وإلا فبدون إرادة التدخل في المسار التاريخي للبشرية لن نجد سوى التحديق في المرحلة السابقة وإضفاء صفة «ما بعد» على حاضرتنا (ص ٢٦٦).

وفي مقال لإعجاز أحمد بعنوان «سياسة ما بعد الكولونيالية الأدبية» يكتب محلاً وأحياناً ساخراً من المقولات التي يتداولها أصحاب هذا الفكر (١٣). وإعجاز أحمد مفكر هندي كبير يعمل باحثاً في مؤسسة الدراسات المعاصرة في نيودلهي، وله كتاب هام بعنوان في النظرية (١٩٩٢)، يحلل فيه المواقف والنظريات السائدة في الميدان الطليعي وينتقدها من منظور ماركسي. وهو - كما قال عنه الناقد تيري إيجلتون - يواجه الراجح ويقف منه موقف الترصده (١٤).

يستهل أحمد مقالته باستشهاد لناقد كويتي - أمريكي يقول فيه إن ما بعد الحداثة تستخدم مصطلح ما بعد الكولونيالية لتستعمر الآداب غير الأوروبية وغير أمريكية شمالية. ويفسر أحمد هذه المقولة الخفوية للناقد بأنها تعني الانتقال من تسمية «أدب العالم الثالث» الذي ارتبط بحركات المقاومة القومية إلى تسمية «أدب ما بعد الكولونيالية» المرتبط بنقد «ما بعد الحداثة». ويستطرد أحمد ليحلل أسلوبياً مقطعين من نقد ما بعد الكولونيالية مديناً التعميم اللامسؤول والقاء الكلام على عواهنه فيهما. ففي مقال ينظر في ما بعد الكولونيالية من عمل يجمع نصوصاً أساسية في الموضوع يختار أحمد مقطعا يزعم أن أدب ما بعد الكولونيالية الذي يكتب بلغة أجنبية يحاربه العالم الإسلامي كما حدث مع سلمان رشدي. يكشف أحمد عن خطأ هذا الزعم فأول من منع رواية آيات شيطانية كان الحكومة الهندية وليس دولة إسلامية، ولأنها هناك عدد كبير من الأدباء في العالم الإسلامي يكتبون ويدعون باللغة الإنجليزية دون أن يهاجموا. ثم يتساءل كيف يمكن ربط فتوى الخميني في هذه القضية بما بعد الكولونيالية، فمتى كانت إيران كولونيالية؟ هل كان الشاه وحكومته جزءاً من نظام كولونيالي أم ما بعد كولونيالي؟ ويخلص أحمد من استقلته البلاغية إلى القول أن هذه التسميات التي شاعت لاتشي بتأمل وتدقيق في معانيها ودلالاتها وملاءمتها للواقع. وبأسلوب مشابه ينقد أحمد مقطعا لسيفيك يقول فيه أن ما بعد الكولونيالية هي «التركة الإمبريالية في بقية العالم» التي يقيم فيها الناقد لما بعد كولونيالي إقامة تقويمية. يرى أحمد أن استخدام مصطلح «التركة» أو

«الإرث» الإمبريالي تشير ضمناً إلى اعتبار الإمبريالية أمراً ماضياً، كما أنه يكشف أن تعبير «في بقية العالم» يشير إلى المعمورة باستثناء الغرب، إلا أن نقاد لما بعد كولونيالية يقيمون تحديداً في الغرب. ويرى أحمد أن اعتبار الأمة والدستورية والمواطنة والديمقراطية والاشتراكية تركة إمبريالية - كما يشير مقطع سيفيك - فهذا أمر خطير وخططي ويتقاطع مع المزاعم الاستعمارية في ثقافة الهند. ويوضح مستشهداً بتاريخ الهند كيف أن حركات المقاومة كانت أكثر ديمقراطية من الممارسات الكولونيالية بكثير، وبالتالي لا يمكن اعتبارها تركة من تركت الاستعمار. ويضيف أن المواطنة لاتعني شيئاً في ظل الحكم الاستعماري وبالتالي ليست من إرثه. ويخلص أحمد إلى استحالة أن تكون سيفيك تتحدث عن التركة الإمبريالية باعتبارها ديمقراطية أو اشتراكية، وإنما تعني أن أصول هذه المفاهيم يرجع إلى الغرب. لكن إصرارها على علم وجود مرجعية هندية لهذه المفاهيم أمر شديد الخطورة لأنه يعزز اليمين في الهند الذي يرفض الإسلام والمسيحية باعتبارهما وافدين كما يرفض العلمانية باعتبارها مفهوماً مستورداً. ويستغرب أحمد كيف يمكن لسيفيك أن تفكر بأسطورة الأصل التي انصرفت الأنظار عنها في النقد الجديد كونها غير صالحة للتفسير (ص ١-٥).

وككل سجلال بين طرفين يصطاد أحمد نقاط الضعف في التعبير ليهاجم المقولات التي تسمح بالالتباس والإبهام، ولكن انتقاده هذا هام لأنه يكشف عن عدم الدقة وافتقار الوضوح في بسط الموضوع مما يخلق اضطراباً فكرياً وكهوتياً نقدياً. ويذكر أحمد بأن بداية النقاش حول ما بعد الكولونيالية كان في مجال العلوم السياسية، وبعد نيل الاستقلال في العديد من دول العالم الثالث حيث طرحت فكرة خصوصية الهممنة في هذه الدول عبر مؤسسات «وطنية» لا «أجنبية». وهذا فارق هام بين الأنظمة التي كانت تديرها قوى استعمارية من الخارج وبين أنظمة تديرها قوى داخلية من أهل البلاد، ويعيب أحمد على نقاد ما بعد الكولونيالية كونهم لم يعيروا هذا النقاش السابق اهتماماً، وكون تمييزهم بين ما هو كولونيالي أو ما بعد كولونيالي على

والرأسمالي ثم يتجهون بأصالتهم الثقافية وقومياتهم المتغلقة، أي أنهم يجمعون بين الانقياد لمصلحة الأجنبي مع رفع رمز ضده، وفي هذا السياق يرى أحمد أن مفهوم المركب والهجين والتوليف يبرر مزاعم الرأسمال متعدد الجنسية الذي يخترق الآخر لكنه يشجع الآخر على رفع شعارات هوية ثقافية أو دينية مغايرة (ص ١٢).

أما بالنسبة لموسائل الإعلام الإلكترونية، فهي في يد المصلحة الإمبريالية وهي تروج للعملة وثقافة كرونية ولمللت جاهزة بينما قارة مثل أفريقيا تعاني من الجوع والمريض. فكيف تتمكن هذه الاحتفالية الإلكترونية ما بعد الكولونيالية من أن تساعد شعوباً محرومة من أبسط مقومات الحياة؟ (صص ١٢-١٣). ويرى أحمد أن مهاجمة «الجهوية» برفع شعار التوليفية المبنية على تدخل الثقافات وتواجد جاليات من العالم الثالث في الأول لا تأخذ بنظر الاعتبار متاعب وآلام النازحين، وإنما تهمل لحفنة من المثقفين مزدوجي اللغة الذين ينتقلون من مؤتمر لآخر ويستمتعون بلا استقرارهم. أما العمالة النازحة إلى الغرب فموقفها ومشاكلها مختلفة تماماً (ص ١٣). وينتقد أحمد أيضاً «راناجيت غوها» و«فيينا داس» لكونهما يؤهلان لمفهوم «الطارئ» الذي يعتبرانه «إستراتيجية مناهضة الهيمنة». ومفهوم الطارئ يعني إسقاط أي سياق مسبق ومعرفة جاهزة، وأن لكل حادث خصوصيته ولا سقط الباحث في «الجهوية» كما يزعم ما بعد الكولونياليين. ويرى أحمد أن هذا المنطق يؤدي إلى إسقاط الإطار التاريخي وعمقه، والتخلي عن البنية التي تخلق التفاوت للانشغال بتوصيف حدث ما غير توزيع القوى دون الانكفاء على سياق أوسع (ص ١٥)، مما يجعلنا نتوصل إلى أن ما بعد الكولونياليين من شدة خشيتهم من الأفكار الجاهزة والمنسقة يسقطون في حبال بحث أي موضوع بدءاً من نقطة الصفر متخلصين من أي إطار مسبق وهذا ما يطلقون عليه إستراتيجية الطوارئ.

ونبه أحمد إلى أن التوليف المحففي به الذي يمزج بين ثقافتين قلما يتصدى إلا لهذا التفاعل بين الأوروبي واللا أوروبي ولا ينشغل بالتوليف بين ثقافتين من العالم

المستوى الثقافي لا ينبغي على قاصد كما يحدث على المستوى السياسي، بل هو هلامي وغير محدد. ويرى أحمد أن هناك دولا لم تقع تحت سيطرة الاستعمار المباشر مثل تركيا وإيران، وأنه إذا ما عممنا المرحلة الكولونيالية باعتبارها قاسماً مشتركاً لوجدنا أن الولايات المتحدة الأمريكية نفسها كانت يوماً مستعمرة، فهل يصح أن ندرج أيضاً تحت ثقافة ما بعد الكولونيالية؟ (ص ص ٦-٧). وعندما يستخدم مصطلح الكولونيالية - كما يحدث الآن - ليشير إلى «الاستعمار» العثماني أو الصيني وفي عصر أخرى فإنه يفقد بعده التاريخي ويصبح خاتمة نكاد نضع فيها كل ما يحول لنا، على حسب قول أحمد (ص ٩). وهذا بدوره يؤدي إلى تفسيخ المفهوم ويضعف من قوته التحليلية، فتتبعثر الدلالة عوضاً عن أن تحتشد لمواجهة خطر قائم (ص ٩).

ثم يواجه أحمد مقولات ما بعد الكولونيالية كما صاغها «هومي بها بها» وغيره، ويسكن حصرها في ثيمات ثلاث (١) الهجنة والتوليف والأضداد (٢) انهيار الدولة ككيان قومي (٣) الثقافة الإلكترونية والتردد بين اعتبارها خطراً أو مكسباً (ص ١٠). ويرد أحمد فيقول إن هناك تقليصاً من دون شك لدور الدولة القومية لكنها مازالت فاعلة مثلاً في الولايات المتحدة الأمريكية وفي اليابان، كما أن انهيار الاتحاد السوفيتي أدى إلى تشكيل دول عديدة مبنية على العرقية أو الإثنية. والأهم أن البرجوازية القومية في دول عديدة قد قوت نفوذها إلى درجة أنها تطالب بمطالب متناقضة، منها إضعاف كيان الدولة ليسمح لها ذلك بالتصرف كيفما تشاء والتعاقد مع مؤسسات وشركات عابرة للجنسيات والدول، بينما ترهد من الدولة أن تكون قوية على مستوى الأمن المركزي كي تعطل أي تمرد وتتحكم في القوة العاملة (ص ١١). وقد أدى كل هذا إلى التخلص من قوانين الدولة التي تحمي الجماهير والبيئة، واستبدالها ووضع قوانين ومؤسسات تحمي أصحاب رؤوس الأموال من التذمر الشعبي بدلاً منها (ص ١١-١٢). ويستنتج أحمد مما سبق أن الإمبريالية تخترق العالم بشكل أعمق وأن أثره العالم الثالث ينخرطون في التوجه الإمبريالي

الثالث (ص ١٧)، واعتبر هذه نقطة هامة ومفيدة، فيمكن استخدام التوليف والتزاوج بين ثقافات في طرح آفاق توحد بين الإثنيات والطوائف والجماعات بين المقهورين، لا الاقتصار على اشتراكها بين ثقافة القاهرة والمقهور، وذلك من أجل منع تفتيت بلداننا على أسس الاختلاف العرقي أو العائلي.

٦- الخاتمة

ماذا فعل إزاء هذا الغيضان من النظريات والمفاهيم المتشابكة والمتداخلة من وجهة نظرنا نحن كعرب قهرنا الاستعمار وما زال يقهرنا ويستقرنا؟ هل ندير ظهرنا لكلام تتداوله الدوريات الأكاديمية ويستعير الإعلام مفرداته، لكنه لا يؤثر على مجرى الأمور على صعيد الواقع، أم ندرسه ونرى كيف يمكن أن يثير فينا الرغبة في تأمل وضعا يحمل لسانه المختلفة؟ من الواضح أننا - فيما هنا إدوارد سعيد - لانجد مفكراً عربياً آخر يستشهد به في خطاب ما بعد الكولونيالية، كما أن غالبيتهم من الهنود، وبالتالي فهذه الحركة النقدية تستمد ألقها من تجربة شبه القارة الهندية، وهذا في حده أمر يستوجب الاطلاع حتى لا نكتفي بما يصدر لنا من الغرب، بل نعدد مصادر الاستيراد. والتعرف بمق على هموم وقضايا بلد كالهند يستحق أن نوفر له الوقت والتفرغ. وعلينا أن لا نبتني هذا النقد أو نعتبراً منه. علينا أن نستوعب مقوماته ونستطلع تفرعاته والتحفيزات عليه، ولكن أهم من كل هذا أن نتأمل كيف يمكننا أن نوظف هذه المروجة العارمة التي تصلنا وتدخل في عقر دارنا، أينما أم رضينا.

إنها في رأيي جرعة منبهة لو عرفنا متى وكيف نستخدمها، وهي جرعة مخدرة إذا أفرطنا فيها وسلمنا لها أمر القيادة.

لا بد لنا من أن نقوم تجربتنا الوطنية - كما فعل نقاد ما بعد الكولونيالية - لكن أيضاً نأخذ بنظر الاعتبار مواطن الضعف الداخلي في إنجازاتها وممارساتها ومواطن الهجوم عليها من دول الاستعمار. وما يصح على القومية يصح على الاشتراكية والتعليم وقضية المرأة، فلا يكفي أن نقول إننا لم نحقق الكثير أو تراجعنا. هذه الأحكام العامة لم تعد تنفع؛ علينا أن نأخذ كل خيط في النسيج ونساعل كيف تحول وتعديل وكيف تفاعلت معه خيوط أخرى في هذا النسيج لتحيطه أو تعززه. وإذا اعتبرنا النقد عندنا رாகداً فكيف نفسر هذا الركود مع أن الإبداع عندنا حيوي؟ هل هناك عائق وكيف يمكن مواجهته؟ اعتقد أن توفير نصوص أساسية في منتخبات متاحة سيتغلب على التشتت، وإذا قاومنا ثنائية الشجب والترحيب واستبدلنا بها التحليل والتأمل، منطلقين من حركة الإبداع عندنا ومتسلحين بالنظرية الأدبية الوافدة من كل مكان وزمان - شمالاً وجنوباً، شرقاً وغرباً، قديماً وحديثاً - لربما طلعنا بشيء ما قد لا يهز العالم لكنه يرضي ضميرنا، وهذا هو الأهم. وخلاصة القول فكل ما نطرحه ما بعد الكولونيالية نجد بدوره في كتابات فرانز فانون، فإعادة قراءته تبدو ضرورة ملحة أكثر من أي وقت آخر.

الهوامش

(١) مطور ٢٦ (يناير ١٩٩٩)، ص ٤.

(٢) في حديث جانبي مع زميل لي.

(٣) راجع مفهوم الاشتباه في ورقة حسن حنفي المقدمة في ندوة «ذكرى ملك حنفي ناصف»، ١٧-١٨/١٠/١٩٩٨ التي أقامها ملتقى المرأة والذاكرة في القاهرة.

(٤) ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي (الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، ١٩٩٥)، ص ٧٨.

(٥) ذكر ذلك إدوارد سعيد عن نفسه في مناقشة رسالة الدكتوراه المقدمة من هاني محمد حلمي حنفي في جامعة طنطا، بتاريخ ١٩٩٨/١١/١٧.

(٦) الرويلي والبازعي، دليل الناقد الأدبي، سبق ذكره، ص ٨١.

(٧) راجع البحث التالي (وكل الإحالات إلى صفحاته ستوضع في متن المقال بين قوسين):
Aparajita Sagar, "Postcolonial Studies", A Dictionary of Cultural and Critical Theory, ed. Michael Payne (Oxford: Blackwell, 1996), pp.423-428.

(٨) راجع الكتاب التالي (وكل الإحالات إلى صفحاته ستوضع في متن المقال بين قوسين):
Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin, eds., *The Post - Colonial Studies Reader* (London: Routledge, 1995).

(٩) راجع الكتاب التالي (وكل الإحالات إلى صفحاته ستوضع في متن المقال بين قوسين):
John Thieme, ed., *The Arnold Anthology of Post-Colonial Literatures in English* (London: Arnold, 1996).

(١٠) أشكر الصديقة أمينة رشيد لإعاري هذا الكتاب القيم (وكل الإحالات إلى صفحاته ستوضع في متن المقال بين قوسين):
Ania Loomba, *Colonialism / Postcolonialism* (London: Routledge, 1998).

(١١) نشرت مدرسة دراسات التابع أعمالها في عدة مجلدات، وجمعت مختارات منها بإشراف رانا جيت غوها وغايا تري تشاكرافورتى سيبفاك وتقديم إتولوة سنيدي في مجلد واحد. راجع:

Ranajit Guha and Gayatri Chakravorty Spivak, eds., *Selected Subaltern Studies* (Oxford: Oxford University Press, 1988).

(١٢) راجع البحث التالي (وكل الإحالات إلى صفحاته ستوضع في متن المقال بين قوسين):
Anne McClintock, "The Angel of Progress: Pitfalls of the Term Postcolonialism", *Colonial Discourse / Postcolonial Theory*, eds., Francis Baker et al. (Manchester: Manchester University Press, 1994), pp. 253-266.

(١٣) راجع البحث التالي (وكل الإحالات إلى صفحاته ستوضع في متن المقال بين قوسين):
Aljaz Ahmad, "The Politics of Literary Postcoloniality", *Race and Class XXXVI*: 3 (January - March 1995), pp.1-20.

(١٤) للمزيد عن إعجاز أحمد، وكذلك عن دراسات التابع، راجع عدد ١٨ من ألف: مجلة البلاغة المقارنة (١٩٩٨)، المصادرة في القاهرة، ومحورها «خطاب ما بعد الكولونيالية في جنوب آسيا».



الحداثة / ما بعد الحداثة بعض الخصائص والإشكاليات

عاطف أحمد *

وبطبيعة الحال، سوف أبدأ بعض الملاحظات النقدية على التوجه ما بعد الحداثي ككل متمثلاً في الفرضية الأساسية الكامنة وراءه، ثم على نظريته للغة و«للحكايات الكبرى»، ثم أبدأ انطباعي الشخصي عما يمكن تسميته بالهاجس ما بعد الحداثي.

الخصائص العامة لما بعد الحداثة:

أود قبل الاطلاع على بعض الآراء حول الخصائص العامة لما بعد الحداثة، أن أحاول فض الاشتباك بين بعض المصطلحات المتناخلة.

فنحن لدينا على الأقل ثلاثة مصطلحات: البنيوية، وما بعد البنيوية، وما بعد الحداثة، تدور جميعاً - بهذه الدرجة أو تلك - حول محور رئيس هو اللغة. لكن بينها فروقا كما أن بينها سمات مشتركة.

وعادة ما تعقد المقارنة بين البنيوية وما بعد البنيوية ثم تدخل ما بعد الحداثة على ما بعد البنيوية لتوسع من مجالها أساساً.

فالبنيوية اللغوية تفترض أن ظواهر الحياة الانسانية إنما تفهم من خلال علاقاتها المتبادلة، وأن هذه العلاقات ذات بنية عميقة واحدة تكمن وراء ظواهر المسطح المختلفة. وتمثل هذه البنية في التنظيم الإشارية التي هي

يهدف هذا المقال الى تحديد بعض الخصائص العامة للاتجاه ما بعد الحداثي والتي تدور حول نقد بعض جوانب الحداثة بهدف تجاوزها؛ وإلى طرح بعض الإشكاليات التي تبرز في سياق العملية النقدية ما بعد الحداثة.

وقد أشرت عقب هذا المقال مباشرة**، إلى أهم الأفكار الممثلة لعدد من أبرز مفكرى ما بعد الحداثة (أو ما بعد البنيوية). بحيث يمكن اعتبار الخصائص العامة التالية بمثابة استنتاجات مبنية على ما هو مشترك - بهذه الدرجة أو تلك - بين تلك الأفكار. فعلى الرغم من الاختلافات البينة بين أفكار ونقاط التركيز لدى مفكرى ما بعد الحداثة كل على حدة، فإن هناك روحاً نقدية عامة ونظرة جديدة لمسائل فكرية معينة تجعل من الممكن لنا اعتبارهم تياراً فكرياً متميزاً.

كذلك سأحاول أن أشير إلى بعض الآراء حول الأصول الاجتماعية - الثقافية لذلك التيار؛ وإلى مدى إمكانية بناء نظرية اجتماعية تأسيساً على التوجهات ما بعد الحداثية؛ ثم أعود إلى مفهوم الحداثة لنرى نقاط التوتر داخله التي دفعت إلى نقده ومحاولة تجاوزه، وما إذا كان ذلك النقد يعنى انتهاء الحداثة فعلاً أم يعبر عن انعطاف ما داخلها.

(*) مفكر وطبيب نفسي. (**) راجع صفحة (٤١٣)

إذ يرى «ليميرت» (Lemert, 104-107) أن الاتجاهات الثلاثة (البنوية، ما بعد البنوية، ما بعد الحداثة) تشترك في موقف مضاد للحداثة هو تبني مقاربة جديدة مبنية على اللغة، تحل محل مبادئ الحداثة حول المعرفة الوضعية في العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية والفلسفة. وأن هذه المقاربة تميز تلك الطريقة في التفكير عن غيرها حتى وإن أعطت أهمية مماثلة للغة (مثل هابرماس).

لكن ليميرت لا يوضح الفارق بين نفى مقولة الذات من قبل البنوية والتي تتم من خلال نقل الموضوعية إلى بنية النظم الإشارية التي من خلالها ندرِك بنية العقل البشري؛ وبين نفى ما بعد البنوية وما بعد الحداثة لمقولة الذاتي / الموضوعي باعتبارها مقولة ميتافيزيقية. ومصدر الخاصة الميتافيزيقية فيها هي أنها تقيم العلاقة بين الذاتي والموضوعي على فكرة «التمثيل» أي أن ثمة واقعا موضوعيا تحاول الذات أن تتمثله في الفكر واللغة. على أن ليميرت يمحى بعد ذلك موضوعا نقد الاتجاهات ما بعد الحداثة لمقولة الذاتي / الموضوعي، من خلال تجنب تلك الكتابات للموضوع. فوضوح المعنى يقوم على افتراض فلسفي بأن المعنى والحقيقة يمكن أن يصبحا حاضرين في الوعي. فأن تكون واضحا معناه أن تمثل أو تعكس شيئا ماء أو بتعبير «روزتي» أن تقدم صورة مرآوية للطبيعة. ومثل ذلك الافتراض يحاول اختراق اللغة لينفذ منها إلى الواقع بينما اللغة ذات وجود مستقل بذاته. فاللغة يفترض أنها ذلك الشيء الاجتماعي الذي حينما يصبح مركزا للأشياء، فإنه يمزق كل شيء، بما في ذلك امكانية وجود مركز للأشياء.

كذلك تميل الاتجاهات ما بعد الحداثة إلى إبراز حقيقة أساسية للحياة الإنسانية هي «الاختلاف». وهي مقولة موجهة ضد الحداثة على اعتبار أن عالم الحداثة هو عالم ذو مركز، وذو مراتبية، وأوربي الجنسية، ومهيمن. وأن مقولة الاختلاف تعبر عن الخبرة الفعلية - للنساء ولغير البيض، وللطبقة العاملة، وللعالم الثالث.

وتفرق الاتجاهات ما بعد الحداثة بين العمل العقلي (الكتاب مثلاً)، وبين «النص» باعتباره مجالاً منهجياً أو فضاء اجتماعياً يحدث اضطراباً في اللغة ولا يفسر إلا في

ذات طبيعة لغوية. والمهم بالنسبة لنا هنا هو أن البنوية ترى أن هناك حقيقة قائمة وراء النص تفصح بنية النص عنها. وإذا كانت تلك الحقيقة المجردة تتمثل في «أنظمة حقيقة» إلا أنها تتميز بخاصتين: أولاً أنها قابلة للتحويل بعضها إلى بعض وبالتالي فنحن نتعامل هنا مع ذوات متعددة؛ وثانياً أنها تشكل في مجموعها حالة موضوعية تمتلك حقيقة خاصة بها بعيدة عن أي ذات. وهي حقيقة تنسم بالتزامن وليس بالتعاقب الزمني التاريخي. (Blackwell; Oxford; Sarup: Intro- duction).

هذا هو ما تتميز به البنوية، أما بعد البنوية فهي تؤكد على التفاعل المتبادل بين القارئ والنص وعلى أن القراءة فقدت وضعيتها كاستهلاك سلبي لمنتج معين وتحولت إلى أداء، كما أنها شديدة النقد لفكرة الوحدة التي تقوم عليها العلامة المستقرة لدى سوسير. فهي تنقل مركز الثقل من المدلول إلى الدال مما يؤدي إلى نشوء حركة دائمة الدوران في الطريق إلى حقيقة فاقدة لأية مكانة أو وضع نهائي. فالذات الإنسانية بالنسبة لها ليست وعياً موحداً وإنما تتبنى عن طريق اللغة في عملية مستمرة. وهي بذلك تتخذ موقفاً نقدياً من مفاهيم العلية، والهوية، والذات، والحقيقة. فما بعد البنوية لا ترى أن ثمة شيئاً قائماً خلف اللغة مثلما كانت تلعب البنوية بذلك فهي إعلان بنهاية التفكير البنيوي في العلوم الإنسانية.

أما ما بعد الحداثة فهي، وإن كانت تتبنى نفس مقولات ما بعد البنوية، إلا أنها توسع مجالها ليشمل ثقافة ما بعد الحداثة ككل وفي مختلف النطاقات. وبذلك يمكن القول بأن ما بعد الحداثة تتضمن مقولات ما بعد البنوية لكنها تركز النقد ضد عقلانية الحداثة بكاملها، خاصة الأنظمة الفكرية الكبرى ذات المركز الواحد والتي حاول الإنسان من خلالها فهم كل شيء. وعلى ذلك فتعبير «ما بعد الحداثة» فيما يلي يشير ضمناً إلى «ما بعد البنوية».

وربما كان من المفيد هنا الاطلاع على وجهة نظر كل من تشارلز ليميرت، وستيفن سيدمان، وسكوت لاش: في الخصائص العامة لـ «ما بعد الحداثة».

ضوء نصوص أخرى، وباعتباره كذلك فعلا لازما غير متدد. ومثل هذه النظرة تحل ثنائية: الممارسة (الكتابة) / المجال (التنامي) محل الشنائية الحدائية: الذات (المؤلف) / الموضوع (العمل). وتجعل علاقة النص بالمجال التنامي علاقة فعالة، خلاقة، وعملية. حيث يصبح النص لعبا فى مجال مفتوح دائما وذا نهاية مفتوحة ينتجها وينتج هو نفسه من خلالها، ويفسر داخلها. كل ذلك دون أية علاقة بمؤلف العمل.

لذلك تتسم كتابات ما بعد الحدائين بأنها لاتقدم براهين ولا استدلالات على أية فكرة تطرحها على أنها صحيحة أو حادثة فعلا. كما تصاغ تلك الكتابات فى قوالب خاصة تجعل القارئ غير متأكد من ذلك الذى يريد الكاتب أن يقنع به القارئ. ونفعل ذلك من خلال عبارات خاصة تسبق أو تلتحق أو تأتى فى سياق عرض الفكرة. مثل «ربما» أو «فى حالة غياب المركز أو الأصل» أو «شرطه أن نكون قد اتفقنا على هذه الكلمة» «الخطاب» أو غير ذلك من أساليب القراءة. وهذه الخصائص مقصودة ومتعمدة بحيث يشعر القارئ أن هذه الكتابات لاتحاول البرهنة على حقيقة ما وإنما هى دعوة الى طريقة ما فى التفكير لاتتجاوز فيها المعانى اللغة التى تصاغ بها. ولما كانت اللغة نفسها وسيطا غير محايد وغير محدد وغير شفاف ومشبع بالمجاز والتحويلات، فهى غير قادرة على التعبير عن معان محددة متمسكة. لكن لاتوجد وسيلة للتعبير عن الأفكار سوى اللغة. وعلى ذلك تستخدم اللغة، من ناحية، لتبرع عن أفكار الكاتب، ولتنفى عن نفسها أية قدرة على التعبير عن أية أفكار محددة، من ناحية أخرى.

بينما يرى سيدمان (Seidman, p2) أن الحدائة / مابعد الحدائة هى تعبيرات تشير إلى انماط أو حساسيات اجتماعية وثقافية عريضة يمكن فصلها تحليليا حين نكون بصدد إلقاء الضوء على التيارات الاجتماعية. وقد برزت «مابعد الحدائة» على السطح فى مجالات الفن والجماليات والمعمار، لتشير الى تبنى أساليب جديدة، وإلى تقلص الفواصل المراتبية بين الفن الرفيع والفن الشعبى، وإلى المزج الانتقائى بين مختلف

القواعد الجمالية، وإلى الحنين إلى الماضى والتقاليد المحلية، وإلى موقف يتسم بالسخرية واللعب بدلا من الموقف المتمسك بالجدية الأخلاقية الذى ميز الجماليات الحدائية.

وقد فسر بعض المحللين الاجتماعيين هذه التحولات الجمالية بأنها جزء من تحولات أكبر فى مجال الثقافة والمجتمع فى الغرب.

وتتمثل المعالم الأساسية للتحولات الأخيرة فى عمليتين: الأولى هى إلغاء التمايزات de-differentiation: أى انهيار الحدود القائمة بين المؤسسات الاجتماعية وبين المجالات الثقافية. والثانية هى عملية التخلص عن الارتباط بالمكان de-territorialization ذلك الارتباط الذى كانت تتسم به الاقتصاديات والثقافات الحدائية القومية.

وتبرز تيمات مابعد الحدائة خاصة فى مجال المعرفة. حيث تتدثر الحدود الفاصلة بين المباحث المعرفية المختلفة وتبرز مباحث بينية جديدة ومعارف جديدة مختلطة الأصول مثل: النسوية Feminism والنبابية والدراسات الاثنية والمدنية والثقافية. كذلك اندثرت الحدود الفاصلة بين العلم، والأدب؛ والايديولوجيا. وبين الأدب؛ والنقد الأدبى. وبين الفلسفة؛ والنقد الثقافى. وبين النقد الثقافى الرفيع؛ والنقد الشعبى.

بل لقد تغير معنى المعرفة ذاته نتيجة ثلاثة عوامل: - زوال الحدود الفاصلة بين ماهو علم وماهى علما،

- فقدان دواوى المعرفة الشاملة لمصادقيتها، - النظر إلى المعرفة على اعتبار انها متشابكة مع الصياغة اللغوية ومع السلطة (القوة).

فالتحول ما بعد الحدائى يقدم أفكارا تتحدى النموذج التنويرى للمعرفة الاجتماعية. ويستهدف النظر فى كل ما يحاول إعادة التفكير فى الدراسات الانسانية. وهذه المعرفة مابعد الحدائية تتحدى أى فصل بين فروع المعرفة، وأى فصل بين العلم؛ والأدب؛ والايديولوجيا. وأى فصل بين المعرفة؛ والسلطة (القوة).

كانت تلك هي الخصائص المميزة لما بعد الحداثة من وجهة نظر «سيدمان».

تبقى تحليلات سكوت لاش، وهو متخصص في الدراسات السوسيولوجية الثقافية، لما بعد الحداثة. وسوف أتناول هذه التحليلات بشيء من التفصيل لما تتسم به من تعددية زوايا النظر. (Scott Lash, part one&two)

فهو يتناول مابعد الحداثة باعتبارها نمطا فكريا ثقافيا. والنمط الفكري - الثقافي له أربعة مكونات:

١- العلاقة بين أنواع الموضوعات الثقافية المنتجة؛
أى بين: الجمالى؛ والنظري؛ والأخلاقي - السياسى؛
الخ.

٢- العلاقة بين الثقافي ككل وبين الاجتماعى.

٣- اقتصاد ثقافى معين؛ بعناصره المعروفة:

- شروط الانتاج والاستهلاك

- المؤسسات الثقافية المنتجة

- نمط الدوران

- الموضوع الثقافي أى المنتج أو السلعة ذاتها.

٤- نمط معين للدلالة؛ أى العلاقات بين الدال والمدلول وموضوع الدلالة.

وتتسم مابعد الحداثة «باللامتياز» بين كل من المكونات الأربعة للنمط الفكرى - الثقافي على النحو التالى:

١- اختفاء التمايز بين الدوائر الثقافية الثلاث، حيث أصبح الجمالى يميل إلى احتلال كل من النظرى والأخلاقي / السياسى. وداخل المجال النفسى، أصبحت الرغبة تقع على سطح الجهاز النفسى بعد رفع التمايز بينها وبين العقل الواعى (مثلما كان عند فرويد)

٢- المجال الثقافى ذاته لم يعد ذا خصوصية مفردة. أى لم يعد مستقلا بصورة منهجية عن الاجتماعى. فالحواجز بين الثقافة الرفيعة والثقافة الشعبية تلاشت جزئيا، وأخذت دائرة التلوث للثقافة الرفيعة تتسع وسط الجماهير. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، أخذ الثقافى يتخلل الاجتماعى على نحو بدلت فيه التمثيلات تقوم بوظيفة الرموز*

٣- الاقتصاد الثقافى أصبح - فى «مابعد الحداثة»

- لامتمايزا:

ففى الجانب الانتاجى نجد نظرية موت المؤلف، أو ذوبان المؤلف فى المنتج الثقافى. وفى الجانب الاستهلاكى نجد ميلا فى المسرح لاحتواء المشاهد ذاته كجزء من المنتج الثقافى. كذلك نجد أن «النقد» أصبح أهم «مؤسسات» الثقافة، التى تتوسط بين المنتج والمستهلك. ونجد أن «المؤسسات» تنتج سلعا ثقافية تجارية وتستخدم الدعاية والإعلان وسيلة لذلك.

٤- والأهم من ذلك كله نمط التمثيل ذاته:

فبينما تميز الحداثة بين الدال، والمدلول، وموضوع الدلالة؛ تحول ما بعد الحداثة هذا التمايز إلى إشكالية. خاصة بين الدال وموضوع الدلالة أى بين التمثيل والواقع.

فأولا: تزايدت نسبة الدلالة التى تعتمد على الصورة بدلا من الكلمة،

وثانيا: أصبحت نسبة كبيرة من موضوعات الدلالة ذاتها دوالا. فقد أصبحت مساحة كبيرة من حياتنا اليومية، محملة بواقع يتكون هو ذاته من تمثيلات. فقد غزا موضوع الدلالة فضاء الدال، واحتل الدال مكان موضوع الدلالة.

وهناك فرق خاص بين الحداثة وبين ما بعد الحداثة يبدو أكثر مغزى وأساسية عن الفروق الأخرى؛ ذلك أنه بينما تجعل الحداثة الإشكالية فى التمثيلات (أى أن التمثيلات يمكن أن يعكس فيها الواقع)؛ تجعل ما بعد الحداثة الإشكالية فى الواقع ذاته (أى امتناع الواقع عن الحضور فى التمثيلات التى تحاول أن تعكسه وتنبئ عنه).

فالواقع الذى تتعامل معه مابعد الحداثة، واقع يتسم بأن سطحه ذاته وحقيقته التجريبية ذاتها؛ تتكون فى معظمها من صور وتمثيلات.

ومن هذه الزاوية، يمكن النظر إلى ما بعد الحداثة على أنها بحث عن حل لمشكلات هذا الواقع، عن فهم للكيفية التى تحول بها الواقع وأصبح هشاً نتيجة لغزوه بواسطة الصور، والتبدلات الأساسية التى حدثت أثناء ذلك وما تنطوى عليه من تأثيرات.

والتفكير الذى يحاول استخلاص المعنى - على

المستوى الجمالي أو النظري - من هذا الواقع الهش، هو تفكير يتسم بدرجة عالية من العقلانية وإن كانت من نمط مغاير. وهي عقلانية تهدد النظام الاجتماعي والثقافي أكثر مما تفعل الحداثة. فهي تخترق الثقافة الرفيعة والشعبية على السواء، ونكشف الغوضي، والهشاشة، وعدم الاستقرار، في خبرتنا بالواقع ذاته.

ويتحدث «لاش» بعد ذلك عن سيمبوتيقا ما بعد الحداثة، فبعد أن أبرز التحول ما بعد الحداثي من التمايز إلى اللاتمايز ثم أبرز اشكالية تمثيل الواقع، يبرز هنا تحولاً آخر من «الخطاب» إلى «التشكيل». فبينما تميل الحداثة إلى استخدام «الخطاب» كدال، تميل ما بعد الحداثة إلى استخدام التشكيل. وهناك عدة فروق بينهما: «فالخطاب» يمنح أولوية للكلمات على الصور؛ ويحتفي بالخصائص الشكلية للموضوع الثقافي؛ ويتبنى نظرة عقلانية تجاهها؛ ويعطي أهمية قصوى للمعاني المتضمنة في النصوص؛ ويمر عن حساسية الذات (Ego) (الأنا) بدلا من حساسية الهو (Id) (الرغبة أو اللاشعور)؛ ويعمل من خلال خلق مسافة بينه وبين المتلقي.

بينما «التشكيل» يتطوى على حساسية «بصرية» أكثر منها أدبية؛ ويقلل من أهمية الخصائص الشكلية ويجاور بين دوال مستقاة من الأحداث الصغيرة الشأن للحياة اليومية؛ ويسائل وجهات النظر العقلانية و«أو» «التعليمية» للثقافة؛ ويتساءل ليس عما «يعنيه» النص بل عما «يفعله»؛ ويفسح المجال لاقتحام عمليات التفكير الأولية، بالمعنى الفرويدي، في المجال الثقافي (وهي عمليات التفكير اللانطقية والمعبرة عن الرغبات والخيال المباشر)؛ ويعمل على إشراك المتلقي من خلال استثمار رغبته في الموضوع الثقافي دون وساطة بقدر الإمكان.

ويمكن القول عموماً أن ما بعد الحداثة تتسم بأنها: أولاً: ترفض النظريات والأنساق التفسيرية الكبرى، التي تحاول تفسير كل الظواهر، وتوجه الممارسة في اتجاهات معينة على اعتبار أنها التي تحقق التحرر والتقدم، وتنبأ بالمستقبل الانساني وتبينه.

ثانياً: تمارس التفكير داخل نطاق اللغة. على اعتبار أن اللغة هي كل ما هناك. فهي لا تبحث الظواهر على أنها قائمة في الواقع وإن كانت تدرك من خلال اللغة، وإنما تبحث في الصياغات اللغوية ذاتها المتعلقة بالواقع الذي لا يتجاوز نطاقها.

ثالثاً: تنفي وجود معانٍ أو حقائق ما، يعمل التفكير على اكتشافها. بل ترى أن ما نتعامل معه على أنه حقائق ما أو معان ما، إنما يتمثل في الطريقة التي نفكر بها فيها، والتي هي دائمة التغير وتتسم بالاختلاف.

رابعاً: تنفي العقلانية الموضوعية، لأنها ترى أن ما نسميه العقل إنما هو متدخل ومحتل بالرغبة وبإرادة القوة. وهي حينما تنفي العقلانية الموضوعية تنفي دعائمها المتمثلة في مقولة الذات، والموضوع، والأصل والمركز الواحد، وتمثيل الفكر للواقع.

خامساً: ولكل ماسبق، فهي تحتفي احتفاءً خاصاً بالجزيئي واليومي والرغبة والجسد، وبالصورة المباشرة والحضور المباشر (الذي يتطوى على غياب أية حقائق وراءه)، وبالممارسات الحسية عموماً، وتؤكد على الاختلاف وعلى منطق التجاور.

المنشأ الاجتماعي - الثقافي لما بعد الحداثة

يتحدث «ليميرت» عن الانعطاف اللغوي (Lemert, 1971) التي حدثت في النصف الثاني من هذا القرن ويتساءل لماذا ذلك التحول إلى تفسير المجتمع والثقافة كما لو كانت نصاً أدبياً أو لغة أو نظام علامات؟

لا بد أن هناك شيئاً ما في الوضع السياسي الاجتماعي الاقتصادي قد تغير مما استدعى التحليل اللغوي (أو السيميائي).

ويلاحظ أن لمة اضمحلالاً قد حدثت في البنيات الاقتصادية والاجتماعية التي ازدهر داخلها العالم الحداثي من حيث طبيعتها ومن حيث التوقعات المأمولة منها. وهو اضمحلال أدى إلى الإدراك المتزايد بأن الفرد كفاعل أخلاقي لم يعد كافياً لاعتباره وحدة للتحليل أو فاعلاً للتقدم.

فالأفكار الحداثية حول التقدم استفدت قواها، وجبل المفكرين الذين أدركوا ذلك أصبحو يشعرون بشك متزايد في أبنية الحداثة نفسها. من هنا اتجاه ليفي

شتراس إلى تحليل البنية الثقافية باعتبارها خاضعة لنفس بنية اللغة. ومن هنا رصد التغيرات الاجتماعية التي شهدتها بنيت الحداثة في كتابات جالبرث ورسو ودانيل بل فيما أسماه المجتمع مابعد الصناعي.

فبعد الحرب الثانية، وقت ظهور السيميائية البنوية، كانت الثقافة التي حاول دوركايم علاجها (القائمة على الصراع الصناعي وتقسيم العمل الجديد المتمسم بالأخلاقيات) قد شهدت انحسارا واضحا تحت تأثير حروب التحرر من الاستعمار من جهة، وصراعات الحرب الباردة بين القوى العظمى من جهة أخرى. وحينما أفسحت البنيوية مكانها لما بعد الحداثة، كانت تلكما القوتان قد التقتا معا محلثة تأثيرات ملحوظة في الستينيات تجلت في النضالات شبه الثورية داخل المجتمعات الاستعمارية في أمريكا وأوروبا.

فما بعد الحداثة، التي يمكن اعتبارها نوعا من السيميائية أقل وعيا بالذات، كانت إحدى الاستجابات الهامة للصدمات التي فككت كل شيء في ذلك الحين: الصدمات التي زاد من حدتها انكشاف الأوهام التي انطوى عليها النظام الاستعماري والأكاذيب التي تأسست عليها الحرب الباردة والتي جعلت الغرب عاجزا عن تأكيد (دع عنك انجاز) ما يدعيه لنفسه من تفوق أخلاقي. وجعلت الحرب الباردة التي تهاوت تبدو بمثابة لوحة استعراضية للادعاءات العالمية حول جوانب الخير والشر في الآمال المحيطة للحداثة.

وعلى ذلك يمكن القول بأن مابعد الحداثة هي نتاج للأحداث السياسية والاجتماعية التي أدت والتي تربت على حركات مايو ٦٨ في باريس. فالسياسة الجنسية لفركو، وإعادة صياغة لاكان للتحليل النفسي، والنظريات التسويه لكريستيفا وأبرجاري، وسياسة الاختلاف لديدا، وسياسة التحليل الشيرويدي لدولوز وجوناري*؛ كلها استمدت جذورها، بطريقة أو أخرى، من السياسة الثورية في أواخر الستينيات، التي تحدث طموحات العالم الممرز «لديجولية» مابعد الحرب.

فإذا كان اليساريون الأمريكيون قد أخذوا يفكرون في بديل يساري جديد لكل من اليسار الماركسي القديم وليبرالية جونسون - همفري؛ فإن المثقفين الفرنسيين

أخذوا يبحثون عن بديل رافض للشيوعية التقليدية ولسياسة الأحزاب الاشتراكية، وكانوا «مابعد ماركسيين» دون أن يكونوا ضد الماركسية.

ففي بيان مشترك نشر في مجلة Tel Quel في خريف ٦٨، أعلن فوكو وبارت وديدا وسوليرز وكريستيفا، في مقدمته، أن ذلك المشروع المشترك يستهدف، جزئيا، الاعلان عن سياسة مرتبطة منطقيا بكتابة ديناميكية غير-تمثيلية، أي، تحليل لحالة التشوش التي نتجت عن تلك الوضعية، والافصاح عن طابعها الاجتماعي والاقتصادي، وإقامة العلاقات بين هذه الكتابة وبين المادية التاريخية والديالكتيكية. (Lemert, 109-110)

ويبدو أن الموضوع الذي يدور حوله النقاش بين مختلف الأطراف هو «البنية الكلية للأشياء الاجتماعية». ولو لم تكن الاتجاهات مابعد الحداثة تعبيراً عن تغير ما في تلك البنية لما حظيت بمثل ذلك الاهتمام سواء من معارضيه أو مؤيديها.

و«المابعد حداثيون»، خاصة الاستراتيجيين* منهم، لديهم شك عميق في أن القيم العريضة للحداثة كانت في يوم من الأيام أو كان بإمكانها أن تصبح البنية المتجلية الحقيقية لأشياء العالم. (Lemert, p74)

لكن، مرة أخرى، لماذا الانعطاف اللغوي بالذات وفي زمن السياسة البنوية؟ لأن البنيات الاجتماعية بحكم طبيعتها هي إعادة بناء للواقع بعد حدوثه. إذ ليس بمستطاع أحد أن يرى البنيات وإنما هي نتاج للتخيل الاجتماعي الموجه لبناء الوقائع. وبالتالي أصبح من المعقول أن يتجه التفكير إلى دراسة الوسائط التي تتسند من خلالها تلك البنيات وهي لغة الثقافة. فبدلاً من تحليل البنيات الاجتماعية ذاتها اتجه التحليل إلى العلامات واللغات والخطاب والحديث، من حيث هي المادة الحسية التي تتشكل من خلالها وتتنوع وتنتشر بنيات المعنى.

وقد شهد ذلك الاتجاه الذي مثله شتراس وبارت في مرحلته الباكرة، تطورات وتفصيلات تجسدت فيما سمي ما بعد البنوية خاصة لدى فوكو وديدا ولاكان وبارت في مرحلته المتأخرة. ومن اللافت للنظر أن نقدا

حدثا راديكاليا مثل الذى نجده لدى «هابرماس» لم يجد هذا من التحول إلى اللغويات فى نظريته عن الفعل التواصلى.

يمكن اذن تصور تلك التحولات متسلسلة على النحو التالى:

حدث تحول فى النظر إلى وحدة التحليل السوسولوجى - الثقافية من التصورات الحدائية التى تجعل وحدة التحليل هى الفرد المستقل باعتباره مصدر الفعل الاجتماعى، إلى ادراك أن الفرد محدد أو مقيد ببنيات الأشياء.

وبذلك تحول التحليل إلى بنيات الأشياء، لكن لكونها غير ملموسة وتتركز بالترجى، اتجه التركيز إلى نظم العلامات (اللغة) باعتبارها التجسيد الملموس للممارسة.

وتم التعامل مع تلك النظم العلامية أولا على أنها تمثيلات للبنيات الاجتماعية أى تتحقق فيها ويتم الانصاح من خلالها عن بنية الواقع (البنوية).

ثم تحولت نظم العلامات التى أصبحت هى اللغة، إلى المجال الوحيد الذى يمكن التعامل معه والذى لا يفصح بأى درجة من الوضوح عن حقيقة محددة ذات معنى كامنة وراءه. (مابعد البنوية ومابعد الحداية).

لكن «سكوت لاش» يحلل نفس الموضوع من زاوية أخرى تركز على التحولات التى طرأت أساسا فى مجال الاقتصاد السياسى وتأثيراتها فى التركيبية الاجتماعية والثقافة وممارسات الحياة اليومية.

فهو يرى أن مابعد الحداية مرتبطة بتحول الرأسمالية من رأسمالية منظمة إلى رأسمالية غير منظمة، وما يصاحب ذلك من إعادة صياغة البنية الاجتماعية، ومن عدم تنظيم العلاقات الاجتماعية. فثمة نظام جديد للتراسم أخذ يصبح بصورة متزايدة نظاما داليا (علاميا). فالسلع المنتجة أصبحت تنطوى بصورة متزايدة على قدر أكبر من السلع الثقافية. ووسائل الانتاج نفسها أخذت تكتسب طابعا ثقافيا بصورة متزايدة، مما جعل علاقات الانتاج بلا وسيط قائم فى وسائل الانتاج المادية، بل أصبحت تلك العلاقات مسائل تتعلق

بالخطاب وبالتواصل المفتوح بين الادارة والموظفين.

كذلك يتسم الاقتصاد السياسى لما بعد الحداية بالانتاج المرن متعدد الأنماط الذى يلبي الاحتياجات الخاصة والمتغيرة ويهتم بالأسلوب ورمزية المنتج، الذى أصبح يستهلك لقيمته الدلالية أكثر من قيمته الاستعمالية. كذلك تنوعت الهويات الجمعية والفردية فى ظل الرأسمالية غير المنظمة مما خلق تنوعا فى التنوع وفى أنماط الاستهلاك. وفى الميل الشديد لما هو عملى ومباشر.

كذلك فاعتماد ثقافة مابعد الحداية فى تأثيرها، ليس على المعنى بل على وقعها على المتلقى، أدى إلى أفول المعنى. وهى عملية يمكن فهمها من خلال المفهوم الاقتصادى الخاص بوفرة الدوال بما يزيد على المدلولات مما جعل جزءا من الدوال يهيم بلا معنى. كما جعل الجزء المحمل بالمعنى ينتمى لبيئة مصنوعة وليس لمعاملات السوق. كما أن كثيرا من السلع أصبحت قيمتها تتحدد فى قدرتها على تقديم خدمة ثقافية، مما أوجد اقتصاد «الخدمة الذاتية» ليحل محل اقتصاد الخدمات. وهو الاقتصاد الخاص بالسلع الثقافية التى تحمل قيمتها الاستعمالية وقيمتها الدلالية فى خواصها الدلالية وهى سلع تتراوح بين أن تكون تمثيلات أو رموزا أو معلومات. وفروع مثل ذلك القطاع أصبحت متسعة ومتنامية متمثلة فى التعليم، والأدوات السمعية والبصرية، والنشر، والسياحة، والإعلان.

ويمكن ملاحظة أن ثمة عمليتين تراقبتان مع تيار ما بعد الحداية:

الأولى هى الاحباطات الناشئة عن اخفاق توقعات الحداية فيما يتعلق خاصة بالتوحد والتقدم الإنسانى والتحرر فى مختلف المجالات،

والثانية هى التحولات التكنولوجية - المعلوماتية والاتصالية - التى شهدتها المجتمع المعاصر، وتأثيراتها الملموسة، من خلال القوى المهيمنة عليها، على مختلف مجالات الواقع الاجتماعى والمعرفى. وهى التى تحدث عنها ليوتار فى «الوضع مابعد الحدائى».

ما بعد الحداية والنظرية الاجتماعية:

لعل الاشكالية الحقيقية للرؤية مابعد الحداية هى

والمحاكمات، وما إلى ذلك من تمثيلات تجرى عبر مختلف مستويات الحياة الاجتماعية. (Blackwell)

كيف يمكن إذن تكوين نظرية اجتماعية من داخل اللغة أو من داخل التفكير الذى لا يتجاوز ذاته؟ هذا ما يحاول «ليميرت» أن يفعله. فهو يرى أن ما ينطوى عليه الموقف من الكتابة باعتباره ممارسة عقلية هو - من المنظور السوسولوجى - أن الفعل متوجه نحو مجال لعب مفتوح لا وجود فيه لقواعد مقيدة متأصلة. فالمجال المبنى على ذلك النحو يتميز بأنه مجال مفتوح حافل بالاختلافات، والغياب، واللعب. فمثل هذه النظرة يمكن أن تشكل أساسا لنموذج نظرى مضمونه هو النظر للفعل الاجتماعى باعتباره ممارسات لا تتجاوز ذاتها فى مجال لعب مفتوح ديناميكيا. لكن ما بعد الحدثة، من ناحية أخرى، ترفض النماذج لأن النموذج يفترض أن الواقع (الطبيعى أو الاجتماعى) يمكن تمثيله أى يمكن أن يصبح «حاضرا مرة أخرى» فى لغة المعرفة. وعلى ذلك، فالمعرفة مابعد الحدثة، هى نتيجة ترتب على الفعل فى مجال اللعب، وليست تمثيلا له، والنظرية الاجتماعية مابعد الحدثة، سواء أكانت سوسولوجية صريحة أم لا، تظل ذات طبيعة خطابية بمعنى أنها تفسر موضوعها من خلال تأملها لضرورة ولطبيعة التفسير ذاته. ولاشك أن ثمة مشكلة فى جعل الخطاب موضوعا للتحليل السوسولوجى ووسيطا له فى نفس الوقت. لكن المشكلة الأكبر هى اتخاذ الخطاب كموضوع للدراسة. وهى مشكلة تفصح عن نفسها بجلاء إذا تساءلنا حول ما إذا كان هناك، فى العالم «الحقيقى»، فعل اجتماعى غير خطائى. أم أن الفعل العقلى الخطائى عليه أن يتعامل مع مواد خطابية أخرى من نفس النوع. فهذا هو ما تعنيه مابعد البنوية «بالتناصر» بمعنى الدقيق. ومن هذه الناحية، فبإمكانها تحقيق نجاحات فى مجالات مثل الأدب وكذلك بالنسبة للمتضمنين للزعة النسوية أو العالم الثالث أو الأفرو أمريكيان الذين يستطيعون القيام بتعربة خطاب القوة من خلال مثل تلك التحليلات.

لكن يظل السؤال قائما: كيف يمكن بناء نظرية اجتماعية دون الاقرار بوجود حقيقة أو حقائق ما فى الواقع؟

الموقف الذى يترتب عليها اتجاه الواقع الاجتماعى. فهى من ناحية تنفى الواقع الاجتماعى باعتباره حقيقة ما متجاوزة للغة، لكنها من ناحية أخرى لا تستطيع ألا تتعامل مع الواقع الاجتماعى الذى نعيش فيه جميعا والذى تشكل داخله ظاهرة الوجود الإنسانى ذاته بوصفه وجودا لا يمكن اختزاله إلى المستوى البيولوجى وحده.

ولو أخذنا أحد قوميس علم الاجتماع وبحثنا عن مادة «مابعد البنوية» و«مابعد الحدثة» لوجدنا أن مابعد البنوية هى منظور يقوم على الاعتقاد بأن الكلمات لا تشير إلى واقع خارجى ملموس وإنما تشير فقط إلى كلمات أخرى. وهذه الكلمات الأخرى نستخدمها لبنى الحقيقة الاجتماعية. ونحن نخطئ لو تصورنا أن تلك الحقيقة المبنية هى شئ أكثر مما هى عليه، أى أن لها واقعا يتجاوز الكلمات التى نستخدمها لبناء أفكارنا حول ما هو حقيقى أو واقعى. وبما أن الناس هم الذين يخترعون ويستخدمون تلك الكلمات فهم إذن مشاركون فاعلون فى خلق الحقيقة الاجتماعية التى يحون داخلها وليسوا هم مجرد كائنات واقعة تحت تأثيرات محدودة بحقيقة خارجية قائمة وراء ما صنعوه. على أن هناك اتجاها وسطا يذهب إلى أن الأفراد يشكلون واقعهم الاجتماعى ويشكلون من خلاله فى آن معا. (Blackwell)

كذلك فتعريف «مابعد الحدثة» سوسولوجيا لا يكاد يخرج عن ذلك المضمون. فهى وجهة نظر رافضة لمقولات الحدثة حول الحقيقة والجمال والأخلاق. إذ ترى أن هذه الأشياء ليست ذات وجود موضوعى تتجاوز الطريقة التى نفكر أو نكتب أو نتحدث بها عنها. وبالتالي فبالنسبة لما بعد الحدثة، فالحياة الاجتماعية ليست واقعا اجتماعيا قائما هناك ينتظرنا لنكتشف كيف يعمل. وإنما ما نخبره نحن بوصفه حياة اجتماعية لا يزيد على كونه - بهذه الدرجة أو تلك - ما نفكر فيه على هذا النحو، وثمة طرق متنوعة ومتغيرة للتفكير فيه بوصفه كذلك. أى أنه لا وجود لمجتمعات أو جماعات أو تكوينات أسرية ككيانات ثابتة، وإنما كل مالدينا هو تيار متواصل من المحادثات، والنماذج المجردة،

فالذي يجعل نصا ما «تجريبي» هو اشارته إلى معطيات واقع غير لغوي، لكنه لا يشير إليها فحسب بل لا يمكن تجنب فكرة أنه مستمد منها، وكون أنه مستمد منها يعني أنها هي المصدر والأصل، أي أن الممارسة الواقعية هي مصدر نشأة النص التجريبي وأن هذه الخاصية - تحديدا - هي ما تجعله كذلك.

من ناحية أخرى، فوفقا لأية قواعد أو مناهج سيتم تعامل النص النظري مع النص التجريبي؟ أعني هل يمكن أن تكون تلك القواعد والمناهج لغوية بحتة؟ أم أنها تنشأ من التفكير في معطيات الواقع الذي يتحدث عنه النص التجريبي. ليس هذا فحسب، بل إن معطيات هذا الواقع تصبح هي مرجعية الصواب والخطأ في الحكم على النص التجريبي. فليس كل نص تجريبي صحيحا بالضرورة والا كان علينا أن نفترض مصدرا مجاوزا للواقع يضمن صوابه. وحتى في هذه الحالة فمن الصعب تصور أن مثل ذلك المصدر يمكن أن يكون لغويا.

وعلى ذلك، فالنموذج مابعد الحدائي للنظرية الاجتماعية، كما يقدمه «ليميرت»، يجد نفسه مضطرا أولا للتعامل مع واقع تجريبي وثانيا لجعل الممارسة التجريبية ذاتها هي مقياس صواب النص التجريبي المستمد منها. لكنه - حين يفعل ذلك - يكف عن أن يكون «مابعد حدائيا» لأنه ينطوي صراحة على الاقرار بفكرة التمثيل، التي يعتبر رفضها المحور الأساسي للفكر ما بعد الحدائي.

ما هي الحدائية؟

ما بعد الحدائية، كما يتضح من العرض الذي قدمته، هي محاولة للتجاوز التقدي للمقولات الفكرية للحدائية. فما هي هذه الحدائية وما أهم ملامحها؟

يشير سيدمان إلى أن ثقافة «التنوير» هي مركز الحدائية الغربية. (Seidman, p.1) و «التنوير» هو مرحلة في الفكر الأوروبي تميزت بالتأكيد على الخبرة والعقل الانساني، وعلى عدم الثقة بالدين وسلطة التقاليد. كما تميزت بالنشأة التدريجية للمثل التي تبنتها المجتمعات الليبرالية، العلمانية، الديمقراطية. ورغم اختلاف تعبيراتها الفكرية، إلا أنه يمكن القول بأنها كانت مرتبطة - فكريا - إلى حد كبير بنظرة مادية للكائنات البشرية، وبشعور

يجيب ليميرت على ذلك بأنه من الممكن أن تتفق على أن معطيات الواقع ضرورية حتى بالنسبة للسوسيولوجيا مابعد الحدائية، ومع ذلك فقد نقبل القول بأن تلك المعطيات ليس من الضروري أن تكون من نوعية مختلفة عن النظرية ولا أن تكون غير خطائية.

فمقاربة مابعد الحدائية لفكرة «الواقع» أو «الحقيقة» يمكن أن تكون ذات طابع عملي. بأن نتساءل عما نعبه بتلك الفكرة وما إذا كان من الممكن أن نلتف حولها حتى نزيد من قدرتنا على أن نعرف ونناقش. فهل بمقدور نظرية «النصوص»، بما فيها النصوص الخطابية، أن تقارب المشكلات التي تتعامل معها السوسيولوجيا والعلوم الأخرى بالرجوع إلى فكرة مثل «الحقيقة» أو «الواقع التجريبي»؟

يتوقف قبول مثل هذا البديل على معقولة أربعة افتراضات:

- 1- أن النظرية في صميمها نشاط خطائي،
- 2- أن النصوص النظرية يمكن أن تكون على علاقة خطائية بواقع تجريبي هو بلا استثناء نص،
- 3- أن النصوص التجريبية تعتمد على هذه العلاقة بالنصوص النظرية لكي تصبح ذات قيمة عقلية أو علمية،
- 4- أن التفسيرات الخطابية، في بعض الحالات على الأقل، تؤدي إلى مزيد من الفهم بدرجة معقولة (Lemert, 110,113)

ومن الواضح هنا أن «ليميرت» يحاول التوفيق بين الاقرار بمعطيات الواقع الموضوعية وبين العالم اللغوي لما بعد الحدائية. وهو يفعل ذلك بأن يحول الواقع التجريبي إلى «نص تجريبي»، ورغم أنه «تجريبي» أي يتحدث ويتعامل مع وقائع غير لغوية، إلا أنه لغوي من حيث هو «نص». وتأتي عملية التنظير - التفكير التحليلي والتركيب والاستدلال - للتعامل مع ذلك «النص التجريبي» بدلا من التعامل مع الواقع المنتج لذلك النص.

ومثل هذا النموذج لا يخلو من تناقضات ولا يجب عن تساؤلات أساسية بالنسبة لموضوعه.

وهذه التمايزات مكنت من نشأة «الواقعية» في مختلف المجالات. ومحرور الواقعية هو فكرة «التمثيل»: أن شيئا ما يمثل (أو ينوب عن أو يعكس) شيئا آخر، غالبا من طبيعة مغايرة. فالواقعية المعرفية تفترض أن المفاهيم والأفكار بإمكانها إعطاء صورة حقيقية عن الواقع (الموضوعي). وتفترض تمايز العلماني عن الديني، والفكرى عن الطبيعي والاجتماعي. والواقعية الأخلاقية / السياسية تؤسس الأخلاق (أو السياسة) على قوانين الطبيعة أو على العقل. والأخلاق تفرق بين «ما يجب أن يكون» وبين «ما هو كائن».

أما الواقعية الجمالية فهي تعتبر أن «الجمالي» هو «تمثيلات»: يقوم فيها نوع معين من الكيانات بتمثيل نوع آخر. وإن كانت مثل هذه «التمثيلات» لاصور حقيقة موضوعية» على نحو ما نجد في قضايا ومفاهيم العلوم. لكنها في الفن تبني الموصفات العلمانية الخاصة بالمنظور، وفي الأدب تجري الأحداث وفقا لمفهوم السببية (النفسية غالبا) وتتكون الرواية (خاصة في القرن الثامن عشر) من بداية ووسط ونهاية في تسلسل عقلاني. (الواقعية السردية).

(Lash: 6-8 & 1394)

وترتب على فكرة «التمثيل» هذه عدة نتائج هي فرضيات قائمة وراء تلك الفكرة:

- أن المعرفة تمثيل للواقع (الطبيعي أو الاجتماعي)
- أن هناك حقيقة قائمة في الواقع تقوم الذات العارفة بتصويرها، وتصوغ ذلك في لغة محملة بالمعنى الذي يشر إلى «أصل» «موضوعي»، أو إلى «مركز» تنبع منه الحقائق.

- أن «الذات» الانسانية واعية وعاقلة وقادرة على ادراك الواقع، وهي بذلك متماثلة مع ذاتها دون انقسامات أو تمايزات داخلية.

- أن الفرد الانساني فاعل اجتماعي عاقل قادر على الاختيار العقلاني، وعلى السيطرة على الواقع الطبيعي والاجتماعي.

- أن التقدم الانساني والتحرر يشكل مسار حركة التاريخ.

- أنه يمكن لمنظومات تفسيرية كبرى ان تقدم تصورا صحيحا للواقع بمختلف جوانبه ومستوياته، وتقود إلى

متفائل بقدرته الانسان على تحقيق التقدم من خلال التعليم (والبحث العلمي الهادف للسيطرة على الطبيعة والمجتمع)، وبموقف يعلى من قيمة المنفعة في المجال الاجتماعي والأخلاقي. (Oxford., Flew)

ومثل هذا التعريف، وإن كان ينطوي ضمنا على مقولات الحدأة التي ركزت عليها مابعد الحدأة، إلا أنه لا يبرزها بدرجة كافية. لكننا نجد هذه المقولات - بدرجة أو أخرى من الوضوح - في التعريف السوسولوجي للحدأة، وفي تحليل سكوت لاش لمقولاتها.

فسوسولوجيا، نجد أن الحدأة هي وجهة نظر خاصة تدور حول امكانات واتجاه الحياة الاجتماعية البشرية. ونجد جذورها في «التنوير» وتأسس على الإيمان بالتفكير العقلاني. ومن منظور الحدأة فإن: الحقيقة؛ والجمال؛ والأخلاق؛ توجد كحقائق موضوعية يمكن اكتشافها ومعرفة وفهمها من خلال التفكير العقلاني والوسائل العلمية. ومثل هذه النظرة، لتجعل التقدم الانساني حتميا فحسب، بل هي تزوده بأساس لزيادة سيطرة الانسان على الوضع الانساني ولزيادة حرية الأفراد. (Blackwell)

أما سكوت لاش، فهو يركز على جانب آخر. فالحدأة، كما يراها، تتميز بأن المجالات الثقافية المختلفة تمايز وتستقل عن بعضها البعض استقلالا تاما، بحيث يصبح كل مجال هو الذي يضع معايير من طبيعته ذاتها وليس من أي شيء خارجه. وهذا يعني أن القيمة داخل أي مجال ثقافي تعتمد على كيف يتطابق الموضوع الثقافي مع المعايير الخاصة بذلك المجال في حد ذاته. فالقضايا النظرية تصبح أقل اعتمادا على مدى إعادة انتاجها للواقع، وأكثر اعتمادا على مدى استنادها إلى الأدلة والبراهين المستمدة من «المقال النظري». والشئ نفسه صحيح بالنسبة للأخلاقيات.

ويحدد لاش، داخل عملية الحدأة الفكرية، مرحلتين - بمعنى من المعاني - شهدت الأولى منهما تمايزا بين الثقافة العلمانية والثقافة الدينية في عصر النهضة، وشهدت الثانية تمايزا بين النظري؛ والأخلاقي (السياسي)؛ والجمالي؛ في القرن الثامن عشر.

وهذه المقولات هي ما حاولت ما بعد الحداثة تجاوزه نقديا.

والمسألة هنا هي أن ثمة افتراضات حداثية أصبحت تعاني من أزمة نتيجة للأحداث والتطورات التي شهدتها القرن العشرون خاصة. افتراضات من مثل: وحدة الانسانية؛ وأن الفرد هو القوة المبدعة للمجتمع وللتاريخ؛ وتفوق الغرب؛ وأن المعرفة العلمية هي «الحقيقة»؛ والايمان بحتمية التقدم الاجتماعي والانساني.

فقد عانت تلك الافتراضات من أزمة ظهرت ملامحها الخارجية في حالة من الغروران الثقافي في كل مكان (بتعبير سيدمان) تمثل في: عودة الأصولية الدينية؛ انحسار سلطة مؤسسات اجتماعية أساسية؛ ضعف الأيديولوجيات ودور الأحزاب الغربية؛ الحروب الثقافية التي احتدمت حول المعايير الأدبية والجمالية وحول نماذج المعرفة.

فهل يعني ذلك انتهاء الحداثة؟ يجب سيدمان على ذلك بالنفي. ذلك أن ثمة معالم حداثية أساسية تشكل قوام العالم المعاصر. منها: الاقتصاد القائم على الصناعة؛ والسياسات المتمركزة حول الدولة القومية؛ والأحزاب السياسية؛ وجماعات المصالح؛ والمناظرات الأيديولوجية التي تدور حول الجدارة النسبية لتنظيم السوق والدولة بحيث يؤدي للنمو الاقتصادي والتقدم الاجتماعي؛ والتخصص المؤسسي وتخصيص الأدوار والخبرات داخل المؤسسات؛ والمعرفة المقسمة إلى مباحث والمنظمة حول أيديولوجيا التقدم والتفوير العلمي؛ والاحتراف العام بثقافة الخلاص الفردي والأمل التحرري.

ومعنى ذلك: أن الحداثة لم تستنفد قواها. فهي وإن كانت في أزمة إلا أنها مستمرة في تشكيل معالم حياتنا المعاصرة. (Seidman, p2).

أود في ختام هذا المقال أن أبدي بعض الملاحظات أو التساؤلات النقدية حول ما بعد الحداثة. وسأجزئها في أربع نقاط:

- تختص الأولى بالفرضية ما بعد الحداثية: إذ يتحرك ما بعد الحداثيون داخل فرضية أساسية، غير معلنة، لكنها متحققة وراء طريقة تفكيرهم في كل النقاط التي أثاروها ضد الحداثة: اللغة هي كل ما هنالك؛ الذات تصور وهمي؛ المعنى والحقيقة صياغات لغوية؛ العقل الفاعل افتراض ميتافيزيقي.

هذه الفرضية هي أنه إما أن تكون اللغة وسيطا تتعامل معه من خارجه أو أن تكون هي كل ما هنالك. والذات: إما أن تكون متوحدة داخليا وثابتة وكائنة على نحو ملموس أو تكون وهما. والمعنى والحقيقة: إما أن تكون أشياء قائمة هناك برأسها بحيث يمكن رصداه أو تكون مجرد صياغات لغوية. والعقل: إما أن يكون كيانا مستقلا بذاته أو يصبح فرضية ميتافيزيقية.

أعني أنه وراء كل نقطة من تلك النقاط هناك تصور محدد لما يجب أن تكون عليه الأشياء حتى تتعامل معها على أنها موجودة فإن لم تكن كذلك فهي ليست ذات وجود. فليس لديهم أي تصور أو احتمال لأن تكون تلك الموضوعات حقيقية علي نحو غير الذي يتصورون به ما يجب أن يتسم به ما هو حقيقي. والتصور الذي يتخلونه موضوعا لتقدمهم هو بالفعل ذلك التصور الذي يسهل نفيه. فإذا تم ذلك اعتبروا أن الموضوع ذاته أي موضوع ذلك التصور، نفسه، قد تم نفيه. وتصوراتهم ذاتها لتلك الموضوعات تتسم بالاختزالية والتشويه.

فهم يتوقعون أن يروا الذات، والمعنى، والحقيقة، والعقل: كأشياء قائمة بذاتها. فإذا لم تكن موجودة على هذا النحو فليس لها وجود. وهذا هو الجذر الحسي المباشر للتصورات ما بعد الحداثية. وهو تصور في أساسه ميتافيزيقي بمعنى أنه مفارق للواقع دون أن يكون تجريدا مستمدا منه، ذلك الواقع الذي هو ليس مجرد أشياء: بل أيضا عمليات وعلاقات. وعلى المستوى الانساني: فعاليات وإرادات ورغبات واحتياجات. هذا أولا. وثانيا: فللواقع أيضا، على ذلك النحو، مستويات متعددة تدرسها العلوم الفيزيائية والرياضية والانسانية. ولكل منها مفاهيمه ومناهجه وأدواته التي تشكل الوسائط المعرفية للتعامل معه. هذه الوسائط ذاتها ابداع انساني. وهي امتداد للحواس الانسانية، وهي بصفتها تلك، وإن كان لها

واقعا الخاص، إلا أنها ليست من طبيعة مستوى الواقع الذى تدرسه. واللغة هى إحدى تلك الأدوات وإن تميزت عنها جميعا بأنها ملازمة للتفكير الانسانى، وبأنها ينبأ تشكل من خلال الفعلية الانسانية فإنها بدورها تشكل طريقة التفكير وبنية التصورات والفعليات الانسانية.

ومابعد الحدثة تتوقف عند هذه اللحظة. أى اللحظة التى تبدو فيها اللغة وهى تحيل الى ذاتها؛ وهى تشكل العقل الانسانى؛ وهى تحيط بعالم الانسان من كل جوانبه. دون أن ترى اللحظات الأخرى فى نفس الظاهرة اللغوية. لحظات النشأة التاريخية للغة؛ واكتساب اللغة؛ وتطور اللغة مع تطور الوضع الانسانى؛ واحالتها المستمرة الى مالىس لغويا.

— وهو ما نقفنا إلى النقطة الثانية التى تخص باللغة مابعد الحدثة.

فباللغة وسيط تعبيري / تواصلى / اخبارى يتعلق بالخبرة الانسانية بالواقع، وتداولها فى الفضاء الاجتماعى. وهى أكثر من ذلك وسيط لفهم ذلك الواقع من خلال الخبرة الانسانية. فهى تتدخل كل عمليات التفكير والاحساس والادراك.

رغم ذلك فهى لا تشكل نفسها بنفسها تلقائيا. أى انها لا تنظم فى عبارات ذات معنى (أى تنظم فى تكوينات رمزية تصبح مفهومة لدى المتلقى) إلا من خلال عملية ليست هى ذاتها لغوية. ذلك ان اللغة نشأت داخل التاريخ وتشكلت من خلاله. وإذن فهناك عمليات ذات طبيعة غير لغوية تنظم مفردات وتراكيب اللغة بطريقة معينة وخاصة تجعلها قادرة على القيام بوظيفة محددة بالنسبة لكل موقف محدد.

وهى لا يمكنها القيام بتلك الوظيفة الا من خلال حالتها الدائمة الى مالىس لغويا. وهنا بالتحديد تكمن قيمتها كإطار رمزى.

وتصور أن اللغة لا تحيل الا لذاتها لا يفسر لنا أهم خصائص اللغة وهى أنه يتبع العبارة للغوية فعل ما أو استجابة ما؛ على مستوى التفكير أو الشعور أو الادراك، أو فعل حركى يحدث تغييرا ما أو أثر ما فى واقع معين. فلو كانت اللغة لا تحيل الا لذاتها فكيف نفسر اقتراعتها بالتأثيرات التى تحدثها. وماذا يمكن أن تكون وظيفتها

فى تلك الحالة. هل يبقى لها سوى الاحالة الذاتية الى نفسها والتى هى عملية لانهائية ودائرية لتتوقف.

ألا تتحول اللغة فى هذه الحالة، إلى أصل ما، ومركز ما، وهوية ما، مكتفية بذاتها عما سواها. تفرض نفسها على الحياة الانسانية دون وظيفة ودون معنى. وتتوقف عن أن تكون ابداعا انسانيا تاريخيا ينشأ تلبية لاحتياجات ووظائف الحياة الاجتماعية والانسانية. وتتحول بذلك إلى وجود ذاتى الخلق ذاتى المركز ذاتى الحركة مستغن عما سواه.

ألا تتحول اللغة — لدى ما بعد الحدتين — إلى إله جديد. جديد لأنه إله بلا معنى يتمتع حين يكتفى بذاته بعقم خاص يجعله زائدا على الحاجة ويجعله منجود موضوع للعب. إلى نوع خاص من اللعب يفرض نفسه علينا دون أن يستدعيه أحد أو يختاره أحد.

والا تكون ما بعد الحدثة، من هذه الزاوية، بعد أن عدلنا بإلغاء الأصل والمركز والذات والهوية والمعنى والحقيقة المتعالية، تركتنا أمام وجود حولته إلى ميتافيزيقا كاملة. فوق بشرية وفوق اجتماعية وفوق تاريخية وفوق فيزيقية. أمام وجود ذاتى المنشأ والغاية متعال على كل ما يتعلق بعالمنا الأرضى. يفرض نفسه علينا ويتخللنا فى كل جوانب حياتنا دون أن تكون لنا إرادة ولا قدرة على فهمه بل دون ان تكون لدينا أية رغبة أو حاجة إلى وجوده.

— أما النقطة الثالثة فخصص بحكاية «الحكايات الكبرى»؛ —

والتي هى مسألة الأنساق التفسيرية ذات الطابع الكلى. فالواقع أن الانسان فى حاجة عميقة إلى الشعور بالمعنى فى العالم الذى يحيا فيه. وهى حاجة ليست فردية فحسب بل اجتماعية أيضا. لذلك يميل الانسان دائما الى تكوين صورة ما لتفسير ذلك العالم. هذه الصورة لا تكون غالبا، ذات طبيعة معرفية بالكامل، أى أنها ليست انساقا مبنية على معارف علمية خالصة، بل هى مزيج من المعارف (الجزئية وربما غير المترابطة بإحكام)؛ ومن الايديولوجيا (التصورات الناشئة عن الوضع الاجتماعى والثقافى والتى تعبر عن منظور معين للرؤية)؛ ومن الرغبة أو التمنى أو التخيل (المخيال بالتعبير الحديث). هى مزيج من كل ذلك، لكنها — فى

نهاية الأمر (أو في بدايته) - تعبر عن احتياج إنساني - فردى واجتماعى - لتحقيق الشعور بالمعنى والغاية.

وكون أن مثل تلك الأنساق التفسيرية الكلية يمكن أن تتحول - أو تحوّل بالفعل - إلى منظومة دوجمائية ترتدى ثوباً معرفياً، فليست هذه خاصية متأصلة فى بنية تلك «الحكايات» ذاتها. وإنما هى تعبير عن تحولات تجرى عليها من قبل فاعلين اجتماعيين وسياسيين لأسباب ليست ناشئة بالضرورة من خصائص تلك «الحكايات».

ولعل الموقف الفعال إزاء تلك التحولات هو تحليلها تقليدياً لكشف آليات عملها وتجديد نطاقها التاريخي وحدودها المعرفية.

ولست أعنى بذلك، أننا علينا أن نبقى على تلك «الحكايات الكبرى» كما هى. لأنها فى الواقع الفعلية، تشهد تغيرات بفعل عوامل عديدة: معرفية وثقافية واجتماعية وتكنولوجية. فمع تغير الوضع الإنساني تتغير طبيعة ومكونات «الحكايات» المانحة للمعنى. لكن يبدو، أن الإنسان، حتى عصرنا الحالى على الأقل، مازالت لديه حاجة عميقة للمعنى، للشعور بأن العالم حوله مفهوم على نحو ما، وقابل لأن يسيطر عليه الإنسان وبوجهه أى قابل لأن يكون إنسانياً. وبالتالي، فهو فى حاجة «لحكايات كبرى» ما.

على أن الشعور بهذه الحاجة الإنسانية العميقة هو ما نفتقده عموماً لدى ما بعد الحداثيين، فهم يتحدثون عن الإنسان دون أن يلتفتوا كثيراً إلى أنه كائن حى وواع. وأن الحياة والوعي لها متطلباتها ولها فعاليتها ولها تحققاتها. وما يفعلونه، على مستوى الفعل، هو أنهم يستبدلون «بالحكايات الكبرى»، «حكايات صغرى» بعضها ينطوى على تبصرات نافذة، لكن أكثرها، عقيم غير منتج للمعنى.

فحكاية «اللغة» التى لا تحيل إلا لذاتها؛ وحكاية «الذات» التى تحلّت إلى وهم؛ وحكاية «المعنى» الذى اختفى بلا رجعة؛ وحكاية «الواقع» الذى أصبح من المحال إدراكه: هذه كلها حكايات «صغرى» تتسم بعقم معرفي متفرد. وهى فى أحسن الحالات تعبير عن احتجاج ما وتمرد ما على أوضاع وإحباطات شهدا القرن العشرين.

على أن ثمة «حكايات صغرى» أخرى، يمكن أن تكون ذات تبصرات معرفية وفكرية عميقة، خاصة إذا نزعت عنها قشرتها الخارجية التى تدخلها فى إطار حكايات النوع الآخر. أعنى بذلك: حكاية المعرفة التى تتخللها وتشكلها وتشكل بها القوة (أو السلطة) والتى تخلق - من هذه الزاوية - أنظمة متعددة للحقيقة؛ وحكاية التحليل الملموس للوقائع التاريخية (خاصة تاريخ نظم الأفكار) دون قوالب جاهزة سلفاً؛ وحكاية النضالات السياسية «الصغرى» التى تشكل فى مجموعها تحرواً من مفهوم السلطة ذاته. فأمثال هذه الحكايات يمكن فعلاً أن تؤدى بنا إلى وضع إنساني ومعرفي أفضل، إذا تم تبنيها وتحولها إلى ممارسة اجتماعية فعلية.

- أما النقطة الأخيرة فتتعلق بما يمكن تسميته بالهاجس مابعد الحديث.

فالملاحظ - أولاً - أن ما بعد الحديث تقوم على رفض أشياء معينة: التفسيرات والأنساق الكلية التى تحاول فهم كل شيء من خلال نظرية واحدة، والذات المتوحدة العاقلة التى تختار أفعالها بحرية والقادرة على المعرفة وعلى صنع الواقع الإنساني، والموضوعية التى تجعل الواقع - الطبيعي والإنساني - ذا حقيقة مستقلة، على الذات العارفة أن تكتشفها؛ وتمثيل الواقع فى الفكر بحيث يصبح منعكساً فى مقولاته، ويصبح بمثابة الأصل والمركز الذى تستقى منه الحقائق؛ وحيادية المعرفة العلمية التى تستبعد العناصر الذاتية وتجعل المعرفة تبدو يقينية النتائج.

والملاحظ - ثانياً - أن رفض ما بعد الحديث لتلك الأشياء لا يستند إلى استدلالات أو منطق متماسك يحاول أن يقنع القارئ بصواب ما يذهب إليه. وإنما يعزو الأفكار المرفوضة إلى أوهام معينة مثل ميتافيزيقا حضور الصوت أو الكلمة، ويميز التحول المستمر بين الدوال والمدلولات، أو تشبيح اللغة بالمجاز؛ أو تخلل الرغبة ولادة القوة للمعاملات العقلية؛ أو يصف عمليات صنع الحقائق فى السياقات المختلفة بهدف السيطرة العقلية على الأفراد من داخلهم؛ أو غزو العلامات والدوال لعالم الإنسان وحلولها محل المدلولات.

والنقطنان أولاً وثانياً معاً تعطيان الانطباع بأن رفض تلك الأشياء كان سابقاً على وليس تالياً لما يقدم كتبرير له. وبذلك يظل التساؤل عن مصدر ذلك الرفض مفتوحاً.

ولو بحثنا عما هو مشترك بين الأشياء المرفوضة لربما وجدناه فيما يمكن تسميته بإدعاء امتلاك الحقيقة. إذ يبدو أن ثمة حاجساً أو مزاجاً عقلياً ونفسياً خاصاً تكون لدى مفكرى مابعد الحداثة، وربما لدى غيرهم من المثقفين من جيلهم والأجيال التالية، جعلهم ينفرون من ادعاء امتلاك الحقيقة، ذلك الادعاء الذى بدا لهم - على المستوى العقلى والنفسى والاجتماعى - واضح البطلان. من هنا نشأت التفسيرات العديدة التى تحاول تصوير الأوهام أو العمليات التى أدت إلى ظهوره بل وهيمته، ثم إلى سقوطه بعد ذلك.

على أن السؤال هو: هل كان من الضروري، لنفى

ادعاء امتلاك الحقيقة، أن يتم نفى كل المقولات المعرفية المتعلقة بمسألة المعنى والحقيقة (أو الواقع) ؟

أعتقد أن ذلك لم يكن ضرورياً، بل ربما كان من شأن ذلك النفى جعل المسألة إشكالية بلا حل. بينما لو فهمنا تلك المقولات داخل إطار التفاعل المتبادل بين الإدراك والخبرة الإنسانية من جانب وبين معطيات الواقع - كاشياء وعمليات وعلاقات - ذات المستويات المتعددة، من جانب آخر، فسنجد لدينا منظورات متعددة للتعامل معرفياً مع الواقع دون أن يكون علينا أن نتصور أن ثمة جوهرًا ما أو ماهية ما قائمة وراءه علينا أن نتمثلها فى اذهاننا، ودون أن يكون علينا أن نبرهن نظرياً على وجود الواقع لأن التفكير النظرى نفسه منشؤه الممارسة الإنسانية الاجتماعية التاريخية ذاتها وليست أية أطر استدلالية منطقية.

المصادر

(1) Sarup, Madan: Past-Structuralism and Post Modernism: an Introductory guide., Harvester Wheatsheaf. N.Y. London., 1988.

(2) ليوتار: الوضع ما بعد الحداثى. ترجمة: أحمد حسان. دار شرقيات. القاهرة ١٩٩٤.

(3) Lemert, Charles, Post modernism is not what you think., Blackwell Publishers., 1997.

(4) Seidman, Steven, The Postmodern Turn, Cambridge University Press, 1994.

(5) Webster, Frank: Theories of information Society, Routledge, London and N.Y. 1995.

(6) Gutting, Gary: The Cambridge Companion to Foucault, Cambridge university press, 1994.

(7) Blackwell, The Blackwell Dictionary of Sociology, Allan G. Johnson, Blackwell reference., 1995.

(8) Oxford, Dictionary of Philosophy, Simon Blackburn, Oxford University press., 1996.

(9) Flew, Antony, A dictionary of Philosophy, Pan Books, 1981.

(10) Lash, Scott, Sociology of Post modernism, Routledge london and N.Y., 1992.

(*) التمثيلات تنطوى على محاكاة للواقع، بينما الرموز تشير إلى معنى وليس إلى واقع، أما المعلومات فهي تشير إلى الواقع لكنها لا تحاكيه، كما أنها قابلة للاستخدام الفوري.

(*) يقسم ليميرت مابعد الحداثيين إلى مجموعتين:

الراديكاليون: مثل دودريار، يعتبرون أن الحداثة شيء ينتمى إلى الماضى، وأن الوضع الراهن: فوق حقيقى (hyper real) والاستراتيجيون: مثل فوكو ودريدا ولاكان، يرون أن اللغة (الخطاب) أساسية بالنسبة لأى علم حول الإنسان؛ ويفرضون أية صياغة لحوهر شامل أو كلية، كأساس أو مركز لفكرهم.

أما من يتخذون موقفاً نقدياً من فكرة الأنساق الكلية لكنهم لا يرفضون مفاهيم الحداثة مثل مدرسة فرانكفورت خاصة هابرماس، فيسميهم حداثيين راديكاليين.

مفكرو ما بعد الحداثة*

ويحمل خصائصها دون أن يدرك ذلك.

ذلك أن اللغة هي التي تشكل بنية اللاشعور، تلك البنية التي تحكمها نفس الميكانيزمات التي تحكم اللغة. فالاستعارة في اللغة (أي التشبيه الذي غاب فيه أحد الطرفين) تقابل عملية التكنيف في اللاشعور (أي العملية التي تندمج فيها صور من أكثر من موضوع لتكون صورة مركبة محملة بالمعنى والطاقة المستمدة من الصور الأصلية). والكناية في اللغة (والتي هي تشبيه غاب فيه الطرفان مع وجود شبهة حقيقية) تقابل عملية الإزاحة في اللاشعور (وهي العملية التي تتحول فيها الطاقة النفسية الخاصة بصورة عقلية معينة إلى صورة أخرى بديلة). وعمليات اللاشعور جميعا تستخدم هاتين العمليتين لتجنب الرقابة النفسية، فتجعل بذلك ما ليس مقبولا في الوعي يبدو مقبولا. ولذلك فعمليات اللاشعور، مثل الخطاب، تقول في الظاهر غير ما تعنيه فعلا. فهناك اختلاف بين المحتوى الظاهر والمحتوى الكامن.

ولأن اللغة هي التي تشكل «الذات» فلا وجود للذات في استقلال عن اللغة. فنحن جميعا مغمورون في لغة الحياة اليومية وليس بإمكاننا الخروج منها. والمعنى يظهر فقط من خلال الخطاب نتيجة للإزاحات المستمرة

فيما يلي - كما سبق أن ذكرت - مدخل القسم الأول من المقال - أهم الأفكار التي ترتبط بالمفكرين ما بعد الحداثيين البارزين. والذين ارتبطت أسماؤهم في أذهاننا بما بعد الحداثة أو ما بعد النيبوية وهما مصطلحان استخدمتهما بنفس المعنى خلال معظم أجزاء المقال السابق.

لاكان : البنية اللغوية للاشعور:

يمكن رصد نوعين من النظريات لدى لاكان: أحدهما يختص بالتحليل النفسي، والآخر يختص باللغة. والنوعان مترابطان على نحو ما. على أن ما يهمنا هنا بالدرجة الأولى هو نظرياته في اللغة والتي من خلالها يمكن التعرف على نظريته في «الذات» و«المعنى» و«الحقيقة» والعالم الانساني بصفة عامة. وعلى ذلك سأركز هنا على نظريات اللغة وفي الوقت نفسه، سأشير إلى نظريات التحليل بقدر اتصالها بنظريات اللغة. يتحدث لاكان عن اللاشعور (الفرويدى) باعتباره بنية متخفية تشبه في تركيبها بنية اللغة. واللغة عنده هي الشرط المسبق للفعل الذى بواسطته نصبح مدركين لذواتنا باعتبارها كيانا متميزا. إلا أنها في الوقت نفسه هي حامل المعطى الاجتماعى، والثقافة، والتحريمات، والقوانين. والتكوين النفسى للطفل يتشكل من خلالها

(*) تابع للقسم الأول من مقال الدكتور عاطف أحمد.

لسلسلة الدلالات. والدال يحيل دائما إلى دال آخر. ولا توجد كلمة لغوية خالية من الاستعارية (أى إحلال دال محل آخر). والكلمة تعرف فقط من خلال كلمات أخرى. والفرد خلال مسار حياته يبنى باستمرار سلاسل كثيرة من الدوال يحل فيها باستمرار دوالا محل أخرى ومن ثم تتباعد المسافة دائما بين الدال المتاح والمرئى وبين كل ما هو لاشعورى. ولاتنتاج الفرصة أبدا لكى تتكون لدينا صورة ثابتة للذات لأننا لانملك مجموعة خصائص ثابتة.

وهناك ثلاثة أنظمة يتحرك داخلها التكوين النفسى: النظام الصورى: أى حالة الحضور البصرى المباشر فى العالم الذى لا يتميز عن الذات بل يكونان حالة واحدة دون أدنى تمايز، وهى حالة قبل لغوية وبالتالي قبل رمزية. والنظام الرمضى: حيث تدخل اللغة وتشكل الذاتية وتميزها عن العالم، وحيث يدخل الاجتماعى بما يحمله اسم الأب من معنى مبهم ومن تحريمات تتخذ شكل القوانين. والنظام الواقعى أو الحقيقى: وهو نظام لا يمكننا معرفته لأنه مجاوز للغة وإن كان علينا رغم ذلك أن نفترض وجوده. وبالتالي فليس بمقدورنا أن نخبره مباشرة وإنما نتعامل معه من خلال وساطة النظامين الآخرين. (Sarup. ch.one)

دريدا : تفكيك المعنى :

كان سوسير يميز بوضوح بين الدال اللغوى (منطوق اللفظ) وبين المندلول (الصورة التى تتكون عنه فى الذهن). ويرى أن العلاقة البنوية بين الدال والمندلول تكون العلامة اللغوية. ومجموع العلامات اللغوية يكون اللغة. وهذه العلامات ذات طبيعة اتفاقية أى أنها تشير إلى ما تشير إليه نتيجة للاتفاق والاستعمال المتداول، وليس لأية ضرورة كامنة فى هذه العملية. ويكتسب الدال قيمته الدلالية من خلال اختلاف موضعه داخل بنية اللغة.

وكانت هذه النظرية هى محور الاهتمام الرئيسى لدريدا فوجه كثيرا من نشاطه الفكرى إلى نقدها. فهو يرى - مثل لاكان - أن الدال لا ينتج مدلوله مباشرة. فالدوال والمندولات ليست بينهما علاقة تقابل واحد لقاء واحد، بل هى تنفصم عن بعضها باستمرار وتعود فتكون

ترابطات جديدة وهكذا. بل ليس هناك تمييز واضح بين الدوال من ناحية والمندولات من ناحية أخرى وإنما يتحول الواحد منها إلى الآخر فيتبدلان المواقع باستمرار. وهى عملية ليست فقط لانتهائية بل هى فى الوقت نفسه دائرية. فلا نستطيع أن نصل إلى أى دال لا يكون مدلولاً فى سياق آخر.

وينبنى على ذلك أن المعنى لا يكون ذا حضور مباشر فى العلامة اللغوية. ذلك أن معنى العلامة هو مسألة ما ليست عليه هذه العلامة، وبالتالي فهو غالب عنها أيضا. فالمعنى متبعثر ومتناثر على طول سلسلة الدوال. فلا وجود له فى أية علامة لغوية واحدة لأنه دائما فى حالة تراوح للحضور والغياب معاً.

وبنية العلامة تتحدد من خلال «الأثر» لذلك الآخر الذى هو دائم الغياب. والذى لا يمكن العثور عليه فى وجوده الكامل.

ومعنى ذلك أن «هدف» المعرفة (أى المعنى) لا يمكن أن يتطابق مع «الوسيلة» (أى العلامة) التى تستخدمها. فالعلامة ليست جسرا يصل ما بين أصل (الواقع المشار إليه) وما بين الهدف أو الغاية (المعنى) لأن العلامة مسكونة بالفعل بأثر لعلامة أخرى لانتظر أبدا بصفتها تلك.

كذلك فهناك حقيقة أن اللغة عملية زمنية. المعنى فيها دائما معلق، دائما مؤجل. فهو لا يتماثل مع ذاته أبدا.

وافترض أن هناك منطقة يقين متاح التعامل معها مباشرة، هو ما يسميه دريدا «ميتافيزيقا الحضور». وهو أن تصور أن العالم الإدراكى الذى نخبره هنا والآن هو عالم مدرك مباشرة. وميتافيزيقا الحضور هذه هى ما نجعلنا نعطي أولوية للكلام المنطوق (للصوت) على الكتابة وهى الأولوية التى يسميها دريدا «مركزية الصوت» وهى مركزية ترتبط بمركزية أخرى هى «مركزية الكلمة أو العقل»: أى الحضور الذاتى للوعى الذاتى بكامله.

وميتافيزيقا الحضور هى ما جعلت التقليد الفلسفى الغربى، من أفلاطون إلى شتاروس، يتعامل مع الكتابة على أنها طريقة فى التعبير تتسم بأنها مغترية وفاقدة للحياة، بينما يحفى بالصوت الحى. وتقف من وراء هذا

بدرجة من التمعن بحيث تتمكن من الكشف عن أن التصنيفات المفاهيمية التي يستند إليها النص تخفق في تحقيق ما تطالب به هي ذاتها. الأمر الذي يتضح من الاستخدام غير المتسق والمتناقض لهذه المفاهيم داخل النص ككل. أى أن النص يخفق في تطبيق المفاهيم التي يدعو إليها، على نفسه. بمعنى آخر فالمعايير أو التعريفات التي ينشئها النص، يستخدمها هو بطريقة تجعلها تنفى نفسها.

وتتحقق تلك العملية التفكيكية عن طريق قراءة النص من الداخل، ومساءلته، واختراق دفاعاته والكشف عن أنه يستخدم غالبا مجموعات من الثنائيات المتعارضة، يجعل أحد طرفيها له الأولوية والأفضلية على الطرف الآخر. ثم يوضح كيف أن هذه الأولوية لأحد طرفي الثنائية تستند، لكي تجعل هذا الطرف متمائلا ذاتيا، إلى اقضاء الطرف الآخر. وأن عملية الإقصاء هذه تستند بدورها، ليس على أى منطق مقنع، بل على قوة وهيمية المجاز. فالمجازات هنا تقوم بوظيفة تمزيق منطق الاستدلال. بحيث تظل المعاني غير مستقرة وغير مؤكدة ومؤجلة دائما.

وهنا التفكك لا يقتصر، عند دريدا، على الخطاب وحده، بل يمتد إلى أشياء أخرى، منها مفهوم الذات. فبدلا من الذات الموحدة والمستقرة أو الوعي المتجانس، يرى دريدا أننا أمام ألعاب متعددة الوجوه ومفتنة لما قد نراه ذاتا موحدة.

على أن دريدا، يفهم عنه أحيانا أنه ينكر امكانية وجود حقيقة ما، لكن يبدو أن الأقرب للمصواب أن نفهمه على أنه يحاول تجنب أية تأكيدات حول طبيعة الحقيقة.

(Sarup. ch.2)

فوكو : جنياولوجيا التاريخ وأركيولوجيا المعرفة :

يتسم فكر فوكو بأنه يقف ضد أى نوع من أنواع التنظير الكلى. وضد التحليل الذى يتناول ظواهر كلية بطريقة تشكل نسقا نظريا.

وهو يستند فى أعماله، على رؤية للتاريخ، استمدها من نيتشه، تقوم على مفهوم الجنياولوجيا الذى يعتمد

التحيز نظرة معينة للإنسان، باعتباره قادرا على خلق معانيه والتعبير عنها بصورة تلقائية، وممتلكا لنفسه بالكامل، ومسيطر على اللغة كوسيط شفاف يعبر عن كل ما بداخله. وما أخفقت هذه النظرة التقليدية فى رؤيتها هو أن الكلام المنطوق يمكن أن يكون من درجة أدنى من الكتابة مثلما يمكن للكتابة أن تكون ذات درجة أدنى من الكلام المنطوق.

كذلك فميتافيزيقا الحضور تتجاهل خاصية أساسية فى اللغة هي المجاز (الاستعارة). فعلى خلاف النظرة التي كانت ترى المجاز باعتباره يمثل أحد جوانب الوظيفة التعبيرية للغة، يبدو المجاز، بالنسبة لدريدا على الأقل، خاصية أساسية للكلام. فاللغة تعمل دائما من خلال نقل نوع ما من الحقيقة الى نوع آخر، وبذلك فهي أساسا ذات طبيعة مجازية. فحتى النظريات والفكر الفلسفى مشبعان بالمجاز دون أن ندري.

فالمعاني تتحول هنا وهناك. والمجاز هو الاسم الذى تحمله العملية التى تقوم بذلك. والتى تنتج كثرة من المعاني. أولا: لأنه لا توجد حدود لعدد المجازات الممكنة لأية فكرة معطاه. وثانيا: لأن المجاز هو نوع من الصياغة اللغوية ذات المعنى المزدوج. فهي تقول شيئا وتعنى - أو تدعك تفهم - شيئا آخر. فهي تستثير إقامة علاقات لكن تحديد هذه العلاقات هو - إلى حد كبير - مهمة المستمع أو القارئ. ففهم المجاز عملية خلاقية مثل صناعة المجاز ذاته. والنقطة الهامة هنا هي التأكيد على أن المجاز هو أحد الطرق التى تتشكل بها كثير من أنواع الخطاب والتى تؤثر بقوة فى الكيفية التى ندرك بها الأشياء. وأن الصياغات المجازية تسمح بإمكانية القيام بأفعال معينة وتستبعد أخرى. وتحدد - بدرجة كبيرة - ما نستطيع التفكير فيه داخل أى مجال.

وتقوم منهجية التفكيك عند دريدا، على الملاحظات السابقة خاصة حول الطبيعة المجازية للغة وتحولات الدوال والمداولات. فالتفكيك يأخذ مسألة البنية المجازية للنص مأخذ الجدد. ولما كانت المجازات لا تختزل إلى حقائق، فإن تكوينها بصفتها تلك هو جزء من النص. وطريقة التفكيك ترصد النقاط التى يطمس عندها النص بنيته المنطقية. فهي طريقة فى قراءة النص

بدوره على فكرة الاختلاف وليس التواصل التاريخي.

فالمؤرخ الجينالوجي يبدأ بالحاضر، ممسكا بخطا ملموسا، ويعود به إلى الوراء زمنا حتى يصل إلى نقطة اختلاف. وعند هذه النقطة يبدأ العودة مرة أخرى إلى الأمام مفتتيا أثر التحولات التي طرأت على موضوعه، ومحافظا على الانقطاعات محافظته على الروابط التاريخية. والفكرة هنا هي أن الخطابات / الممارسات، المغترية، يتم استكشافها بحيث تبرز جوانبها السلبية في علاقتها بالحاضر محدنة انفجارا في «عقلانية» الظاهرة التي كانت أمرا مسلما به قبل ذلك.

والتحليل الجينالوجي هنا، يختلف عن التحليل التقليدي في عدة نقاط:

فبينما يميل التحليل التقليدي إلى وضع الأحداث داخل أنظمة تفسيرية كبرى وداخل عمليات خطية متصلة ويحتفي باللحظات الكبرى والأفراد العظماء ويسعى إلى إيجاد نقطة تكون بمثابة أصل؛ يحاول التحليل الجينالوجي التركيز على فردية الأحداث، ويعتمد عما هو منهدي وفخم في اتجاه ما لا يظلي بالمصادقية ويعاني من التجاهل ويشكل طائفة كاملة من الظواهر التي سلبت توارخها.

فالجينالوجيا، عند فوكو، تركز على المعارف المحلية والمتقطعة والتي توصف بأنها دون المستوى وغير شرعية، بهدف بحث الحياة في المعرفة التاريخية بنضالات تم استبعادها من التاريخ، وفي مواجهة دعاوى الكيان النظري الموحد الذي يقوم بتصفية ذلك النوع من المعارف وبشكلها في تراتبية منظمة باسم معرفة حقيقية ما. كذلك تكشف الجينالوجيا عن تعددية العوامل وراء أي حدث من الأحداث كما تكشف هشاشة التكوينات التاريخية.

وتدور كثير من كتابات فوكو، من خلال قراءة تفصيلية وتحليلية للجون، والمصح، والسجن، والمسألة الجنسية؛ حول نقد عملية الحداثة. وإحدى الخصائص الأساسية في كتاباته هي تكثيف فكرة تاريخية عامة في

تتبع نشأة مؤسسات معينة. وهي مؤسسات تعبر عن تزايد دور الدولة وتدخلها في ومراقبتها للجوانب الشخصية في الأفراد بهدف إدارتهم والسيطرة عليهم من داخلهم. فالقيود والعقوبات ذات الطابع البدني تحولت إلى أشكال أكثر رقة في مظهرها الخارجي لكنها أكثر إحكاما للحصار الداخلي للأفراد، حيث تتحول المعاناة البدنية إلى معاناة نفسية، وحيث تتشكل لديهم رقابة داخلية على أنفسهم وشعور داخلي بالذنب وبالتهديد بالخطر الذي قد يأتي من أي مكان في أية لحظة.

وثمة موضوع آخر تدور حوله بعض كتابات فوكو، مثل نظام الأشياء (أو الكلمات والأشياء) وأركيولوجيا المعرفة، هو بنية الخطابات العلمية. والسؤال الذي يطرحه فوكو هنا هو ما هي مجموعة القواعد التي تسمح لأقوال معينة بأن تتشكل على ذلك النحو؟ إذ يلاحظ أنه في لحظات معينة وفي معارف معينة تحدث تحولات مفاجئة. وأن لمة تغيرا قد حدثت في قواعد تشكيل الأقوال التي تقبل على أنها علمية. أي أنه قد أصبح هناك «نظام» كامل وجديد للخطاب يجعل بالإمكان الفصل ليس بين ما هو صحيح وما هو زائف بل بين ما يمكن تحديده على أنه علمي وبين ما ليس كذلك. وظهر مثل هذه «الأنظمة» هو ما يسميه فوكو بالقطعة المعرفية. وهي تعبير عن انقطاع ما، يتركه فوكو دون تفسير، ربما مستهدفا بذلك إدخال عنصر الصدفة كمقولة في إنتاج الأحداث. (Gutting: 31)

ومصطلح أركيولوجيا، كما يستخدمه فوكو، ليس مستمدا من الجيولوجيا (أي تحليل الطبقات التحتية للترربة) ولا من الجينالوجيا (أي وصف البدايات والتعاقبات) بل هو مستمد من الأرشيف Archive، أي مجموعة الخطابات* المنطوقة بالفعل والتي تحدد شروط ما يمكن اعتباره معرفة في فترة معينة. (Gutting: 29). ويميل الدارسون إلى التفرقة بين فوكو الباكر حين كان تركيز فكره يدور حول اللغة، وحول تكوين الذات داخل الخطاب، حيث كانت الذات الفردية كيانا فارغا،

(*) يدور من الصعب تحديد ما يعنيه فوكو بالخطاب. فهو يتحدث عن التكوينات الخطابية وعن الممارسات الخطابية وغير الخطابية وعن لغة الخطاب وعن الخطاب نفسه كممارسة. لذلك يقترح بعض الباحثين (Sarup 70) فهم الخطاب على أنه ممارسات تشكل، بطريقة منهجية، الموضوعات التي تحدث عنها. ويحدد آخرون (Gutting: 30) الممارسة بأنها ما يقع بين القول والفعل. أي القواعد التي تحدد الفعل من ناحية، والتي يتم تنظيرها في الأقوال من ناحية أخرى.

القوة والمعرفة. ومن هنا يصبح لكل مجتمع نظام حقيقته الخاصة به.

ليوتار : الوضع ما بعد الحدائي :

يطرح ليوتار في هذا العمل عدة أفكار كان لها تأثير في الفكر ما بعد الحدائي.

فهو يذهب إلى أن العلوم والتكنولوجيات قد شهدت خلال الأربعين سنة السابقة على كتابه (١٩٧٩)، اهتماما متزايدا باللغة: نظريات اللغة، مشكلات الاتصال والسيرنطيقا، الكمبيوترات ولغاتها، مشكلات الترجمة، تخزين المعلومات ونوك البيانات.

هذه التحولات التكنولوجية كان لها أثر كبير على المعرفة. فصر حجم الآلات وسهولة تداولها في السوق قد غيرت من طرق اكتساب التعليم، وتصنيفه، وجعله متاحا، واستثماره.

فقد تغيرت طبيعة المعرفة مع دخول المجتمعات عصر ما بعد الحداية. فسوف يصبح أى كيان للمعرفة غير قابل لأن يترجم إلى معلومات كمية، خارج مجال الاهتمام. ومجالات البحث الجديدة سوف يحددها مدى امكانية ترجمة نتائجها إلى لغة الكمبيوتر. فالمعارف المكمثرة* computerized أصبحت أو في طريقها إلى أن تصبح القوة الأساسية في الانتاج. وهو ما يؤثر بالتالي على تركيب قوة العمل في البلدان المتقدمة. والشركات متعددة الجنسية والتي هي أداة دوران رأس المال واتخاذ القرارات الاستثمارية، أصبحت خارج مجال سيطرة الدول - القومية. وأصبحت القوة والمعرفة هما ببساطة جانبان لنفس المسألة الخاصة بمن يقرر ومن يعرف.

لم تعد «الحقيقة» هي معيار المعرفة، بل أصبح المعيار هو كفاءة الأداء (التكنولوجيا) أو الحكمة الأخلاقية (العندلة / السعادة) أو الحس الجمالي. وأصبحت المعارف تقيم وفقا لمدى تحقيقها للمعايير المقبولة داخل الدائرة الاجتماعية لصناع المعارف. وهي تشبه في ذلك ألعاب اللغة التي تحدث عنها فثجنشتين. فكل فئة من فئات القول المتنوعة، يمكن تعريفها من خلال القواعد التي تحدد خصائصها ومن خلال

تمثل نقاط تقاطع الخطابات؛ وبين فوكو المتأخر حيث تجازو الحتمية اللغوية إلى النظر إلى الأفراد باعتبارهم تكوينات ناتجة عن علاقات القوة وحيث أصبح الاعتماد المتبادل بين القوة والمعرفة هو الذى يكون منظوره الاستراتيجى. وهى النظرة التى نراها فى «المراقبة والعقاب» وفى «تاريخ المسألة الجنسية».

فالقوة الحديثة تعمل من خلال بناء قدرات «جديدة» وأنماط من النشاط أكثر مما تعمل على الحد من تلك التى كانت موجودة من قبل. والقوة هنا لها خاصية الشبكة التى تمتد خيوطها فى كل مكان. ونقطة ارتكاز فوكو فى تحليل القوة هى العمليات التى تتكون بها الذات نتيجة لتأثيرات القوة. والقوة لا تتركز فى بنية ما أو مؤسسة ما ذات وضعية خاصة. كما أنها لا تقوم على مجرد الكبت أو التقييد أو المنع بل هى تنتج حقيقة، تنتج نطاقات للموضوعات وطقوسا للحقيقة. فممارسة القوة نفسها تخلق وتتسبب فى تكون موضوعات جديدة للمعرفة. ومن الناحية الأخرى، فالمعرفة ايضا تنتج تأثيرات على القوة. بل تصبح قوة من حيث انها تعرف الآخرين وتتحول إلى أحد أنماط المراقبة والتنظيم والضغط.

(Sarup: ch.3.)

وربما كان من المفيد، لتبسيط العلاقة المعقدة والديناميكية بين القوة والمعرفة عند فوكو، أن نفهمها على أن القوة تشكل المعرفة، من خلال استراتيجيات غير معلنة لكنها متحققة فى كل مكان، تلعب أساسا على تشكيل المعنى لدى الأفراد بما فيه صورة الذات وصورة العالم الذى تحيا فيه، وتحدد قواعد ما يقبل على أنه صحيح وما لا يقبل لأنه زائف، وما هو أخلاقى وما ليس كذلك، وهكذا. وهذه المعاني تمثل بالنسبة لأفرادها، حقيقة ما. بينما هى حقائق صنعتها استراتيجيات القوة، التى لا تتموضع فى أى كيان أو مؤسسة محددة. وكل من صورة الذات والعالم واستراتيجيات القوة تنطوى، بل لا تأسس، إلا على المعرفة. من هنا ذلك التداخل والتشابك البنوى بين

(*) المصطلح للدكتور أحمد مستجير.

المنفصلين، وكانت «النقلات» في أي منهما تقاس وفقا لتلك القواعد؛ فليس بإمكاننا الحكم على «نقلة ماء» في أحدهما وفقا لقواعد الأخرى. كذلك فكلهما ضروري بنفس القدر.

على أن ليوتار يقوم هنا - كما يلاحظ «ساروب» - بالثقافة في سياق استدلالاته، إذ يعود فيجعل المعرفة العلمية تحتاج، لكي تضي مشروعية على جدارتها المعرفية، إلى أن تؤسس نفسها على المعرفة الحكائية.

ومن بين الحكايات المؤسسة (أو الكبرى) يميز ليوتار حكايتين: أحدهما خاصة بتحويل الإنسانية، والثانية خاصة بالوحدة التأملية للمعرفة. وواضح أن الأولى تشير إلى ماركس، بينما تشير الثانية إلى هيجل.

وميلذهب إليه ليوتار هو أن مثل هذه الحكايات الكبرى لم تعد ذات وظيفة في المجتمع المعاصر. ذلك أن تطور التكنيك والتكنولوجيا نقل مركز الثقل من «القايات» التي يستهدفها الفعل إلى «الوسائل» التي يتحقق بها.

وهذه النقلة من «الغاية» إلى «الوسيلة» جعلت المعرفة العلمية تتحول من البحث عن الحقيقة إلى تحقيق كفاءة الأداء (الأدائية) أي تحقيق أفضل معادلة ممكنة بين المدخلات والمخرجات. وهي عملية من شأنها دعم مراكز القوة. ومادامت الأدائية تزيد من القدرة على انتاج الدليل، فهي تزيد أيضا من القدرة على أن تكون صوابا.

وبذلك أصبح هدف التعليم هو اكتساب القدرة على تفعيل البيانات المناسبة في حل مشكلة ما هنا والآن، وعلى تنظيم تلك البيانات لتكون استراتيجية فعالة. والمهم هنا هو تنظيم البيانات بطرق مبتكرة مما يستدعي القدرة على التخيل. فالتخيل هو الذي يتيح لمن يمتلك إما أن يقوم بنقلة داخل القواعد المتعارف عليها أو أن يخترع قواعد جديدة، أي لعبة جديدة. (Saurp, 117ff)

«دلوز» و«جوتاري»: العودة إلى الصور

المقولة الأساسية لدلوز وجوتاري (في كتابهما: ضد عقدة أوديب: الرأسمالية والفصام) هي أننا آلات تحركها الرغبة.

الاستخدامات التي توظف فيها. والقواعد هنا لاثمحل معها مشروعيتها بل هي موضوع للتعاقد أو الاتفاق بين اللاعبين، وإذا لم توجد قواعد لا توجد لعبة. وكل قول هو «نقلة» داخل اللعبة. والرسائل المختلفة تختلف في أشكالها وفي تأثيراتها وفقا لما اذا كانت اشارية أو توصيفية أو تقييمية أو أدائية. الخ. كذلك تنطوي ألعاب اللغة على منافسة أو صراع بين اللاعبين.

على أن المعرفة العلمية لاثمحل كلية المعرفة، فهي توجد دائما في تنافس مع نوع آخر من المعرفة هي المعرفة الحكائية (السردية). فالمحكيات (مثل القصص الشعبي، والأساطير، والخرافات والحكايات) تمنح شرعية للمؤسسات الاجتماعية أو تمثل نماذج (إيجابية أو سلبية) للتكامل داخل المؤسسات القائمة. والحكايات تحدد معايير الكفاءة وأو توضح كيفية تطبيقها. وهي تحدد بالتالي ما الذي يستحق أن يقال أو يفعل في الثقافة المعنية.

وفي المجتمعات التقليدية، تلعب المحكيات دور المحدد لمعايير كفاءة الأداء في القول والسلوك. وهي العملية التي تتحقق من خلالها علاقة الجماعة بنفسها وبالوسط المحيط. وداخل الشكل الحكائي تتداخل أنواع القول المختلفة (الخاصة بالحقيقة، والخاصة بالعدل، والخاصة بالجمال). فما ينتقل من خلال تلك الحكايات إنما هو مجموعة القواعد التي تكون الروابط الاجتماعية.

ويناقش ليوتار تراجع تلك المعارف الحكائية أمام طرق التفكير التجريدية، والاشارة أو المنطقية والمعرفية، وهي الطرق التي ترتبط عادة بالعلم. ففي اللعبة اللغوية الخاصة بالعلم نجد أن المرسل يفترض فيه أن يكون قادرا على البرهنة على مايقول، وعلى أن يفند عكس مايقول. وفقا لقواعد التحقق والتكذيب. الأمر الذي يتيح امكان الاجماع على حقائق معينة.

كذلك تتطلب المعرفة العلمية الإبقاء على نوع واحد من ألعاب اللغة، هو الاشاري، واستبعاد الأنواع الأخرى.

ولما كانت المعرفة العلمية والحكاية كلتاهما تقوم على قواعد لعب مختلفة تتحقق داخل مجاليهما

وكون أن عالماً شيع بالعلامات هو فارق نوعي بينه وبين ما سبقه من عصور.

ولأن كل الأشياء أصبحت مجموعة معينة من العلامات، فإنها تصبح بالتالي أشياء مصطنعة وتفقد الأصالة. لأن خاصية العلامات هي أنها «محاكاة». ولا معنى للدعاء بأن ثمة حقائق وراءها. لأن ما نمارسه فعلاً هو العلامات. بل لا وجود إلا للعلامات. وإذا كان بإمكاننا أن نثبت مثلاً أن الأنباء في التلفزيون ليست حقيقة بل هي بناءات حول الحقيقة، فكيف يصبح بإمكان الناس أن تتصور أنه وراء تلك العلامات توجد أحداث حقيقة؟ فالواقع يبدأ وينتهي مع العلامات التي تظهر على الشاشة. وأي ناقد يقول بوجود حقيقة (واقع) وراء هذه العلامات إنما يضيف هو نفسه علامة «أخرى» لها نفس السمات.

فبينما كان يعتقد سابقاً أن العلامات هي «تمثيلات» (أي تشير إلى واقع خارجها) فإننا أصبحنا اليوم نعرف جميعاً أن العلامات هي «محاكاة» (Simulations) لا أكثر. فنحن نعرف جميعاً، وليس المفقون وحدهم، أن الكوكاكولا «لا تعلم العالم كيف يفنى» وأن ملابس الجينز ماركة ليفايز لن تعيد الشباب إلى من يرتديها، فهي مجرد زيف، مجرد محاكاة.

أما فاثيمو فانه يرى أن النمو الهائل لوسائل الإعلام قد وضع نهاية لثقة الحداثيين في «الحقيقة» و«الواقع» لأنها جعلت من غير الممكن أن يلتزم أحد برؤية الأمور من جانب واحد منفرد.

على أن فاثيمو يرى جانباً آخر في عملية انتشار تكنولوجيا وسائل الاتصال هي أنها منحت صوتاً لجماعات ومناطق وأسماء متعددة ومتنوعة بحيث لم يعد أمام المتلقين إلا أن يروا علينا من «الحقائق» ومن «المنظورات» حول مختلف الموضوعات والأحداث. فالاختلافات تقع في مدركات أي منا بوصفها حقائق متعددة تتخذ مسارها عبر موجات الهواء.

أما «مارك بوستر» فهو يرى أن المجتمع المعاصر يختلف عن كافة المجتمعات السابقة بسبب نمط

ويذهبان إلى أن السياسي هو الشخصي. وأن الطاقة النفسية المحركة للرغبة (الليبدو)، تخترق كلا من المجال السياسي والنفسى.

ويريان أن ثمة «حكايات مؤسسة» - Master Narra- (tives) تعيد صياغة الواقع بلغتها ثم تعزو إليه «المعنى» الذى صاغته كتفسير له. (مثل الماركسية).

وهما ضد التعميمات السياسية، ويريان أن الرغبة الثورية تنساب خلال ممارسات المجموعات الصغيرة وتؤدي إلى الفعل الجماعى. حيث يصبح اللاشعور قوة سياسية.

وهما يحفیان بالمرحلة النفسية الصورية (الخيالية) عند لاكان (مرحلة الحضور الصوري المباشر وقبل اللغوى)، ويريان أن العودة إلى تلك المرحلة هي التي تضع نهاية لديكتاتورية الرمزى (اللغوى - الاجتماعى). وهي الحالة التي تتمثل في الفصام، حيث التناقض اللاشعوري المباشر والتماس مع الحقائق الأساسية حول المجتمع.

(Sarup. 99 ff.)

التحول الرمزي للعالم: بودريار وآخرون:

ربما كان التحول المعلوماتي للممارسة الاجتماعية، بما يتضمنه من أسلوب جديد للحياة اليومية، وبما يشير إليه من إحباطات عقلانية الحداثة، وبما يوجهه من تركيز على بنية اللغة وإمكان تحويلها إلى كميات معلومات، وبما يشيعه من «علامات» و«رموز» و«نماذج محاكاة» و«واقع افتراضى»، قد وجد تعبيره الواضح والمباشر لدى كل من «جين بودريار»، و«جيانى فاثيمو»، و«مارك بوستر».

نقطة البداية في فكر «بودريار» هي أن عالم اليوم تجرى عملياته من خلال دوران لانهاية له من العلامات سواء فيما يختص بما يحدث في العالم (علامات عن الأنباء) أو بنوع الهوية التي يود المرء أن يبني عليها (علامات عن الذات) أو الوضع الاجتماعى (علامات المكانة والتقدير) أو الغرض من بناية معينة (علامات معمارية) أو التفضيلات الجمالية (علامات عن أشكال وألوان الحوائط والمناضد والأثاث وما إلى ذلك) .. الخ.

المعلومات. ذلك أن انتشار تكنولوجيا المعلومات وبالتالي المعلومات المنقولة عبر وسائط الكترونية، له أبعد الأثر على طريقتنا في الحياة، بل وعلى الطرق التي نفكر بها حول أنفسنا، لأنه يغير «شبكة علاقاتنا الاجتماعية». و«بوستر» يطور نماذج مختلفة «للتبادل الرمزي» تتكون وتسد خلال عصور مختلفة.

فهناك عصر الشفافة: حيث كانت التفاعلات بين الناس تتم وجها لوجه. وبالتالي كان أسلوب الحياة ثابتا لايتغير، وكانت الذات مندمجة في المجموع، وكان التبادل الرمزي يتم من خلال قول ما هو متوقع ومقبول من الجماعة. وهناك عصر التبادل الكتابي: حيث كان للمعلومات دور تمثيلي (تمثيل للواقع) وحيث كانت الذات تدرك على أنها عقلانية ومسؤولة عن أفعالها.

ثم هناك عصر الوسائط الإلكترونية: حيث أصبحت العلامات مسألة محاكمات معلوماتية وأصبحت خاصتها غير التمثيلية هي الأساس. وبذلك أصبحت الذات بلا مركز، متفجرة، ومتكثرة وفي حالة عدم استقرار دائم. فهي دائمة الحركة في قلب عقلية متصلة من خلال

تكون الهويات المتعددة.

ذلك أن «العلامات» لم تعد تشير إلى واقع معطى بل أصبح «تدفق الدوال» هو السمة المميزة لهذا العصر.

فما يراه «بوستر» هو أن الناس كانوا يوما يقولون ويفعلون وفقا لما هو متوقع منهم؛ ثم اكتسبوا فيما بعد حساً بالاستقلال الذاتي واستعملوا الكتابة بالذات ليصفوا ما كان يحدث في العالم خارج أنفسهم؛ ثم جاء العصر ما بعد الحداثي ليشهد انتشار المحاكيات التي كان من شأنها أن حطمت اليقينيّات التي كانت موجودة من قبل. ولأن الذات لم تعد قادرة على أن ترى «حقيقة» ما وراء العلامات، فلم يعد أمامها سوى أن تتفتت وتشتت وتصبح غير قادرة على ادراك أية حقيقة موضوعية.

على أن بوستر يرى أنه رغم الخلخلة التي أحدثتها تلك التحولات، فإنها ذات خاصية تحريرية. ذلك أن أزمة «التمثيلات» قد أنتجت علامات لاتشير إلى شيء، وبالتالي حررت الناس، على الأقل، من استبداد «الحقيقة».

(Webster, ch.8).



قراءة لمفهوم «الحكاية» عند ليوتار وريكور كمنظورين متقابلين لما بعد الحداثة

منى طلبية *

أولاً : موضوع الدراسة :

١- الموازنة بين ليوتار وريكور

٢- الأسطورة والحكاية : من التصديق الى الوعي

ثانياً : تعريف الحكاية

١-١ - ليوتار وأنماط المعرفة الحكائية

ب - ما بعد الحداثة : تمرد أم ميلاد جديد للنظام

ج- ميثاق الحكاية ما بعد الحداثة

٢- ريكور والحكي كضرورة معرفية

ب - الهرمنيوطيقا والميلاد الجديد للحداثة

ثالثاً : الحكاية والزمن

١-١ - ليوتار : ثنائية الزمن ونهاية التاريخ

١-٢ - ريكور حكاية الزمن واستمرار التاريخ

رابعاً : الحكاية واللغة

١-١ - ليوتار : إذائية اللغة والرابطة الاجتماعية الشكلية

أولاً : موضوع الدراسة :

١- الموازنة بين ليوتار وريكور :

لعل أول ما يلفت الانتباه عند النظر الى ما أنتجته

الفلسفة والنقد الأدبي المعاصران هو تضخم مصطلح

«الحكاية» RECIT الذي أصبح يستخدم في سياقات

ودلالات غير تلك التي اعتدنا عليها في الفكر التقليدي.

وأحاول في هذا المقال توضيح مفهوم الحكاية في الفكر

(*) مدرس في قسم اللغة العربية - جامعة عين شمس.

المعاصر في علاقتها الوثيقة بالفكر واللغة الإنسانية،

وذلك من خلال الموازنة بين مفهوم الحكاية RECIT

عند علمين معاصرين من أعلام الفلسفة الفرنسية هما

جان فرنسوا ليوتار - JEAN FRANCOIS LEY

OTARD وبول ريكور Paul Ricoeur.

ويعد ليوتار من أهم الشخصيات المنظرة لفلسفة «ما

بعد الحداثة»، في حين أن ريكور هو من أهم الفلاسفة

المنظرين لفلسفة «الهرمنيوطيقا». ويشارك الفيلسوفان في

«تعريف الحكاية لا بوصفها حقلاً جديداً هاماً للبحث،

بل أبعد من ذلك بوصفها لحظة محورية للعقل البشري،

ونمطاً للتفكير مشروعاً بقدر مشروعية المنطق

الصوري» (١)، وهما يرسخان في هذا الإطار لفلسفتين

متقابلتين: فلسفة ما بعد الحداثة عند ليوتار، وفلسفة

الهرمنيوطيقا عند ريكور من داخل رحم واحد، هو رحم

امتزاج النظرية بالتطبيق في الفلسفة المعاصرة بوجه عام.

«إذ لم تعد الفلسفة المعاصرة تقنع بالتحرك فقط داخل

مفاهيم نظرية بحتة، بل نجدها وقد هبطت الى عالم

الإنسان، وبدلاً من أن تتخذ نقطة بدئها من المثل

الفكرية، نراها وقد أصبحت اهتمامها ينصب على الأحداث

الباطنية والخارجية على السواء، [لقد أصبحت الفلسفة]

تحويلاً لأحداث التجربة من خلال العقل» (٢)، هكذا

يعبر كل من ليونار وريكور عن منحنى عصري جديد يربط مبحث المعرفة في الفلسفة، بمباحث الأدب واللغة والتاريخ، ويصل النظرية بالواقع. مما يتعدى معه الفصل بين النظرية الفلسفية والواقع الاجتماعي الغربي الذي تحاول النظرية إدراكه وتوصيفه بل وتوجيهه.

ولكن وعلى الرغم من أن الفيلسوفين ينظران إلى بنية الحكاية الأدبية بوصفها بنية ذهنية ولغوية تتم على أساسها المعرفة في المجتمع الإنساني، إلا أنهما يختلفان في تعريف هذه البنية، وفي تقييم وظيفتها المعرفية. وقد يفرى هذا الاختلاف بالفصل الثام بين الفلسفة المابعد حدثية والفلسفة الهرمنوطيقية، إلا أننا سوف نرى أن هذا التقابل الحاد ينتظمه في العمق تكامل عامل على تقدم الحضارة الغربية بحسب واقعها المتاح. مما قد ينهنا ربما إلى ما يهصنا وما يمكن لنا عمله - نحن أبناء العالم الثالث (كما يطلقون علينا) - إزاء هذه الاحتفالية المعرفية الهائلة بالحكاية، وسوف أحاول في هذا المقال عرض وجهتي النظر هاتين في تقابلهما وتكاملهما في إطار الحضارة الغربية، من خلال مراجعة كتاب «الوضع المابعد حدثي» - LA CONDI- TION POST MODERNE ليونار، وكتايب ريكور «الزمن والسرد» الصادر في ثلاثة أجزاء 1983-1985 ET RÉCIT و«أنا بوصفها الآخر» 1990 SOI-MÊME COMME UN AUTRE وذلك لأن كتايب ريكور يكمل الواحد منهما الآخر فيما يتعلق بالقضية الرئيسية موضوع الموازنة في هذا المقال وهي: علاقة الحكاية الأدبية بالدرس الفلسفي، أو بالأحرى علاقة بنية الحكاية بطريقة عمل الفكر واللغة والمجتمع الإنساني.

ولأود لفت الانتباه - في البدء - إلى أن ثمة فروقا بين ما بعد الحدثية والتفكيك والهرمنوطيقا، فكل من التفكيك والهرمنوطيقا منهج نقدي للغة والفكر، في حين أن ما بعد الحدثية هو مفهوم يعبر عن طابع عام لواقع المجتمع الغربي المعاصر في مختلف ظواهره. ويتنصر مفهوم ما بعد الحدثية لنسبية المعنى، في حين أن التفكيك يقوم على تقويض المعنى، وتقوم الهرمنوطيقا على البحث عن كلية المعنى ونسبية

التأويل. وعلى الرغم من أن المنهج المابعد الحدثي ليس موضع موازنة دقيقة بالمنهج الهرمنوطيقي، فإن ما يهصنا في هذا السياق هو تتبع مفهوم الحكاية كموضوع أساسي مشترك عند المابعد حدثي (ليونار) وعند الهرمنوطيقي (ريكور). وقد وازن من قبل الفيلسوف الإيطالي فانيمو بين الحدثية وما بعد الحدثية والهرمنوطيقا في كتابه «نهاية الحدثية»، لوقوعها جميعاً ضمن الحقل الفلسفي الغربي المعاصر.

٢- الأسطورة والحكاية

ملاحظة أخيرة أود لفت الانتباه إليها قبل أن أشرع في المقال الموازن بين ليونار وريكور، هي أن مصطلح «الحكاية» في الدرس الفلسفي والنقدي المعاصر - في تقديرى - هو تطوير لفظ «الأسطورة» التي كانت مادة للعقيدة، ثم تطورت - بفعل دراستها - إلى بنية ذهنية أو عقلية هي «الحكاية» أى الوحدة الأساسية المكونة للأسطورة. وعلى الرغم من أن الفضل يعزى إلى كلود ليفي شتراوس (ولد عام ١٩٠٨) في تحويل «الأسطورة» من مادة للعقيدة، أو للدرس البلاغي التقليدي، إلى بنية ذهنية عقلية هيكلية مجردة تتكون من عناصر بينها علاقات، فإن مثل هذا التحويل له إرهاباته البعيدة في التاريخ الإنساني، التي ربما تعود إلى الحقبة نفسها التي كان يعتقد فيها بصدق الأسطورة.

قد عرفت الأسطورة منذ نشأتها من يتحولون بها من مجرد صورة قابلة للتصديق إلى لغة قابلة للتفسير. وقد كانت قصائد هوميروس (إنجيل الإغريق) مسئولة عن تثبيت وتدعيم صور الآلهة الشبيهة بالبشر في أذهان الناس، هذه الآلهة التي تستطيع فعل كل شيء ما عدا تحدى القدر، حتى أن زيوس نفسه ملك الملوك وسيد الآلهة في الأسطورة اليونانية كان يستطيع أن يتحدى القدر ولكن كان من الخير له ألا يفعل. وقد فسرت هذه الأساطير - ومنذ العصور الإغريقية - بوصفها مناظرة للحقائق الفلسفية كما نرى مثلاً عند الفيلسوف أمبيدوقليس الذي عاش في القرن الخامس قبل الميلاد، فهو يرى أن الإله زيوس هو رمز النار، والآلهة هيرا رمز الهواء. كذلك فسرت الأساطير بوصفها انعكاساً لظواهر اجتماعية، ففسر الفيلسوف اليوناني إبيميخ (في القرن

الرابع قبل الميلاد) في كتابه المفقود «السجل المقدس» ظاهرة تعدد الآلهة والأرباب في الأساطير بأنهم هم الحكام والملوك القدماء الذين ألهوا أنفسهم بأنفسهم، أو ألهوا من قبل معاصريهم وأسلافهم لأنهم كانوا قد أدوا خدمات جليلة للناس، وربما ظهرت تفسيرات شبيهة قبل إلهيمير نفسه، فقد رأى هيرودوت أن الآلهة هم عظماء تاريخيون مؤلهون، وفسر الأساطير على أنها انعكاس للأحداث التاريخية.

وعن هذه الأساطير نشأ النظر الفلسفي والعلمي اليوناني فقد حاول طاليس - مؤسس الفلسفة - في فجر القرن السادس قبل الميلاد أن يسأل - وفق الأساطير اليونانية - عن نشأة الكون من الماء ومن الانفصال أو الاتصال الجنسي بين الأرض والسماء، وأن يجيب عن هذا السؤال بمصطلحات المادة فرأى أن الأشياء جميعاً هي أشكال متنوعة من الماء الذي لاغنى عنه للحياة. ولم تتحرر هذه النظريات العلمية من الأسطورة حتى عند أفلاطون (٤٢٧-٣٤٧ ق.م)، وأرسطو (٣٨٤-٣٢٢ ق.م) اللذين فسرا العالم على أساس وجود صانع أول ومثل أزلية لاتغير، أو على أساس وجود محرك أول يحرك العالم كما يحرك المحبوب محبه دون أن يحتاج إلى أن يقوم بأدنى حركة.

وفي العصور الوسطى نجح الاسكولائيون في التوحيد بين هذا المحرك الذي لا يتحرك وبين أب يسوع الدائب العمل. كما فسرت الأساطير على أنها مجازات وكتابات كما هو الحال عند بوكاتشي (١٣١٣-١٣٧٥) في كتابه «سلالة الآلهة». وقدم الفيلسوف الانجليزي فرنسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٦) في كتابه «حكمة القدماء» عدداً من التفسيرات للأساطير الاغريقية على أساس أنها استعارات وكتابات للفحائش الفلسفية.

وفي العصر الحديث نجد ديكرت (١٥٩٦-١٦٤٩) وقد فصل بين المعرفة العلمية والمعرفة الأسطورية والدينية، واضعاً أسس الدراسات العلمية الوضعية في القرن السابع عشر. غير أن التفسير النفسي للأسطورة ما لبث أن عاد ليزدهر في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين على يد فرويد (١٨٥٦-١٩٣٩)، فهو يعود بنشأة الأخلاق والدين وتأنيب الضمير إلى عقدة

أوديب والتمرد على الأب، فكانت الأساطير - عنده - تعبيراً عن اللاوعي الفردي، ثم أصبحت - فيما بعد - تعبيراً عن اللاوعي الجمعي عند يونج (١٨٧٥-١٩٦١). ولكن الازدهار الحقيقي لتفسير الأسطورة بدأ مع الدعوة للنظر إليها كنص له منطقته الخاص عند شيلينج (١٧٧٥-١٨٥٤) في كتابه «فلسفة الميثولوجيا»، أو بوصفها كتابات ومجازات عنها نشأت اللغة وتوسعت كما يرى ماكس مولر (١٨٢٣-١٩٠٠)، أو بوصفها «قوة اجتماعية مهمة، ترمي أسس المجتمع وقوانينه، وقيمه الأخلاقية» عند برونيلاف المايونوسكي (١٨٨٤-١٩٤٢).

في حين حاول باحثون آخرون التفتيش عن مظاهر استمرار الأسطورة في المجتمع الحديث، فالأسطورة هي نص بمنظار للغة من جهة، ولمظاهر الحياة السياسية المعاصرة من جهة أخرى عند كاسير (١٨٧٤-١٩٤٥). وقارن ميرسيا إليساد (١٩٠٧-١٩٨٦) في كتاب «أسطورة العود الأبدي» وكتاب «الأساطير والأحلام والأسرار» بين النماذج العليا للأساطير وبين النماذج العليا للأيديولوجيات السياسية في المجتمع الحديث، وبين تمثيل الزمان والتاريخ في الأساطير، وتمثله في الأيديولوجيات الفلسفية مثل فلسفة هيجل التي تجعل من الحدث التاريخي تجلياً للروح المطلق، أو الفلسفة الماركسية التي تستهدف «الخلاص». كما أكد رولان بارت (١٩١٥-١٩٨٠) في كتابه «ميثولوجيات» على استمرار هذه العقلية الأسطورية في المظاهر المدنية الحديثة السينما والمسرح ومراسم الزواج والأزياء والتي تنتمي إلى الأيديولوجيا البرجوازية، تلك التي تحول وضعها التاريخي في الغرب إلى أسطورة دائمة أو متباعدة. ويرى بارت أن الانسان - في النهاية - لا يدرك واقعه إلا من خلال لغة أيديولوجية أو لغة شعرية، وكلاهما امتداد للغة الأسطورة. وأشار برجسون إلى استحالة تجاوز الأسطورة (١٨٥٩-١٩٤١) ذلك أن العالم يبدو كآلة تصنع الآلهة فكل إله ينفي يحل محله إله آخر (٣).

هكذا كانت الأسطورة ومنذ نشأتها إما حافزاً لمعرفة علمية، إما أنها - وفق الدرس الحديث - تشكل بنية

تكمُن الكفاءة التي يتم على أساسها وضع المعايير التي تؤدي أو يمكن أن تؤدي بها اللغة في المجتمع.

من هذا المنطلق، أي من خلال تعريف ليونار للحكاية كبنية معرفية، يميز ليونار بين ثلاثة أنماط للمعرفة الإنسانية: الأولى: في المجتمع القبلي، والثانية: في المجتمع الحدائي، والثالثة: في المجتمع ما بعد الحدائي. ونلاحظ في هذا الصدد أن المجتمع القبلي يستقل بمصطلح المعرفة الحكائية، والمجتمع الحدائي تسوده المعرفة الميتا - حكاية، أما المجتمع المابعد حدائي فيستقل بحسب رأى ليونار بالمعرفة العلمية. ذلك أن المجتمع البدائي يعتمد في إنتاجه للمعرفة وتحديد مشروعيتها على «الحكاية» الأسطورية أو الخرافية الشعبية الخيالية، كما يعتمد في نقل هذه المعرفة وفرضها على منهج الرواية من شخص لآخر بما يحفظ وحدة هذا المجتمع القبلي. والمجتمع الحدائي يعتمد في إنتاج المعرفة وتحديد مشروعيتها على «الميتا-حكاية» أو «الحكاية الكبرى» أي على (أيديولوجيا سياسية) أو (نظرية فلسفية تأملية) لها شكل الحكاية الأسطورية الوهمية، وهذه الحكاية الكبرى تعتمد في نقلها وفرضها على منهج تبرير تقوم به المؤسسات. أما المجتمع المابعد حدائي التكنولوجي، فلا يعتمد على أية حكاية أو ميتا حكاية تبريرية، وتستمد مشروعية المعرفة فيه من المعلومات التي يسمح بتدفقها التطور التكنولوجي ويتوك المعلومات وأجهزة الكمبيوتر، ولا يتحكم في إنتاج هذه المعرفة النقل أو التبرير كما هو الحال في المجتمع البدائي والمجتمع الحدائي - وإنما يتحكم فيه منهج برجماتي عملي ليس بحاجة إلى «أصول اجتماعية أو أهداف كبرى» وإنما إلى ابتكارات جديدة أو «نقلات جديدة وغير متوقعة»، فالحقد المؤقت هنا يحل محل المؤسسات والأهداف الكبرى، وهذا الحقد يتسم بمرونة تستجيب لتنوع الابتكارات وحاجات الذات الفردية.

النمط المعرفي الحكائي

ويقصر ليونار في تعريف النمط المعرفي الحكائي على نموذج خطابي واحد هو الخطاب الأدبي الخرافي والشعبي، ويضرب مثلاً عليه بالحكاية الخرافية أو القصص

عميقة لاواعية للثقافة واللغة والفكر والنفس في المجتمع الإنساني، إما أنها تمثل معرفة بدائية خرافية مفارقة للمعرفة العلمية في المجتمعات الحديثة، أو أن نماذجها العليا وصورها ورموزها لاتكف عن التناسخ في أشكال وصور جديدة في الأيديولوجيات السياسية ومختلف أشكال السلوك الاجتماعي في المجتمعات الحديثة، إما أنها بنية ذهنية لايمكن للإنسان تجاوزها.

على هذا النحو نرى أن مصطلح «الحكاية» بوصفه «نمطاً للتفكير»، ليس نبذة غريبة عن تراث معرفي صاحب الأسطورة منذ نشأتها وحتى يومنا هذا. كل ما في الأمر أن الأسطورة كبنية ذهنية إنسانية يتم تمثيلها عن وعي تارة أو عن غير وعي تارة أخرى، وكلما تقدم الوعي في الكشف عن هذه البنية كلما كان أقدر على تقديم مساره في التاريخ. أو إن شئت قلت أن الأسطورة تراوحت ومنذ نشأتها ما بين كونها مادة للتصديق أو مادة للتأمل.

بهذه المقدمة المختزلة نلقى بعض الأضواء على جلور مفهوم «الحكاية» عند كل من ليونار وبريكور، لنبدأ تحليلنا لخطاب كل منهما من خلال ثلاثة مداخل رئيسية هي: تعريف الحكاية، الحكاية والزمن، الحكاية واللغة.

ثانياً : تعريف الحكاية

١-١ - ليونار وأنماط المعرفة الحكائية

١- ليونار: يعرف ليونار الحكاية من حيث وظيفتها المعرفية، أي من حيث هي شكل للخطاب يضع المعايير اللازمة لإنتاج المعرفة في مجتمع ما. فالباطل في الحكاية - صفاته وغيابته - هي التي توجه المعرفة في المجتمع، وتحدد ما هو مشروع منها وما هو غير مشروع، وتميز بين من يعرف ومن لا يعرف. والتصديق بالحكاية هو الذي يضفي قوة لمشروعية هذه المعرفة ويعطيها صفة الحقيقة، وهو ما يؤدي في النهاية إلى ما يسمى بالإجماع الانفاقي أو التواصل بين أفراد الجماعة في هذا المجتمع. ومثل هذه الحكاية ليست مطابقة - من حيث بنيتها ووظيفتها - للبنية الذهنية التي يتم على أساسها تشريع المعرفة وإنتاجها فحسب، ولكنها مطابقة أيضاً لبنية اللغة في هذا المجتمع، ففي هذه الحكاية

لنظام، كما كانت الماركسية فى البلدان الشيوعية، النموذج ذا الصبغة الكلية الشمولية تحت اسم الماركسية ذاتها، وحرمت الصراعات ببساطة من الحق فى الوجود (٦٧) ومثل هذه الميتا - حكايات السياسية والفلسفية جميعاً - فى نظر ليونار - هدفها خلق مجتمع يشكل كلاً عضواً، وعمليات التجديد الخاصة بهذه الميتا-حكايات هدفها إعادة التوافق الداخلى، ولا يمكن أن تكون نتيجتها سوى مجرد صلاحية النظام، فكل مشكلة تحيل الى حالة النظام ككل، وهو ما يؤدى الى حالة من بارانويا العقل أو جنون العظمة أو الفاشية.

ومن هنا يأتى العقل المابعد حدائى ليتشكك إزاء هذه الميتا - حكايات التنويرية والفلسفية التى أطاحت بالماضى لتسرع بخلقها نحو «اليوتوبيا» التى ترسخ لفكرة التقدم فى المستقبل، وهو ما لم يتحقق إذ كانت حصيلة هذه الميتا حكايات حروباً ومشاحنات واستعماراً ولزهايا وهيمنة وقنابل ذرية وتهديدات نووية. فمثل هذه الميتا-حكايات تنكر للماضى بصورة جذرية وتراهن على المستقبل بما يجعلها تضخى بواقعا الراهن، قال الشعب والواقع والعلم الوضعى ليست إلا صورا فظة لما يجب تحقيقه. ومن ثم فإن رآوى هذه الميتا-الحكاية لا يجب أن يكون الشعب الذى يتمرغ فى وضعيه معرفته التقليدية، وإنما يجب أن يكون الراوى ميتا - ذات تعبر عن الشعب من خلال توسط المعرفة التأملية (٦٨).

النمط المعرفى الما بعد حدائى

أما النمط المعرفى المتقطع للوضع التكنولوجى المعلوماتى المابعد حدائى فتسوده ثلاثة أنواع من الخطاب:

١- خطاب يستهدف تحويل المعلومات الى ملعة للاستهلاك والريح، ومثل هذا الخطاب يؤسس لسلطة اقتصادية مكونة من رجال الأعمال والمديرين المتحكمين فى المعرفة والمعلومات وسبل احتكارها وتسويقها كسلعة، وهو ما تمثله الدولة الرأسمالية وطبقة التكنوقراط ومديرو المنظمات الكبرى من جهة، والشركات المتعددة القوميات من جهة ثانية.

٢- خطاب يستهدف تحويل المعلومات وتلقفها عبر وسائل الاتصال الى مادة للتواصل الحر الشفاف بين

الشعبية عند قبائل الكاشيناهوا الهندية. وتحكى القصص الشعبية ما يمكن تسميته أنواع التأهيل الإيجابية والسلبية، ويعتبر آخر النجاحات والإخفاقات التى تلاقيها جهود البطل، وهذه النجاحات أو الإخفاقات إما أنها تضىفى المشروعية على المؤسسات الاجتماعية (وظيفة الأساطير)، أو أنها تمثل نماذج إيجابية أو سلبية (البطل الناجح أو الفاشل) للتكامل فى المؤسسات القائمة (الخرافات والحكايات)، بهذه الطريقة تتيح الحكايات للمجتمع الذى تحكى فيه، من جهة، أن يحدد معاييرها للكفاءة، ومن جهة أخرى، أن يقيم على أساس تلك المعايير ما يؤدى أو ما يمكن أن يؤدى فيه، والمعرفة الحكائية على هذا النحو هى معرفة معيارية ثابتة غير قابلة للتطور، تدور بمقتضاها علاقة الجماعة بنفسها وبالوسط المحيط. وهى تقدم مشروعية فورية عن طريق روايتها، مشروعية غير قابلة للاستقصاء ولا للتساؤل، وهى ترخص لنفسها دون تدليل أو برهان (٦٩).

النمط المعرفى الميتا-حكاى

وينتقل ليونار من هذه المعرفة الحكائية مباشرة الى النمط المعرفى الميتا-حكاى «للمحاكمات الكبرى» MASTER NARRATIVES فى مجتمعات الحدالة، التى سادها - بحسب ليونار - نموذجان للخطاب:

١- خطاب سياسى ويضرب مثلاً عليه «بحكاية التنوير» أو «حكاية التحرير البشرى» التى انبثقت عن الثورة الفرنسية فى القرن الثامن عشر، «هذه الحكاية التى عمل فيها بطل المعرفة لبلوغ غاية أخلاقية - سياسية جيدة، هى السلام الشامل» (٧٠)، ويرى ليونار أن هذه الميتا - حكاية السياسية وهيمية.

٢- خطاب فلسفى تأملى، ويضرب ليونار مثلاً عليه «بحكاية الوحدة التأملية» كفلسفة التاريخ عند هيجل والتى تم النظر بموجبه للتاريخ كتجلى للروح المطلق، والفلسفات التأملية ذات النزعة الكلية الموحدة، والفلسفة الماركسية التى - وإن تضمنت بعداً نقدياً - انتهت الى كونها نظرية معارضة على صلاحية النظام: ويلاحظ ليونار فى هذا الصدد أن الماركسية قد تحولت فى البلدان ذات الإدارة الليبرالية المتقدمة الى منظمات

مختلف الجماعات الإنسانية. ومثل هذا التواصل المعلوماتي يسمح بقبضة اجتماعية واسعة تؤدي إلى نمط جديد، هو المجتمع العقلاني الذي يسوده الإجماع بين المواطنين الأحرار. ومثل هذا الإجماع يتحقق عبر شفافية المعلومات الخالية من «التشويش» والسيطرة، تلك الشفافية تكون حاصل النقد المستمر، وهو ما تنادى به مدرسة فرانكفورت الفلسفية في ألمانيا وعلى رأسها هابرماس.

٣- وخطاب يستهدف التمرد على هذين النوعين من الخطاب، وذلك لأن الخطاب الأول يكرس للسلطة، والخطاب الثاني يكرس (لميتا-حكائية) وهمية غير قابلة للتصديق، ومن ثم فإن دأب المابعد حدثاني هو التمرد على السلطة والتشكيك في الحكايات الكبرى، أو في أي معنى مركزي تبنته الجماعة، لأن مثل هذا المعنى يقوم بالضرورة على القمع أو السلطة أو الوهم، ويتبنى المابعد حدثاني في المقابل فلسفة برجماتية للتعبير عن تمرده، تقوم على تحويل المعلومات إلى مادة للابتكار الخالص المعفى من أي غاية كبرى سوى لذة الابتكار ذاتها لدى الفرد. هذا الابتكار الذي يقوم على الاشتقاق اللانهائي للمعلومات هو عبارة عن خطابات فردية هامشية يحددها جميعاً انتمائها للمعرفة العلمية لا المعرفة الحكائية.

هكذا نرى أن عبارة «الوضع المابعد حدثاني» - عنوان كتاب ليونار - تنطبق - بصفة عامة - على هذه النماذج الثلاثة الأخيرة من الخطاب: والتي سأسميها (التجاري والتواصل والتفكيكي) بوصفها تعتمد جميعاً على تدفق المعلومات في صياغتها لخطابها المعرفي من جهة، وانتمائها جميعاً لمرحلة تاريخية تالية لمرحلة الحدث، ولمنطقة جغرافية معينة تشمل المجتمعات الأكثر تطوراً. إلا أن مصطلح «ما بعد الحدثاني» ينطبق أكثر ما ينطبق - وبصفة خاصة - على النموذج الثالث من الخطاب الذي يبنه ليونار ويدعو إليه. فهو أكثر هذه المشروعات تمرداً على السلطة وعلى الوهم الأيديولوجي، وهو أكثرها قدرة على إنتاج المعرفة، وثقة في فردانية الفرد العملية المفتتة للمعلومات والمولدة لآخر قابلة للتفتيت الابتكاري، «فما بعد الحدثاني يتميز بغياب النظرية ورفضها، وبقدرته على الوجود في

الانظرية» (٨)، ومع ذلك فإن إدانة ليونار للنموذج الأول من الخطاب لما بعد حدثاني - أي للخطاب المعرفي التجاري - لا تخرج به بأي حال من الأحوال من إطار المعرفة العلمية. قد ينتقد ليونار هذا الخطاب من حيث الغاية وهي إرادة السلطة، ولكنه لا ينفيه كمعرفية علمية مضادة للمعرفة الحكائية. في حين أنه يخرج النموذج الثاني - أي الخطاب المعرفي الطامح للتواصل العقلاني بين المواطنين الأحرار - من إطار المعرفة العلمية، وينسبه ليونار إلى المعرفة الميتا - الحكائية التي هي دائماً معرفة مرفوضة، وذلك لأنها معرفة لاتنشد الحقيقة من جهة، ولأن أي إجماع رمزي هو إما وهم وإما وسيلة للإرهاب من جهة ثانية. وبهذا يتمم ليونار التناقض الثنائي الأساسي الذي تقوم عليه أطروحته، وهو التضاد بين المعرفة الحكائية التي تغلب عليها الخرافة العلمية والمعرفة العلمية المابعد حدثانية التي تنشد الحقيقة (٩).

ب - مابعد الحدثالة تمرد أم ميلاد جديد للنظام؟ يضع ليونار تحت خاتمة «المعرفة الحكائية» الحكاية الخرافية لقبائل الهنود البدائية، وتحت خاتمة «المعرفة العلمية» المعرفة الحدثانية: التي تتكون من الخطاب السياسي التحرري - والفلسفي التأملي - والسلطوي الرأسمالي - والتواصل المعرفي - والهامشي الابتكاري. ومن خلال النقد يقوم ليونار بتفريغ خاتمة المعرفة العلمية من الفلسفات السياسية والتأملية والنقدية، لأنها جميعاً عبارة عن ميتا حكايات. فلا يبقى لدينا - عند النظر الأخير - تحت هذه الخاتمة الخاصة بالمعرفة العلمية الخالصة أو المتطهرة من أي شكل حكائي أو ميتا - حكائي سوى خطاب السلطة المتحكمة في تسويق المعلومات بدافع «لذة الترحيح»، والخطاب الهامشي المفجر للمعلومات بدافع «لذة الابتكار» من خلال شحذ الحساسية للاختلاف (١٠). فهما معاً يتبعان نفس معيار التشغيل التكنولوجي، وهو معيار ليس له علاقة بالحكم على ما هو صادق وما هو عادل وإنما ما هو فعال أو غير فعال (لذة الابتكار)، أو ما هو مريح أو غير مريح (لذة التسويق والريح).

وبذلك يبدو لنا في النهاية، أن هذا الخطاب المابعد حدثاني أو هذا «اللعب العلمي الحر» وحده هو الخطاب

الرأسمالي لإنتاج وتسويق المعلومات جديران باسم المعرفة العلمية التي هي موضع التعريض في هذا الكتاب، أو بعبارة أدق لا يعدو هذا اللعب العلمي الحر سوى أن يكون تكريساً للنظام الرأسمالي، وإن اتخذ في الظاهر شكلاً متمرداً عليه، فمثل هذا التمرد يبدو وكأنه فصام كما لاحظ ذلك فرديريك جيمسون في مقدمته للكتاب إذ يقول: «ويدو أن ليوتار ينتسب هنا إلى كتاب «ضد أوديب» لجيل دوليز GILLES DELUZE وفيليكس جاتاري FELIX GUATTARI اللذين حذرنا بدوريهما في ختام هذا العمل من أن الأخلاق الفصامية التي يقترحانها ليست على الإطلاق أخلاقاً ثورية، بل طريقة للبقاء في ظل الرأسمالية. واحتفاء ليوتار بأخلاق مشابهة ينشأ بشكل بالغ الدرامية في سياق ذلك الرفض لمجتمع الإجماع.. وفي هذا الرفض يجري تقييم تنبؤ لتحلل الذات إلى حشد من الشبكات والعلاقات، من الشفرات المتناقضة والرسائل المتداخلة» (١١).

ربما يكون الخطاب المابعد حدائي فصاماً، لكنه يتبدى - وعند التدقيق في خطاب ليوتار استراتيجي استكمال وتجديد للمشروع الحدائي الفاشي، والمشروع المعلوماتي الرأسمالي. ذلك أن ليوتار لا يلبث أن يكشف لنا عن الصلة الخفية التي تصل ما بين المشروع المابعد الحدائي القائم على الخطابات الهامشية المبتكرة والمشروع الحدائي القمعي - الذي يوهننا بالتمرد عليه والقطعية معه في بداية كتابه - بقوله في تعريف المابعد حدائي في أواخر الكتاب: «ما هو إذن ما بعد الحدائي؟ إنه بلا شك جزء من الحدائي.. في تسارع مذهش تستيق الأجيال نفسها، لا يمكن لعمل أن يصبح حدائياً إلا إذا كان ما بعد حدائياً أولاً، وما بعد الحدائية بناء على هذا الفهم ليست الحدائية عند نهايتها بل في حالة الميلاد، وهذه الحالة دائمة» (١٢).

بين التمرد الظاهر على النظام الحدائي في البدء، والتبعية المجددة له في خاتمة الكتاب، صلة خفية قد يكشفها لنا ليوتار نفسه في قوله: «النظام يحيد العقد المؤقت بسبب مرونته الأكبر وتكلفته الأقل والزخم الإبداعي للدوافع المصاحبة له، وكل هذه العوامل تسهم

في تشغيل أفضل. وعلى أية حال، فليس مطروحاً هنا على الإطلاق اقتراح بديل «نفي» للنظام: فنحن جميعاً نعلم الآن، بينما السبعينيات تأبى إلى نهايتها، أن أي محاولة لوضع بديل من هذا النوع، سينتهي بها إلى مشابهة النظام الذي كان المقصود منها أن تحل محله. ويجب أن نكون سعداء، لأن الميل نحو العقد المؤقت هو ميل ملتبس: لأنه ليس خاضعاً تماماً لهدف النظام، إلا أن النظام يحتمله» (١٣)، مما يجعلنا نميل إلى أن الخطاب الهامشي المابعد حدائي ليس إلا تكريساً للنظام القائم بل وتنمية له تجعله في حال من الميلاد الدائم. وهو ما لاحظته فرديريك جيمسون في موضع آخر من مقدمته إذ يقول: «وعلى الرغم من أن ليوتار قد أهد شعار ما بعد الحدائية وانخرط في الدفاع عن بعض منتجاتها.. فإنه في الحقيقة غير راغب تماماً في مرحلة ما بعد حدائية مختلفة جذرياً عن فترة الحدائية العليا، تتضمن قطعية تاريخية وثقافية جوهرية مع هذه الأخيرة» فهذه التجديدات الشكلية المابعد حدائية في قدرتها اللامتناهية على الابتكار والتغيير والقطعية والتجدد هي التي مشبع النظام، الذي لولا ذلك لكان قمعياً.. كما أن دينامية التغيير الدائم هنا ليست إيقاعاً غريباً داخل نطاق رأس المال.. إنها بالأحرى الثورة الدائمة للإنتاج الرأسمالي ذاته، وعند هذه النقطة يكون الجدل بتلك الدينامية الثورية ملمحاً من ملامح اللذة والمكافأة عن إعادة الإنتاج الاجتماعية للنظام ذاته» (١٤). وهكذا يرى فرديريك جيمسون مابعد الحدائية كأزمة فصام داخل النظام تارة، أو كإعادة إنتاج للنظام ذاته تارة أخرى. ولكن ما لم يصرح به جيمسون هو أن فلسفة ما بعد الحدائية هي استراتيجية متكاملة يقدمها ليوتار لاستنقاذ مشروع الحدائية الغربية من خلال ثنائية البلاد الأكثر تطوراً والبلاد الأقل تطوراً.

فما أظن أن ليوتار كان غافلاً - حين كتب ليؤسس لما بعد الحدائية التي يستمتع فيها الفرد بلذة الابتكار والممارسة الحرة للأخلاق النفعية - عن أن الثورة التكنولوجية والمعلوماتية الجديدة في المجتمعات الأكثر تطوراً لا يمكن أن تتم هدفها وهو الربحية عن طريق امتلاك المعلومات واحتكارها فقط، وإنما هي بحاجة

دائمة إلى الابتكار الذي يحول هذه المعلومات من إطارها العام إلى سلعة جديدة للتسويق. فمن البديهي أن أهم شيء ليس فقط حفظ البيانات، وإنما القدرة على تحديث المعلومات. ومثل هذه المادة المعلوماتية الخام هي من الضخامة بحيث يمكن اعتبار «بنوك المعلومات هي موسوعة الغد، وهي تتجاوز قدرة أي واحد من مستخدميها، إنها الطبيعة بالنسبة للإنسان المابعد حدائي» (١٥)، وعلى هذا فإن التنبؤ بكل ما يمكن أن تتيحه المعلومات من ابتكارات ومتغيرات هي عملية مستحيلة ومكلفة للغاية كما يصرح بذلك ليونار في كتابه. ومن ثم لن يكون من المجدي في ظل الوضع المعلوماتي المتدفق هذا أن تكتفى الدولة لتشغيل هذه الطاقة المعلوماتية الهائلة باستغلال بعض العلماء، وإنما هي بحاجة إلى تجنيد كل المبتكرين بشكل احتياطي من أجل معركة التسويق والربح. وهو بالضبط ما يهدد ليونار أن يقوم به المابعد حدائيون بشكل فردي وتطوعي، ودون أن يكفلوا الدولة عبء الشراء الفوري لمبتكراتهم أو حتى عبء الاتفاق على المبتكرين. وكان ليونار من خلال هذا الوضع المابعد حدائي يبدو ساعياً لتجنيد الأفراد لهذه المهمة، ولأن يعملوا وفق الاعتقاد أن كل ما يميزهم عن العلماء المستخدمين من قبل النظام هو فرق التوقيت، أو الفرق بين المستخدم والمخزون الذي ربما يسحب بعد حين، إذ يقول: «ويجب التمييز بين البارالوجيا [المخطأ الهامشي المابعد حدائي] وبين التجديد، فالأخير تحت سيطرة النظام، أو على الأقل يستخدمه النظام لتحسين فعاليته.. أما الأولى [الابتكار المابعد حدائي الهامشي] فهي نقلة لا تتم في العادة إدراك أهميتها إلا فيما بعد... وحقيقة أن أحدهما يتحول إلى الآخر، في الواقع، هي حقيقة مألوفة لكنها ليست ضرورية» (١٦): ليست ضرورية لأن ما يهم هو مشاركة الهامشيين من المبتكرين إلى جانب العلماء الرسميين، في التمتع بنفس الطبيعة، الطبيعة المعلوماتية التكنولوجية، فخلق الطبيعة توفر الثراء والرغاية لكل من يتنافسها ويساهم في تشغيلها بشكل أساسي أو بشكل احتياطي تطوعي.

وفي هذا الصدد لاتهم الأصول الاجتماعية

للمبتكرين، كل ما يهم هو انتظامهم في إطار الهدف العام وهو تقديم ابتكارات جديدة في إطار النسق الغربي الأكثر تطوراً. ذلك أن الحافز وراء اكتساب المعرفة أو إنتاجها لا يعتمد على صدقها أو كذبها وإنما على فعاليتها أو إمكان بيعها. «وهذا يخلق إمكانية سوق ضخمة للكفاءة في المهارات التشغيلية، وسوف يكون من يملكون هذا النوع من المعرفة محط عروض أو حتى سياسات إغراء» (١٧).

وعلى هذا لم يعد المشروع الحدائي الاستعماري في حاجة للانتقال إلى بلدان العالم الثالث لاستنفاد ثرواته كمواد خام لمصانعه، وإنما هو بحاجة - وقد تزيها بكسائه المابعد حدائي الجديد - إلى:

١- إلى استقطاب واستجلاب أموال العالم الثالث وعقول المبتكرين فيه إلى أرضه هو، بما يكفل له أحسن أداء. فهذا النظام المعلوماتي في وضعه المابعد حدائي يحتاج إلى الأموال لأن التكنولوجيا تتطلب ثروة. فكل جهاز تقني يتطلب استثماراً، كما أن هذه التكنولوجيا هي التي ستجلب الثروة إذ يباع ناتجها، ويمكن عندئذ - كما يقول ليونار - «إغلاق النظام على النحو التالي، يعاد تدوير جزء من البيع في رصيد أبحاث مكثرة لزيادة تحسين الأداء، وعند هذه اللحظة بالضبط، يصبح العلم قوة إنتاج، أي لحظة في دورة رأس المال» (١٨)، يحتاج إلى كل الأموال في العالم أولاً، ويحتاج إلى كل العقول المبتكرة في العالم ثانياً، وإلى إغواء كل خيال قادر على إعادة ترتيب البيانات في شكل جديد ثالثاً. بما يضمن لهذا النظام المعلوماتي كفاءة أعلى لتشغيل ما يحترقه من المعلومات من جهة، ويهيئ لبلدان العالم الثالث - وقد فرغت من مبتكراتها، ومن رؤوس أموالها القومية، ومن حكاياتها الموحدة لها (بضربة ما بعد حدائية واحدة) - لأن تكون سوقاً للسلع المعرفية التكنولوجية التي تحتكرها البلاد الأكثر تطوراً. هكذا لن يكون الاستعمار الجديد بحاجة للانتقال المكلف إلى الأراضي المستعمرة، عليه فصب أن يمتص منها عقولها وأموالها لصالح مشروعه التكنولوجي المعلوماتي، ليعيد بيعه لها من جديد.

٢- إلى استعمار اللاوعي وذلك من خلال تصنيع

ليوتار نفسه ليقوضه، لينسبه إلى ما أسماه «بالحكايات البراجماتية المبشرة».

نحن إذن في الواقع لسنا أمام تناقض ثنائي حقيقي بين معرفة علمية وأخرى حكائية، وإنما نحن - وبحسب تقسيم ليوتار لأنماط المعرفة - أمام ثلاثة أنماط حكائية: ١- حكاية ٢- ميثا - حكاية ٣- حكايات مبشرة. وإذا صح ذلك، فعلام تنطبق هذه الثنائية المتضادة التي يقبض عليها ليوتار طيلة كتابه ليفرق بها بين ما أسماه بالمعرفة الحكائية والمعرفة العلمية؟ وفيما يختلف ما هو مبشر من الحكايات المابعد حدثية (البراجماتية) عما هو كلي في الحكاية البدائية والميتا - حكاية الحدائية (الغائية)؟.

رأينا من قبل أن الخطاب المابعد حدثي ليس إلا تنمة مجددة للمشروع الحدائي وللنظام المعلوماتي الرأسمالي، فهو مع مخالفته لميتا - حكاية الحدائية ليس إلا تجديداً لها، ومع مخالفته لميتا - حكاية الإجماع عند هابرماس، لم يخرج عن إطار المعرفة في المجتمعات الأكثر تطوراً، ذلك أن مشروع هابرماس نفسه يقتضي شفافية المعلومات والتواصل الاتفاقي الحاصل على الإجماع بين البلدان الممتلكة للتكنولوجيا وللمعلومات أصلاً، فهي وحدها القادرة على اتجاز مثل هذا الإجماع العقلاني. ويبقى لنا بعد ذلك ما يخرج تماماً عن دائرة المعرفة ألا وهي الحكاية الخرافية البدائية. وعلى هذا يصرح ليوتار في أكثر من موضع بالثنائية العلمي / الحكائي التي يريد أن يؤسس بمقتضاها للوضع المابعد حدثي للعالم الجديد، وهي ثنائية البلاد الأكثر تطوراً تكنولوجياً والعالم النامي الحكائي، كما يصرح بذلك ليوتار في أكثر من موضع إذ يقول:

- «فالمجتمعات الأكثر تطوراً يسميها ليوتار طوراً «الدول المتقدمة»، وطوراً «الغرب» ثم يتيناها في النهاية بالحديث عنها بصيغة المتكلم «نحن أنفسنا في الغرب» هكذا لا تكون الذات المابعد حدثية ذاتاً بلا هوية داعية للامركزية الأوروبية، أو ذاتاً براجماتية لا تحدها غايات كبرى، إنما هي ذات تضع حدود فلسفتها البراجماتية، وغاياتها في إطار هوية «الغرب ككل» الذي يميزه لفظ

الثقافة، أي تقديم ملع ثقافية ومعلوماتية لافيزيقية وغير قابلة للقياس من طراز الوحدات المعلوماتية أو منتجات التسلية أو وسائل الإعلام «وبذلك تتغلغل صنمية السلعة إلى تلك المناطق من الخيال والنفس التي اعتبرت (وحتى المجتمع الصناعي) معقلاً أخيراً يستحيل اختراقه على المنطق الأدائي الرأسمالي».

٣- إلى وحدة البلاد الأكثر تطوراً، فالاستعمار الجديد لا يمتثل التنافس بين القوميات المختلفة (بريطانيا العظمى، فرنسا، ألمانيا) كما كان الحال في إطار مرحلة الحدائية التي ضجعت بالحروب العالمية فيما بين هذه البلاد. وإنما يجب أن تنتظمها وحدة المصلحة المشتركة في إطار هوية جامعة أكبر هي هوية (المجتمعات الأكثر تطوراً) كلها بما فيها أمريكا والدول الصناعية الكبرى مثل كندا واليابان، في مواجهة البلدان الأقل تطوراً الأقل باعتبار الأخيرة سوقاً لمنتج الأولى الصناعي المعلوماتي أيضاً.

ج - ميثا - حكاية ما بعد الحدائية:

وإذا كان المشروع المابعد حدثي هو تكريس للنظام المعلوماتي الرأسمالي، وتجديد لمشروع الحدائية، فربما يساعدا ذلك على الوصول إلى معنى هذه الثنائية التي تنتظم الكتاب لتضع الحدود ما بين ما هو حكائي وما هو علمي. إذ نلاحظ أن ليوتار من خلال تمييزه بين أنماط المعرفة الإنسانية، يختص الوضع المابعد حدثي المعلوماتي التكنولوجي بالمعرفة العلمية الخالية من أية حكاية أي من أية بنية ذهنية لها شكل السرد: الماقبل والمابعد والغاية التي يراد إحرازها، والتي تتضمن الأصول الاجتماعية لمجتمع ما والأهداف الكبرى التي يريد بلوغها. فالمعرفة المابعد حدثية تتضاد مع المعرفة الحكائية، وتتجاوز المعرفة الميتا حكاية السياسية والفلسفية الحدائية. إلا أن ليوتار لا يلبث أن يصف الوضع المابعد حدثي بأنه «إنتاج لحكايات مبشرة تحمل كل منها سحابة براجماتية قائمة بذاتها.. وهي في مجموعها غير قابلة للتوصيل بالضرورة» (١٩). معنى ذلك أن كل الأنماط التي ذكرها ليوتار للمعرفة هي أنماط حكائية، وأن الاستثناء الذي خص به الوضع المابعد الحدائي عاد

أخرى الى يومنا هذا، ألا نحس نحن أنفسنا وفي هذه اللحظة أننا مضطرون لإقامة حكاية عن المعرفة العلمية في الغرب لكي نوضح وضعها؟ (٢٠٩).

ويبلغ الوضع مداه للفصل بين المجتمع الغربي الأكثر تطوراً (المابعد حدائي المعلوماتي) وسائر بلدان العالم (الحكاكية) حين يصبح الفارق بينهما كالفارق بين الإنسان والقرود، أو وفق نظرية داروين في التطور كالفارق بين كائنات حية أدنى وكائنات أرقى، وهنا ما يفسر لنا خضوع هذه الكائنات الأدنى لآراء الكائنات الأرقى، ويبرر ازدياد الأخيرة للكائنات الأدنى وتسخيرها لها. فالفارق المعرفي بين الغرب وغيره من البلدان ليس فرقاً كيميائياً ولكنه فرق نوعي في الأساس، وعلى هذا لا يجب أن يستشري اليأس في نفوس علماء المعرفة العلمية الغربية لافتقارهم لأي معنى أو غاية إنسانية لما يصنعون، فيكفيهم عزة أنهم قادرون على الاحتفاظ بالمسافة بينهم وبين أصحاب المعرفة الحكائية، ففي مثل هذه القدرة يكمن امتيازهم وأملهم الملتذ بتفوقهم الإنساني العقلاني، معنى هذا أن إنسانية الغرب تكمن في - وفقط في - اختلاف الغرب المتفوق على الآخر الأدنى، وكلما طور الغرب هذه الآلية كلما كان لوجوده معنى. وما محاولات العالم الحكائي لاكتساب المعرفة العلمية والاستضاءة بها إلا محاولات عيشية على أية حال!! يقول ليوتار: «من المستحيل، إذن الحكم على وجود أو صلاحية المعرفة الحكائية على أساس المعرفة العلمية أو العكس: فالمعايير المتعلقة بكل واحدة مختلفة. وكل ما نستطيع عمله هو أن نحقق في ذهول آراء تنوع الأنواع الخطابية، مثلما نفعل لآراء الأنواع النباتية أو الحيوانية.. والتحصن على «فقدان المعنى» في ما بعد الحدائنة لا يحل سوى الأسى لآراء حقيقة أن المعرفة لم تعد حكاكية بالأساس. ورد الفعل هذا لا يحدث بالضرورة. كما لا تحدث بالضرورة محاولة استنباط أو توليد المعرفة العلمية من المعرفة الحكائية، كما لو كانت الأولى موجودة داخل الثانية في حالة جنينية... فالأنواع اللغوية مثل الأنواع الحية متصلة فيما بينها وعلاقتها ليست متناغمة.. والمعرفة الحكائية لا تعطي أولوية للتساؤل عن مشروعيتها الخاصة، وإنها ترخص نفسها في برامجيات نقلها دون اللجوء الى التذليل والبرهان.

التفضيل «أكثر تطوراً» عما هو «أقل تطوراً»، بحيث يصبح «الأكثر تطوراً» - في الحقيقة - نموذجاً مثالياً متعالياً يحد ذاته، أو يصبح حالة غائية يجب الحفاظ عليها دوماً ليظل هذا المجتمع في حالة دائمة من القوة بوصفه «الأكثر تطوراً» من الآخر «الأقل تطوراً»، من هنا قد نمسك بالأهداف الكبرى للميتا - حكاية الما بعد حدائية، فإذا كانت الميتا - حكاية الحدائية قد استهدفت تحرير البشر بشكل وهمي أو قمعي، فالميتا - حكاية المابعد حدائية تستهدف الحفاظ على حالة البلاد الأكثر تطوراً، على حساب البلاد الأقل تطوراً بشكل سافر ودون كبير مراوغة:

- «موضوع هذه الدراسة هو (كما يقول ليوتار) وضع المعرفة في المجتمعات الأكثر تطوراً، وقد قررت أن استخدم كلمة ما بعد حدائي لتسمية هذا الوضع، والكلمة شائعة الاستخدام في القارة الأمريكية بين السيسولوجيين، وهي تحدد حالة ثقافتنا في أعقاب التحولات التي غيرت قواعد اللعب منذ نهاية القرن التاسع عشر».

- «إن المعرفة قد صارت القوة الرئيسية للإنتاج.. وفي العصر ما بعد الصناعي وما بعد الحدائي سيحافظ العلم على، بل وسيدعم بلا شك، وضعه البارز في ترسانة الطاقات الإنتاجية. وفي الحقيقة فإن هذا الوضع هو أحد الأسباب التي تدفعنا الى استنتاج أن العجوة بين الدول المتقدمة والدول النامية ستتسع أكثر في المستقبل، لكن هذا الجانب من المشكلة لا يجب أن نسمح له بإخفاء جوانبها الآخر والمكمل له، فالمعرفة في شكل سلعة معلوماتية لا غنى عنها للقرعة الإنتاجية».

- «لما إذن عدم تكافؤ بين برامجيات الحكائية الشعبية التي تقدم مشروعية فورية، وبين لعبة اللغة التي يعرفها الغرب باسم سؤال المشروعية أو بالأحرى المشروعية باعتبارها استقصاء».

- إننا نستيق أنفسنا، لكن يجب أن يظل في أذهاننا ونحن نواصل طريقنا أن الحلول العتيقة ظاهرياً والتي وجدت لمشكلة المشروعية ليست عتيقة من حيث المبدأ.. ولكنها عتيقة في تعبيرها فقط، ولا يجب أن يدهشنا أن نجد أنها قد واصلت وجودها في أشكال

لهذا نجد أن عدم فهمها لمشكلات الخطاب العلمي يصاحبه تسامح معين؛ فهي تعالج ذلك الخطاب أساساً على أنه نوع مختلف في عائلة الثقافات الحكائية. والعكس ليس صحيحاً، فالعالم يتساعل عن صلاحية المنظومات الحكائية ويستنتج أنها لانخضع مطلقاً للحجاج والبرهان، ويصفنها على أنها تنتمي إلى عقلية مختلفة، همجية متخلفة، متأخرة، مستلبة، مكونة من آراء وعادات وسلطة وتعصب، جهل وأيديولوجيا، الحكايات هي أمثال خرافات أساطير لاتصلح إلا للنساء والأطفال. وفي أحسن الأحوال، تجرى محاولات لإلقاء بعض أشعة الضوء على هذه الظلامية، للتمدن، للتربية، للتطوير» (٢١). يرتب على هذه الثنائية إذن مايلي:

١- على هذا النحو نرى أن المثل الذي ضربه ليونار على الحكاية الشعبية الخاصة بقبائل الكاشيناهوا الهندية ليس بريئاً تماماً، إذ به يضع الحلقة الأولى في سرده لما أسميه من الآن فصاعداً ميتا - حكاية الوضع المابعد حدائى. «فالتطهير العرقى» الذى تم مع إيداء الأمريكيين للهنود سوف يستمر ويتم مسيرته المابعد حدائية فيما يمكن أن أسميه «التطهير العقلى»، وذلك عن طريق إزاحة المعرفة الحكائية من العقل الغربى بوصفها ماضيا يشترك فيه هذا الغرب مع سائر الشعوب فى العالم، ثم بإزاحة الميتاحكايات الفلسفية والتأملية الغربية من تاريخ هذا العقل وذلك أنها قد تتلاقى فى مستقبل قيمى مأمول بكافة الشعوب، من أجل التكبريس للشثنائية المتضادة بين المعرفة الحكائية للعالم الثالث (والتي مثل لها بحكايات القبائل الهندية) وبين المعرفة الغربية التي وصلت الى أوجها فى الميتا-حكاية ما بعد الحدائية. تلك الثنائية التي يقوم كتاب ليونار على تبريرها ووضع السيناريوهات الممكنة للحفاظ عليها. فليونار فى الحقيقة لم يقدم لنا توصيفا للمعرفة الحكائية والمعرفة العلمية، بقدر ما سعى الى إعادة ترتيب تاريخ العلم الغربى وأهدافه بما يخدم اللحظة الراهنة من واقعه. ومثل هذه القصة المابعد حدائية تقوم شأنها شأن كل ميتا حكاية أيديولوجية على اقتطاع وإضافة وتزييف وإعادة تركيب بما يخدم الهدف النهائى للكتاب. فلا المعرفة الحكائية على هذا النحو الذى شكله بها ليونار ولا

المعرفة العلمية المعلوماتية المابعد حدائية تمثل قطعية عن النسق العام الرأسمالى المهيمن الذى يحركها كما يوهنا.

وبموجب هذه الميتا - حكاية الاستراتيجية المابعد حدائية، لن يكون الغرب فى حاجة الى التطهير العرقى الذى استنزف الأموال والدماء من الطرفين (البلد النامى والمتطور) كما كان الحال فى الماضى، وإنما الى التطهير العقلى الذى يجعل من البلاد الأكثر تطوراً مركزاً جاذباً لعقول وأموال العالم الأقل تطوراً، أو مركزاً مهيماً على هذا العالم.

٢- كما أن التنافس المتقاتل بين القوميات الغربية للسيطرة على الشعوب فى الماضى سيتخذ طابع التنافس المتواطى، لا التزامح المتقاتل كما كان الحال فى الماضى، ليجمع الغرب فى هوية امتلاك المعلومات التكنولوجية، أو هوية البلاد الأكثر تطوراً فى مقابل الأقل تطوراً، وعلى هذه الدول الغربية أن تقبل التناحر كمبدأ مؤسس لهذه الوحدة، وهذا التناحر ليس إلا شبكات مرنة من ألعاب اللغة مما يجنب المؤسسات الشلل البيروقراطى ويفسح المجال لابتكارية اللاعبين مادامت المصلحة العامة لهم مشتركة فى النهاية.

٣- كما أن الأوضاع السياسية الفاسدة فى الغرب لن تقابلها ثورة أو توقع لحدوثها، وقد استوعبت طاقات الأفراد فى إطار وهم كونهم أفراداً أحراراً مبتكرين فى بلاد أكثر تطوراً، مما يؤدي الى استتباب الأحوال الرأسمالية التكنولوجية دون ثورة أو توقع لحدوثها.

٤- كما تحرر الميتا - حكاية المابعد حدائية البلاد الأكثر تطوراً من أى التزام مبدئى بقضايا ومشكلات البلاد الأقل تطوراً - التي كانت مستعمرات لها فى الماضى - إلا فى إطار ما هو نفعى وفعال وليس فى إطار ما هو صادق أو عادل. ومن هنا يصبح مشروعاً سياسة الكيل بمكيالين، وسياسة تناقض المواقف ومراوغتها، وهو ما يدخل فى حيز المرونة المطلوبة من أجل تحقيق أكبر قدر ممكن من الفعالية فى الحفاظ على وضعية البلاد الأكثر تطوراً كمنتج معلوماتى، وعلى وضعية البلاد الأقل تطوراً كزبون دائم لهذا المنتج، وسوق جاهزة للشراء والتبعية، وهذا يعنى أنه يجب تفريغ

هذه البلاد الأقل تطوراً من حكاياتها بالقدر الذى يسمح للنفوذ الغرب المعلوماتى من النفاذ الى هذه البلاد لملأ الفراغ الثقافى دون الوعد بنقل هذه البلاد الى المجال الأكثر تطوراً، وإنما بالتلويح الدائم لها بهذا الإمكان. وبهذه الطريقة يتم انتصاب عقول وأموال هذه البلدان للمساهمة فى تطوير تقنيات البلاد الأكثر تطوراً مع الإبقاء - فى ذات الوقت - على البلاد المتخلفة فى حال ثابت معلق ما بين تداخل الهوية والتطلع للنموذج الغربى، مما يثبت وضعيتها.

٥- كما أن هذه البلاد الأكثر تطوراً فى النهاية - والتي تكلفت فى الماضى عبء تمويل مؤسساتها المرسخة لأيدولوجياتها، ستكتفى فى عصر ما بعد الحداثة باستراتيجية تعليمية وثقافية معمرة، تاركة لأفرادها عبء القيام بهذه المهمة، فمشروع ليونار فى النهاية برنامج تعليمى، وكأنه تقرير استراتيجى لصانعى القرار السياسى فى الغرب، وليس مجرد فلسفة قابلة للتأمل. وقد كتبه ليونار - وفق منظوره الموحد للبلاد الأكثر تطوراً، فمنه طبعتم نسختان فى نفس الوقت - واحدة لكندا والأخرى لفرنسا. من أجل تعليم الساسة وصانعى القرار فى معاهدتهما. إذ يقول ليونار فى مقدمة الكتاب «النص التالى نص مناسبة، إنه تقرير عن المعرفة فى المجتمعات الأكثر تطوراً، تم تقديمه الى مجلس الجامعات التابع لحكومة كيبيك، بناء على طلب رئيسه. وأود أن أشكره على تكرمه بالسماح بطبعه فى فرنسا. يبقى أن كاتب التقرير فيلسوف وليس خبيراً. الخبير يعرف ماذا يعرف، وماذا لا يعرف. أما الفيلسوف فلا. أحدهما يستنتج، بينما الآخر يتساءل، وهاتان لمبتتان مختلفتان من ألعاب اللغة. نجلهما هنا ممتزجتين، والنتيجة هى أنه لا هذه ولتلك نتيج تماماً. على الأقل يمكن للفيلسوف أن يعزى نفسه بالقول بأن التحليل الشكلى والبرجمائى لخطابات مشروعية معينة، فلسفية أخلاقية - سياسية، تكمن وراء هذا التقرير سوف ترى النور يوماً... ومهما كان حال هذا التقرير، فإننى أهديه الى المعهد البوليتكنيكى [السياسى التقنى] للفلسفة بجامعة باريس الثامنة (فانسين)، فى هذه اللحظة ما بعد الحداثى جداً، التى تقارب [توشك]. فيها هذه الجامعة على الموت، بينما يشرف المعهد على الميلاد» (٢٢).

بهذا التقرير - الذى يمزج بين الفلسفة والاستراتيجية السياسية التعليمية، يساهم ليونار فى تجديد وميلاد أقوى للمجتمع الغربى بإعلاء قيمة الإرادة الإبداعية للفرد، والاستفادة العملية من معطيات الواقع، مما كفل لفلسفة ما بعد الحداثة ازدهارها وانتشارها لا كمنظومة موجهة للمعاهد السياسية فحسب، بل كمادة تعليمية معممة وبسيطة فى المدارس الغربية. ولا غرابة حينئذ أن يواكب هذا الازدهار الواسع لفلسفة ما بعد الحداثة انتشار لمفهوم العولمة بما يقتضيه من هيمنة البلاد الأكثر تطوراً، ومن تزييف للوعى بالمشكلات الاجتماعية الواقعية فى المجتمع الغربى. وعلى هذا لم يكن من الممكن أن تنفرد فلسفة ليونار وحدها بالساحة الثقافية الغربية، فقد زاحمتها وهاجمتها فلسفات أخرى، مثل الفلسفة التأميلية الهرمنوطيقية عند ريكور، أو الفلسفة النقدية العلمية عند هابرماس، غير أنه من اللافت للانتباه أن هذه التيارات المعادية لفلسفة ما بعد الحداثة، لم تتنافس ولياها الى حد المصادرة، وإنما الى حد الدخول معها فى دائرة جدلية، بما يوازن المسار الثقافى الغربى ويؤمن تقدمه المأمول، ذلك التقدم الذى تسعى إليه كافة جهود علماء الغرب على اختلاف مناحيها، بل وبفضل اختلاف هذه المناحى وتعايشها المتوازن معاً.

٢-١- بول ريكور والحكى كضرورة معرفية:

المعرفة الحكائية عند ليونار تعبر عن مراحل قابلة للتجاوز تاريخياً، أو عن نمط من التفكير يرتبط بمجتمعات بعينها. غير أن الأمر ليس على هذا النحو عند بول ريكور، فهو يرى أن «بنية الحكاية» هى جزء من بنية العقل البشرى، أو هى مقولة من مقولات العقل الإنسانى. وهكذا سوف تتحول المعرفة الحكائية من شكلها التاريخى أو العنصرى عند ليونار، الى ضرورة معرفية للعقل الإنسانى عند ريكور. إذ يرى الأخير أن الإنسان لا يمكن له أن يدرك مقولة الزمن إلا عبر الشكل الحكائى. فالماقبل والمبعد والآن: هذه كلها مقولات لا علاقة لها بالزمن السارى للانهاى الذى نعيشه. والشكل الحكائى وحده هو الذى يمكننا من الوعى

بالزمن كماض لحاضر متجه الى المستقبل، أو بالأحرى هو الذى يشكل وعينا الإنسانى بالزمن.

فالذات - عند ريكور - لا تترك نفسها إلا بعبر رمز وحكاية، أى على نحو غير مباشر، عبر علامات هى رموز ونصوص أى عبر وسيط لغوى. ومن خلال هذا الوسيط غير الواضح تماماً يجب على الذات أن تترك أن المعرفة المطلقة مستحيلة الى الأبد، وأن فهم الذات لذاتها هى مهمة شاقة ولا تكتمل أبداً. وعليها أن تبذل محاولات مستمرة لفهم هذه الرموز. «كما أن وجودنا لا يمكن أن يفصل عن الاعتبار الذى نعطيه لأنفسنا، فبمعركتنا لقصصنا الخاصة نعطي أنفسنا هوية. فأن نفهم الكائن الذى هو نحن على نحو جوهري، أو أن نسعى لفهم الحوادث الإنسانية وتعليلها، كل هذا لا يتم إلا من خلال حكي قصة» (٢٣)، فالزمن لا يصبح زمناً إنسانياً إلا إذا اتصل بحالة حكاية، والحكاية لا تبلغ معناها التام إلا عندما تصبح ظرفاً للوجود فى الزمن (٢٤)، ومن ثم فإن بنية الحكي تنطبق على كل الأشكال التى يتم بها إدراك التجربة الإنسانية فى «زمانيتها» - إن صح التعبير - مثل السيرة والسيرة الذاتية والفيلم السينمائى واللوحة الفنية.. الخ. وبهذا التعريف الذى يصل الحكي بإدراك الإنسان لتجربته فى الزمان، يخرج ريكور ببنية الحكاية - من إطار القصر على شكل معرفى دون آخر، أو على مجتمع دون سواه كما هو الحال عند ليوتار، الى إطار البنية الذهنية الملازمة لكل عقل إنسانى.

والإنجاز الأكبر لريكور فى هذا الصدد هو موازنته بين بنية الحكي الخيالية، وبنية علم التاريخ فى العصر الحديث: تاريخ العلم، أو تاريخ الأمة، أو تاريخ الفرد. فإذا ما كان الشائع هو أن التاريخ يقصص الواقع والحقيقة، وأن الحكاية الخيالية تقصص الخرافة، فإن الأمر فى نظر ريكور يحتاج الى مراجعة لمعنى هذه الحقيقة التى يكتبها التاريخ العلمى فى مجتمعاتنا الحديثة. فهو يرى أن الطيبية الزمنية للتجربة هى المرجع المشترك بين كتابة التاريخ وحكى الخيال. كل حكاية تتكون من بداية وأزمة وغاية، وكتب التاريخ الواقعى كحكاى القصة الخيالية يخضع ما لديه من معلومات الى اختيارات وترتيبات تبرز الطابع الزمانى المتتالى للتجربة. فالأحداث التاريخية فى

إطارها الحام المتنافر المنقطع، لاتصبح قابلة للفهم إلا فى إطار حكاى. فما يعرف «بالحبكة» فى الحكاية الخيالية يناظره «التركيب والتجميع» للأحداث التاريخية فى كتابة التاريخ، وكل من «الحبكة» فى القصص و«التركيب» فى التاريخ يوجه الأحداث نحو غاية أو معنى. وهذا الشكل الحكائى وحده هو الذى يضع مسافة بين معيشة الحدث وحكاية الحدث مما يجعل الأحداث قابلة للفهم.

ويمضى ريكور الى مدى أبعد فى الموازنة بين التاريخ والحكى، إذ يرى أن التفسير التاريخى لحدث ما يتعلق أساساً بفهم حكاى للحدث، أى بملاقة هذا الحدث بما سبقه وبما ترتب عليه. فالتاريخ سواء أكان تاريخاً اجتماعياً أو اقتصادياً أو ثقافياً أو علمياً سيظل مرتبطاً بالزمن من جهة وبالتغيرات التى تربط الحالة النهائية بحالة مبدئية من جهة أخرى. فالواقع يعاش والتاريخ يحكى، «وعلى نحو نهائى [يمكن أن نقول] أن التاريخ لا يمكن أن ينفصل عن القصص، لأنه لا ينفصل عن الحركة التى يقوم بها فاعلون، وتقتضى أمداً وظروفاً وعلاقات ونتائج مرادة أو غير مرادة. والتفسير التاريخى مثله مثل الحبكة الحكائية هو الوحدة الأساسية التى تتركب هذه العناصر المتنافرة فى كلية قابلة للفهم» (٢٥). ولاشك أن كتابة التاريخ تستدعى الرجوع الى الواقع، الى الوثائق وأرشيف المعلومات، فى حين أن الحكاية الخيالية تتنكر لهذا الدليل المادى الوثائقى. ولكن هذا لايعنى أن الخيال الأدبى لا يستند لأية مرجعية، فكل نظم الرموز تساهم بشكل أو بآخر فى إعادة تشكيل الواقع، أى أن الرموز المستخدمة فى الحكى الخيالى لها مرجعية ما فى الواقع، ليست هى مرجعية المطابقة، ولكنها مرجعية إعادة التشكيل.

من جهة أخرى لانستطيع أن نقول أن كتابة التاريخ هى نفسها الوثائق، ذلك أن كتابة التاريخ تعيد بناء الحدث الماضى بناء على الوثائق، والمؤرخ فى هذه الحالة - مثله مثل الحاكي - فى حاجة الى الخيال، ليتركب حبكة ما تتيحها أو ربما تسكت عنها الوثائق. وبهذا المعنى يؤلف التاريخ الانسجام الحكائى الذى يتوافق مع الوثائق، أو بعبارة أخرى يبدو التاريخ وكأنه

تفسير حكائي للوثائق. وهذا التفسير يخضع لفهم خاص من قبل المؤرخ للوثائق التي بين يديه، وهكذا يبدو الفهم نوعاً من التأويل الذي يمارسه المؤرخ لحكاية التاريخ، ويمارسه الحاكي لحكاية الأدب (٢٦).

من هذا المنطلق يرى ريكور أن التاريخ هو شكل متطور عن الفن الحكائي. وكلاهما يشبعان إدراكنا للزمن في انقسامه إلى ماضٍ وحاضر ومستقبل. وكلاهما تصرف خيالي في مادة واقعية: الوثائق بالنسبة للتاريخ، الواقع المعاش بالنسبة للأديب. وكلاهما نوع من الفهم لهذا الواقع وتفسير له يمر عبر وسيط لغوي. ولكن السرد التاريخي يختلف عن السرد الحكائي، فالحدث الماضي الذي يحكيه التاريخ لا يخضع للمعايشة والملاحظة وإنما للتذكر، ومع ذلك فالتاريخ يدعى أن ما يؤرخه الآن هو استحضار مطابق للحدث المعيش في الماضي، ويسم خطابه في هذا السبيل بطابع الجزم والصدق، وعلى هذا تقوم علاقة المؤرخ بالقارئ على أساس استراتيجية الاقتناع والتدليل بالحجة. ومن ثم فالتاريخ هو مادة حكائية قابلة للنقض والمراجعة والبرهان. في حين أن السرد الحكائي الخيالي هو استحضار خيالي لحدث ماضٍ، وخطابه هو محض «زعم»، فالقارئ منذ البدء يعرف أن ما يقرأه هو محض خيال، وبذلك تقوم علاقة الأديب بالقارئ لا على أساس الاحتجاج والاقتناع، وإنما على أساس المواءمة بين عالم النص الخيالي وعالم القارئ الواقعي. بعبارة أخرى إن الارتباط الذي يفرضه السرد الحكائي بين العالم الخيالي للنص والعالم الواقعي للقارئ، يقوم بالدور نفسه الذي يؤديه الدليل الوثائقي بالنسبة للسرد التاريخي. لأن الحاكي لا يملك الدليل المادي على مايقول، وهو لا يطالب قارئه بالتأكد من صحة ما يحكيه، وإنما يطالبه بأن يقترح تقييمه وتقديره وتأويله الخاص للأحداث والشخصيات. فالسرد الأدبي لا يكتمل معناه إلا بالقراءة، كما لا يكتمل معنى السرد التاريخي إلا بالدليل. ثمة تداخل بين الفن والتاريخ، ولكن التاريخ يدعى أن ما يركبه هو الحقيقة، أما الفن الحكائي فيعطى الأولوية للمعنى المولد مما هو متراوح بين الخيال والواقع، وبذلك يحتفظ الحكى بموضوه وميزته كعمل مفتوح وطاقة قادرة على التعبير عن القيم

المجردة الكامنة وراء التغير الاجتماعي أكثر مما يستطيع ذلك التاريخ. بهذا المفهوم تبدو الحقيقة الأدبية التي يقدمها النص الأدبي أكثر ثراءً وصدقاً مما قد يوصى إليه النص التاريخي من عناصر واقعية ستظل موضع الشك ما لم يكن لدينا الحجة التاريخية الدامغة لصحتها (٢٧).

هكذا يختلف ريكور في فلسفته للمعرفة عن ليوتار، إذ يقرر ليوتار قطعية تاريخية وباستمولوجية بين المعرفة الحكائية والمعرفة العلمية، في حين يرى ريكور أن المعرفة الحكائية مستمرة في تشكيلنا المعاصر لتاريخ المعرفة. وكان ليوتار أراد أن يقطع المعرفة الحكائية من تاريخ المعرفة الغربية، ليعيد ترتيب هذا التاريخ، وتفسيره تفسيراً جديداً، أو حتى يضع المعرفة الحكائية في وضع معارض أو مقابل للمعرفة المابعد حدائية، أو بالأحرى أنجز ليوتار هذا الاقتطاع ليضع البلاد الأكثر تطوراً في مقابل البلاد الأقل تطوراً من جهة، وليتجاوز ميتا - حكايات الحدائة الغربية إلى ميتا حكاية مابعد حدائية جديدة من جهة ثانية، دافعاً عن نظرية مابعد الحدائة شبهة الايديولوجيا، على اعتبار أن الأسطورة أو الحكاية الخرافية مثلها مثل الفلسفة السياسية أو المثالية أو الماركسية هي أيديولوجيا زائفة معوقة لابتكار الخلاق لدى الفرد والجماعة، وأن ما بعد الحدائة تقوم على أساس لذة الابتكار وحرية الذات.

في حين بدأ ريكور في تأصيل المعرفة البشرية منذ فجرها بالرجوع إلى الشكل الحكائي لا بوصفه يشكل بدايات المعرفة الغربية فحسب، ولكن بوصفه بداية وضرورة معرفية إنسانية عامة ومستمرة، من خلالها يتم إدراك الزمن والتغير في الزمن. يساوي في ذلك بين الإنسان في كل مكان وكل عصر، علاوة على ذلك يشير ريكور إلى الجانب الإيجابي للمعرفة الحكائية (الحكى الخيالي والتاريخ الواقعي) بالنسبة للمجتمع: كل مجتمع، إذ يرى أن الشكل الحكائي هو الشكل الذي تعي به هذه المجتمعات ذاتها وتصح مسارها في التاريخ، «فالتخييل والمحكى هو الذي يشكل اللحمة الاجتماعية لكل مجتمع، كما يؤسس لوعي الجماعة بذاتها وأهدافها، ويوزعها بمصادر ومخزن للهوية مرن ومتجدد باستمرار يشكل هويتها ويمتخ لوجودها معنى».

ومواء تمثل هذا الخيال فى أسطورة أو حكاية خرافية أو أيديولوجيا سياسية أو فلسفة مثالية أو نقدية، فهذا لايعنى أن الهوية التى يتعرف عليها الفرد والجماعة من خلال المحكى الخيالى هى هوية ثابتة أو أيديولوجيا زائفة، فهذه الهوية تتحرك دائماً ما بين برنامجين سردين: بين ما عليه الذات وماتريد أن تكونه، أى بين خصائصها المتاحة وإمكاناتها الأخرى الكامنة. ومثل هذه الهوية يمكن أن تتخلص من جانبها الجامد الزائف إذا ما ارتبطت بتصورات يوتوبية للمجتمع، فإذا ما كانت سمة الأيديولوجيا هى تبرير الوضع القائم وإضفاء شرعية عليه، فإن طرح هذه الجماعة ليوتوبيات جديدة وهى تصورات مثالية مخالفة للواقع يساعد على اكتشاف الممكن، وبهذا يكشف الجانب الإيجابى لكل من الأيديولوجيا (كأساس لترايط الجماعة وشعورها بالانتماء بما يمنح لحركتها صلاحية وقوة وسلطة) ومن اليوتوبيا (تثوير الواقع وتغييره) فى جدلها الخلاق، عن وجهى الخيال الضامن لوحدة الجماعة: المحافظة والابتكار (٢٨).

ب - المهرنثيوطيقا والميلاد الجديد للحدائثة:

وعلى الرغم من الاعتبار الذى يردده ريكور للمعرفة الحكائية بوصفها ضرورة معرفية لكل إنسان ولكل مجتمع بها يتم إدراك الزمن والهوية والانفتاح على الممكن. إلا أننا يجب أن ننتبه إلى أن مقال ريكور هو أيضاً تأمل وانشغال بالازمة الغربية لمجتمع الحدائثة، ومحاولة لاستعادة المشروع الحدائلى لصالح ما يحدده، شأنه فى ذلك شأن ليونار. فهما ينطلقان عن هم واحد هو إزادة تجاوز سلبيات الحدائثة الغربية الى ما هو إيجابى وخلق ومجدد لمسار الحضارة الغربية. كل من ريكور وليونار مهموم بكيفية تجنب الذات مشاعر الإحباط واليأس التى تنتابها لفرغ هذه الحدائثة الغربية من معنى إنسانى حقيقى. فليونار يصرح بأن هذا اليأس الذى يتتاب العلماء فى العالم الغربى اليوم يجب أن يحصى لصالح لذة الابتكار وحدها لدى الذات الفردية، وبهم بأن هذه اللذة يمكن لكل ذات أن تحققها بشكل براجمائى، وتمارس من خلالها إنسانيتها وحققها فى الوجود بعيداً عن أى سلطة أو قمع مباشر. وبهذا سوف يسترد مشروع مابعد الحدائثة قدرته على مقاومة اليأس المصاحب

للمسواق الحدائثة، مما يجعل كل ذات تنتمى - على سبيل التماثل - الى المجتمع المعلوماتى الراهن الأكثر تطوراً. وذلك فى مقابل الذات والجماعة المندمجة فى المعرفة الحكائية فى المجتمعات الأقل تطوراً والى ربما ينعم أفرادها بتلاحمهم الاجتماعى المباشر والفورى، إلا أنهم غارقون فى «ظلامية العقل». ربما كان هذا اليأس المههد للإنتاجية، ولمقام هيمنة الدول الأكثر تطوراً، والذى ربما يؤدى الى ثورة فى هذه المجتمعات هو ما يشغل ليونار حين أراد استبدال اللذة الفردية بالتوافق أو الثورة الجماعية عند قوله: «لاتمثل المعرفة العلمية مجموع المعرفة، وقد وجدت على الدوام بالإضافة الى، وفى تنافس ونزاع، نوع آخر من المعرفة، سأسميه حكائياً.. ولأقصد بأن المعرفة الحكائية يمكن أن تغلب على العلم، لكن نموذجها مرتبط بأفكار عن الاتزان الداخلى والتعايش، تبدو بجوارها المعرفة العلمية المعاصرة بالسة، وخصوصاً إذا كان عليها أن تكون خارجية بالنسبة للعارف ومستتلة عن مستخدمها بدرجة أكبر مما كانت عليه حتى الآن، والتثبيط الناشئ عن ذلك لدى الباحثين والمعلمين لا يمكن إغفاله على الإطلاق، فمن المعروف جيداً أنه خلال الستينيات، وفى كل المجتمعات الأكثر تطوراً، قد بلغ أبعادا متفجرة بين من يعدلون أنفسهم لممارسة تلك المهن - أى الطلاب - بحيث طرأ انخفاض ملحوظ فى الإنتاجية فى المختبرات والجامعات العاجزة عن حماية نفسها من عدواء. وليس مطروحاً توقع أن يؤدى هذا، بأمل أو بخوف، الى ثورة، فلن يغير هذا نظام الأشياء فى المجتمع ما بعد الصناعى ما بين عشية وضحاها. لكن هذا التشكك من جانب العلماء يجب أن يؤخذ فى الاعتبار كامال رئيسى فى تقييم الوضع الحالى والمستقبلى للمعرفة العلمية. ومما يزيد ضرورة أخذ ذلك فى الاعتبار - وهذه هى النقطة الثانية - أن تنور معنويات العلماء له أثره على مشكلة المشروعات التى هى المشكلة المحورية» (٢٩).

وريكور ينطلق من نفس الهم الذى يشغل ليونار: هم اليأس الذى أصيبت به الحدائثة الغربية، ويريد تجاوزه من خلال رد الاعتبار هذه المرة لذات المؤول فى انتمائها

دائرة حيوية ومحفوظة: الهرميوطيقا تبدأ مما هو قبل -
 الفهم، أى من ذلك الذى تحاول وهى تفسره أن تفهمه.
 وعن طريق هذه الدائرة الهرميوطيقية أستطيع اليوم أن
 أتواصل بالمقدس.. فالوجود مازال قادراً على أن
 يكلمنى، وهذا - بلا شك - فى حالة البراءة الأولى
 للرمز، أى فى مرحلة ما قبل - النقد، والتي كان فيها
 الرمز مادة للاعتقاد المباشر. كما أن الوجود قادر على
 أن يكلمنى فى حالة أخرى، يمكن أن أطلق عليها حالة
 البراءة الثانية [وهى الحالة التى تنشدها الهرميوطيقا]
 والتي تقع فى مرحلة (مابعد - النقد) لرموز (ما قبل -
 النقد) (٣١).

يرى ريكور إذن أن ثمة ماضياً حكاثياً مقدساً ثرى
 الدلالة أن ينتمى إليه الحداليون إذا ما جندوا تفسير رموزه
 وفق خبرتهم الحدائية (علم النفس - الفيلولوجيا .. الخ)
 وإذا ما تجاوزوا هذه الخبرة إلى حال الهرميوطيقا التى
 تشكل فلسفة للفكر انطلاقاً من الرمز الحكاثى، فلسفة
 تفيد من كل الخبرات النقدية للحدائة، وترد لذات
 المؤول ونسبية التأويل اعتبارهما فى سبيل غايات قيمة
 عليا.

ما بين ريكور وليوتار هم مشترك لاستنقاذ منجزات
 الحدائة من اليأس المصمى. وبينهما محاولات لايتكار
 مخارج من هذا المأزق بالتركيز على الذات الفرد: الذات
 المؤولة أو الذات الهامشية المبتكرة. وبين ريكور وليوتار
 أيضاً اشتغال بالتححر من سلطة الأيديولوجية الثابتة، غير
 المنفتحة على الاحتمالات فى النظر إلى مستقبل
 الغرب، وهما يتفان - فى هذا الصدد - بقدرة الإنسان
 ما بعد الحدائى على الابتكار المعلوماتى (عند ليوتار)، أو
 الإبداع التأويلى للمعنى (ريكور). فالمعلومات فى
 تقطعها وغزارتها المغربة بالابتكار عند ليوتار قد تناظر
 الرموز كطافات موحية بالمعاني التى لا تنفذ عند تفكيرها
 عند ريكور. لكن الفيلسوفين يختلفان فى الغاية الكبرى
 المرجوة من هذا المستقبل. فريكور يريد استنقاذ
 الماضى الحكاثى الغربى المنسى باستخلاص القيم
 المؤسسة للجماعة فى المستقبل. وليوتار يريد الحفاظ
 على الحاضر التكنولوجى الغربى فى ازدهاره المهيمن
 الحاضر. وعلى هذا الأساس يستمسك الأول بالحكاية

للمقدس المنسى، فإذا كان المابعد حدائى هو
 الانفصال عن الحكاية والتشكك لإزاء الميتا حكايات،
 التى أثبتت تخلفها أو فشلها، فالهرميوطيقى هو - بدوره
 - تشكك لإزاء ظاهر الحكاية والميتا-حكاية، بوصفها
 رموزاً تخفى غير ما تظهر، وتتطوى على طاقة هائلة كامنة
 جذيرة بالتأمل المجدد للقيم الإنسانية. وكما كانت
 فلسفة مابعد الحدائة نتاجاً للتقدم المعلوماتى والعلمى
 الذى شهده عصر الحدائة، كانت الهرميوطيقا الفلسفية
 نتاجاً للتقدم فى العلوم الإنسانية مثل علم النفس
 والفينومولوجيا وعلوم اللغة فى عصر الحدائة. إذ يقول
 ريكور فى كتابه «تعارض التفسيرات»: إذا ما كنا نتحدث
 عن مشكلة الرمز الآن، فى هذه الحقبة من التاريخ، فهذا
 يتعلق ببعض ملامح «حدائتنا»، ومن أجل شن هجوم
 مضاد ضد هذه الحدائة نفسها. فى ذلك الظرف التاريخى
 الذى تم فيه نسيان علامات المقدس، وافتقاد الإنسان
 لنفسه كمنتم للمقدس. هنا النسيان للمقدس - كما
 نعرف - هو الثمن الذى تم تقديمه [فى إطار الحدائة]
 لإنجاز مهمة عظمى هى تغذية الإنسان وإشباع حاجاته
 عن طريق التحكم فى الطبيعة من خلال التكنولوجيا
 الكوكبية. غير أننا فى هذه الحقبة ذاتها نريد أن نمش
 شعبن لغتنا [بالدلالة]، نريد أن نعاود الانطلاق من اللغة
 فى امتلاكها. بيد أن هذا الطموح هو أيضاً هدية من
 هدايا الحدائة، لأننا نحن الحدائيين أصحاب الفيلولوجيا،
 والتفسير، والفينومولوجيا، والتحليل النفسى، والتحليل
 اللغوى.

هكذا نرى أن نفس الحقبة التى فرغت اللغة من
 [المعنى]. هى ذاتها التى تعيد ملتها من جديد. على هذا
 فليس الندم على الصروح المنهارة هو الذى يدفعنا فى
 مسيرتنا، ولكنه الأمل فى إعادة إبداع اللغة، إننا نريد أن
 نكون من جديد فى حالة استجواب أو حالة استفهام.
 «فالرمز يتبع الفكر» هذه العبارة تعنى.. أن كل شيء قد
 قيل فى غموض، زبأنه يجب دائماً أن تبدأ كل شيء وأن
 نعاود البدء وفق معيار التفكير (٣٠).

ومثل هذا النهج الهرميوطيقى للتعامل مع الرموز لهو
 تمهيد عن يأس الحدائة وعلاج لهذا اليأس فى ذات
 الوقت، وهذه هى الدائرة لوهى ليست دائرة ممتدة وإنما

والميثا حكاية من أجل الوصول الى حال جديدة من إعادة التأويل للقيم الإنسانية الجامعة، في حين يوهم الثاني بالإطاحة بالحكاية والميثا حكاية للوصول الى حكايات متناحرة مبثورة هي عند التحليل النهائي عناصر مكونة لميثا حكاية البلاد الأكثر تطوراً. صحيح أن ريكور قد اقتصر في كل كتبه على مراجعة الماضي اليوناني والمسيحي التوراتي بوصفهما مصدرى الهوية الغربية، مغفلاً تماماً لتداخلات هذا الماضي وجدله بسائر الحضارات الشرقية، إلا أن نظريته في العمق وفي الغاية الأخيرة تحتل مثل هذا الجدل بين الحضارات على مستوى الشكل الحكائي المعرفي ومستوى القيم الإنسانية الجامعة. في حين أن نظرية ليوتار في مصادرتها على الماضي الإنساني المشترك، وروايتها على مستقبل المعرفة العلمية، والأقل تطوراً صاحبة المعرفة الحكائية، لا تحتمل بحال من الأحوال إلا تكريس هذه الثنائية، أو امتثال البلاد الأقل تطوراً للنمط الأكثر تطوراً. فالماضي الذي يحث ريكور عن أشكاله وقيمه - بأدوات حداثية - يضم المشترك الإنساني، في حين أن الحاضر الذي يثبته ليوتار يقتصر على تلك البلاد الأكثر تطوراً. ومن ثم فهما يختلفان في النظر للزمن واللغة والرابطة الاجتماعية.

ثالثاً - الحكاية والزمن:

١-١ - ليوتار: ثنائية الزمن ونهاية التاريخ

يفصل ليوتار بين المعرفة الحكائية التي تقوم على بنية سردية الماقبل والمابعد، والتي يتم دائماً تكرارها، وبين المعرفة العلمية التي لا تعتمد على بنية سردية وإنما على معلومات متفرقة يتم تخزينها. وعلى هذا النحو يميز ليوتار بين علاقة كل من المعرفة الحكائية والمعرفة العلمية بالزمن. فالمعرفة الحكائية تقوم على أساس تثبيت الماضي (كبنية سردية) لاستهلاكه دوماً. في حين أن المعرفة العلمية المابعد حداثية تخزن الماضي (كمعلومات) مستحضرة دوماً لإنتاج معارف وابتكارات جديدة. وعلى هذا النحو يختلف الماضي المستمر في المعرفة الحكائية، عن الماضي المفكك في حضور معلوماتي في المعرفة العلمية. فالزمن في المعرفة

الحكاية ماضٍ دائم، أما الزمن في المعرفة العلمية المابعد حداثي حضور دائم. بهذا المنظور الزمني الثنائي للمعرفة يؤسس ليوتار للتمييز بين البلاد الأكثر تطوراً في حفاظها على حالتها الراهنة، وبين البلاد الأقل تطوراً في انحصارها في حالتها الماضية.

وهذا المنظور أيضاً يستكمل ليوتار ميثا - حكاية مابعد الحداثة كما سبق وأن فصلناها، فهو لا يقدم في تأريخه وتصنيفه لأنماط المعرفة تصوراً علمياً للزمن، بقدر ما يقدم تصوراً ميتافيزيقياً أو بالأحرى أيديولوجياً له. فالزمن عنده زمان. زمن الماضي وزمن الحاضر، وهذان زمانان مكانيان ثابتان، الأول زمن ماضٍ يقع في البلاد الأقل تطوراً صاحبة المعرفة الحكائية، والثاني زمن حاضر يقع في البلاد الأكثر تطوراً صاحبة المعرفة العلمية. على هذا النحو يرهص التصور المابعد حداثي للزمن عند ليوتار لمقولة فوكوياما عن نهاية التاريخ. «ومن المعروف أن فرانسيس فوكوياما المحلل الأمريكي الذي عمل نائباً لمدير قسم التخطيط السياسي في وزارة الخارجية الأمريكية قد ذاع صيته عام ١٩٨٩، بعد أن نشر مقالة بعنوان: «نهاية التاريخ» وتبعها عام ١٩٩١ بكتابه عن «نهاية التاريخ والإنسان الأخير»، التي افترض فيها، أن العالم قد وصل الى نهاية التاريخ الذي لا يبنى بأي تطور محتمل، ذلك أن انتصار الغرب الليبرالي هو من القوة بحيث تنهار معه أية بدائل منهجية قادرة على الحلول محل الليبرالية الغربية التي باتت تبدو كحقيقة مطلقة. وعلى هذا فإن الأفق قد اتسد فعلاً في وجه طموح الإنسان الى التغيير. وعلى هذا يرى فوكوياما أن العالم سينقسم الى كتلتين رئيسيتين: كتلة بلدان العالم الثالث التي ستظل غارقة في مستنقع التاريخ، وكتلة البلدان الغربية التي وصلت الى نهاية التاريخ» (٣٢). لكن ليوتار كان أكثر حذراً من فوكوياما إذ وضع التفاوت الساحق بين بلدان العالم وبين البلدان الأكثر تطوراً لا على مستوى الوعي بالتاريخ فحسب، بل على مستوى كوني زمني. ليببدو المابعد حداثي مهميماً لا على مقدرات الشعوب، بل على صيرورة الزمن بأسره. فهو يريد التحكم في الزمن، محتفظاً لبلاده بزمان متجدد، وفارضاً زمان متجمد على الآخرين.

خصائص الزمن الحكائي والزمن العلمي:

وبلاحظ ليونار فيما يتعلق بزمنية المعرفة الحكائية، أن استمرار هذه المعرفة يعتمد:

أولاً: على تكرار التلاوة، ومثل هذا التكرار لا يؤدي إلى تذكر الماضي بل على العكس يؤدي إلى نسيانه، ذلك أن الجماعة التي تتخذ من الحكاية الشكل الرئيسي للكفاءة ليست بحاجة إلى تذكر ماضيها أو تفهمه، فهي تستعيز بفعل تكرار التلاوة - كطقس - عن الوعي بالزمن في تطوره: «وكلماً اكتسب الوزن أسبقية وأهمية (في طقس التلاوة) كلما كف الزمن عن أن يكون دعامة للذاكرة ليصبح نبضاً لا تحيط به الذاكرة، (مما) يمنع - غياب الفصل الملحوظ بين الفترات الزمنية.. (و) يسلمها إلى النسيان».

ثانياً: أن تكرار الحكاية من حقبة لأخرى ومن راو إلى مروي إليه يوهم بأن لمة تماهى في الزمن بين الماضي والحاضر، وعادة لا يكون الأمر كذلك في الحقيقة، مما يجعل هذا النوع من الزمنية سريع الزوال وغابر.

ثالثاً: تعتمد المعرفة الحكائية في انتقالها على السماع، والمستمع الحالي يكتسب حق الوصول إلى نفس السلطة التي كانت للراوى الأول بمجرد الاستماع. ويجرى الزعم بأن السرد هو نقل أمين حتى لو كان الأداء الحكائي شديد الابتكارية والاختلاف من راو لآخر ومن حقبة لأخرى.

رابعاً: لا تقتصر المعرفة التي تنقلها هذه الحكايات بأية حال، على وظائف النطق، فهي تحدد بضربة واحدة ما يجب أن يقوله المرء، وما يجب أن يستمع إليه المرء لكي يتكلم، والدور الذي يجب عليه أن يلعبه في مشهد الواقع لكي يكون موضوعاً للحكاية. مما يجعل «الناس بمعنى من المعاني، (ليسوا إلا ذواتاً) تجعل الحكايات راقية، وهم لا يفعلون ذلك قطع عن طريق حكايتها، بل كذلك بالاستماع إليها وحكي أنفسهم من خلالها»، بعبارة أخرى تلعب الحكايات داخل مؤسساتهم دوراً أساسياً ذا مشروعية فورية غير خاضعة للتحليل أو الاستقصاء أو الإبداع. والجماعة لا تمسح على المادة الخام لرابطتها الاجتماعية في معنى الحكايات، بل غالباً ما تمسح عليها في فعل تلاتوها(٣٣).

ويمثل ليونار «الزمنية» هذه المعرفة الحكائية بما نجده عند قبائل الكاشيناهوا الهندية، ليصل بنا إلى مفارقتها «الزمنية» المعرفة العلمية الغربية التي يكون الزمن فيها خصائص أخرى:

أولاً: الذاكرة في المعرفة العلمية غير مغنية بالتكرار. فالماضي مخزن وليس مستهلكاً دوماً كما هو الحال في المعرفة الحكائية، ويتم تحويله إلى رأسمال في العلم أى إلى نمط من الفهم، مثله مثل فائض القيمة على المستوى الاقتصادي، وهو يزداد اتساعاً وتمقيداً باستمرار من خلال تخزينه كمعلومات.

ثانياً: لعبة العلم تتضمن زمينة تعاقبية، أى ذاكرة ومشروعاً. فالمرسل الحالي لمنطوق علمي يفترض فيه أن يكون مطلباً على المنطوقات السابقة المتعلقة بموضوعه (ببيلوجرافيا)، وهو لا يطرح منطوقاً جديداً عن موضوعه إلا إذا كان المنطوق الجديد مختلفاً عن المنطوقات السابقة. هذه التعاقبية تفترض ذاكرة وسعياً إلى الجديد، وتمثل عملية تراكمية بالأساس، ولإيقاعها هو إيقاع متغير.

ثالثاً: لا يكتسب أى منطوق علمي أى صلاحية من حقيقة تقريره. كما أن انتقاله لا يتم عن طريق الراوى والمروى له، وإنما عن طريق التعليم، والمخاطب في التعليم هو الطالب الذكي الذي يستطيع أن يجدد وأن يكون مرسلًا جديداً وليس مجرد راو عن راو. وعلى هذا فإن تعليم المنطوق العلمي ليس غياباً في الزمن الغابر. وذلك لأنه لا يتم تعليم هذا المنطوق إلا إذا كان لا يزال يقبل التحقق في الحاضر من خلال التدليل والبرهان. كما أن أى منطوق جديد لا يمكن قبول صحته إلا إذا دحض المنطوق الأسبق عن طريق الإدلاء بحجج وبراهين(٣٤).

مغالطات التمييز بين الزمنين:

هذا التمييز بين زمينة المعرفة الحكائية وزمنية المعرفة العلمية قد يبدو صحيحاً عند النظرة الأولى، ولكن بعد تدقيق في المفارقة بين الزمنين قد يطلعننا على المغالطات التي ينطوي عليها هذا التضاد الذي بناه ليونار لخدمة هدفه النهائي للتكريس للوضع المابعد حدثي:

أولاً: زمينة المعرفة الحكائية التي يضرب ليونار مثلاً

عليها بمعرفة قبائل الكاشيناهوا هي معرفة شفاهية، ولا يمكن اعتبارها مقابلة، هكذا - وبضربة واحدة - للمعرفة المعلوماتية المابعد حدائية، في تجاوز غريب لكل المراحل التاريخية الفاصلة والواصلة بين المعرفتين، والتي تمثل مراحل تطور أو تداعل - وحتى تصح المقارنة فيجب مقارنة هذه المعرفة الشفاهية القبلية، بالمعرفة الكتابية السابقة على المعرفة المعلوماتية التكنولوجية. هذا إذا نظرنا للأمر بمنظور تاريخي، أما إذا نظرنا إليه بمنظور تزامني فسوف تدلنا البحوث الحديثة أن ثمة تخزيناً مدوناً للمعارف عرفته الشعوب في كافة العصور، حتى وإن اتخذ هذا التدوين شكل الرسم أو الحفر على الأحجار. المسألة في هذه الحالة في حاجة إلى مراجعة، وإلى إمعان للنظر في علاقة وسائل المعرفة بعضها ببعض: الشفاهة والرسم والكتابة والحفظ التكنولوجي، أو تطورها، أو هيمنة عنصر منها على الآخر. ففي المعرفة الكتابية لا يلعب الدور الشفاهي للراوى والمرؤى له والسرد كل هذا الدور الأساسي في انتقال المعرفة المزعوم ثباتها، إذ كان للكتابة دورها في حفظ الحكاية مما جعلها قابلة لقراءات جديدة باستمرار. كما أن انفصال التدوين عن النقل الشفاهي ليس ملحوظاً على هذا النحو في حضارات أخرى قديمة مثل الحضارة المصرية أو الحضارة اليونانية القديمة، كما أن المعرفة الشفاهية في عصرنا التكنولوجي قد تسربت بزي جديد في وسائل الاتصال. وعلى هذا تبدو هذه الفرضية الثنائية تبسطة للغاية أو بالأحرى قاصرة.

الأمر الثاني إذا كان المراد هو تعيين ما يختلف به الوعي بالزمن في المعرفة الحكائية عنه في المعرفة العلمية، فإن الوعي بالزمن المطلق الحكائي والزمن المتطور العلمي كان موجوداً لدى الإنسان منذ أقدم العصور، إذ أنه يمثل ضرورة عقلية كما انتهى إلى ذلك علماء الإدراك ودارسو المخ البشري في عصرنا الحديث. وفي هذا الصدد يقول لنا إدجار مورين Edgar Morin في كتابه «معرفة المعرفة»: «إن أجدادنا الصيادين، جناة الثمر، الذين استطاعوا على مدار عشرات الآلاف من السنين أن يطوروا تقنيات الحجارة، ثم العظم، ثم المعادن، كانوا يمتلكون ويستخدمون ضمن استراتيجيات

المعرفة والحركة فكرياً تجريبياً، منطقياً وعقلانياً. ومع ذلك فقد ظل هؤلاء البدائيون يقرنون كل حركاتهم التقنية بطقوس وعقائد وأساطير.

لقد كان الأثروبولوجيون المحدثون هم أنفسهم غير عقلانيين وبسيطين إذ لم يدركوا أن البدائيين كانوا يتحركون بين نمطى تفكير متكاملين: واحد رمزي أسطوري والثاني تجريبي تقني، دون أن يخلطوا بينهما. لقد ظل نمطا التفكير متعايشين متعاونين، كما لو كان الواحد منهما بحاجة إلى الآخر، كانا يختلطان في بعض الأحيان ولكن دائماً بشكل مؤقت، فكل تدخل عن المعرفة التقنية يقود الإنسان إلى الموت، وكل تدخل عن العقائد الأساسية يفكك المجتمع، وقد استطاعت الحضارات الكبرى التاريخية أن تطور نمطى التفكير معاً، وأن تطور كذلك ما بينهما من جدل.. كما ظل التفكير الرمزي مرتبطاً بالتفكير العلمي لعدة قرون، ولم ينفصلا إلا بعد نيوتن في الغرب حيث تمت القطيعة الجذرية بينهما، وتأسست على ذلك المعارضة أو القطيعة بين العقل والأسطورة، بين العلم والدين. على أن التطورات العلمية والتكنولوجية الباهرة لم تنجح في تقييد الأدیان أو محو الأساطير، وبشكل متناقض، بدأ العلم والعقل - في طموحهما لسيادة وتوجيه البشرية - وقد أصابتهما عدوى الأسطورة (٢٥).

وعلى الرغم من أن عقليتنا تختلف كثيراً عن العقلية البدائية وعقلية العصور الوسطى، ومن أن نمطى التفكير صارا متعارضين، إلا أننا نحيا في عصرنا الحاضر، ليس فقط تعارضهما، وإنما تعايشهما معاً، تداخلهما وتبادلانهما الخفية اليومية. مشكلة نمطى التفكير إذن ليست فقط مشكلة أصلية، أو مشكلة تاريخية متطورة، ولكنها أيضاً مشكلة كل الحضارات بما فيها الحضارة المعاصرة، إنها قضية أنثروبولوجية - اجتماعية في الأساس. إن نمطى التفكير العقلاني والأسطوري اللذين امتزجا معاً في الحضارات البدائية، تطوروا بشكل متواز في الحضارات التاريخية، وأمكن لهما أن يتعايشا في تكافل في حضارتنا المعاصرة، ذلك أنهما قبل كل شيء ينهلان من نفس النبع، ولا أعنى بذلك صدورهما عن نفس العقل / المخ البشري بصفة عامة، ولكن من

المبادئ الأساسية التي تتحكم في العملية العقلية - المخية للإنسان، فالأسطورة إنسانية، وعملية الإدراك لدى الحيوان تجهل الأسطورة، والمخ البشرى لا يستطيع إدراك العالم إلا وفق عمليات تتراوح بين الفصل والجلل بين الفكر الأسطوري المجازى والفكر التجريبي العقلاني» (٣٦).

إذا كان الأمر كذلك فلماذا وثب ليونار فوق التطور التاريخي للمعرفة البشرية وحلها إلى عنصرين متعارضين. وإذا كان قد أراد أن يضع قطيعة بين المعرفة الحكائية والمعرفة العلمية على أساس نوعي محض افترضى، فقد تحققت مثل هذه القطيعة في عصر الحداثة، فلماذا يريد ليونار؟ ربما يريد أكثر من القطيعة، إنه يريد - في إطار ما بعد الحداثة - استعادة هذه الحكايات. إن القطيعة هنا غير مفيدة. إذ يجب في مجتمع المعلومات التكنولوجى التزود ما أمكن بالمعلومات، والحكايات تصبح نافعة لهذا المجتمع فقط، وفقط بوصفها مصادر للمعلومات، يتم تفتيتها وتحويلها إلى مادة قابلة للتصنيع وللابتكار. بمباراة أخرى من المفيد في عصر ما بعد الحداثة - لا المصادرة على الحكاية كما كان الحال في عصر الحداثة - ولكن الإبقاء عليها كمصدر معلومات من جهة، ونسيانها كمستودع للقيم أو كوحدة تأملية في ذات الوقت.

من أجل هذا يطالب ليونار بحاجة ما بعد الحداثة «لنسيان» الحكاية - وليس القطيعة مع الحكاية، أو استبدالها بميتا حكايات أيديولوجية فلسفية وسياسية. فإذا كان اللجوء للحكاية حتمياً، فليتحول المابعد حدائى بالحكاية إلى ما يمكن أن نسميه بالتذكر القائم على النسيان - يقول ليونار: «ليس من المستبعد إذن أن يكون اللجوء إلى الحكاية حتمياً، على الأقل إلى المدى الذى ترغب فيه لعبة اللغة الخاصة بالعلم فى جعل منطوقاتها صادقة، لكنها لا تملك الموارد اللازمة لكى تكسب صدق تلك المنطوقات المشروعية بجهدنا الخاص، وإذا كانت هذه هي الحال، فمن الضروري أن نقر بوجود حاجة للتاريخ.. ليس بوصفه حاجة للتذكر أو مشروعاً، بل على العكس بوصفه حاجة للنسيان» (٣٧).

وهكذا يبلر الزمن عند ليونار فى ماضٍ دائم فى

المعرفة الحكائية البدائية، أما الزمن فى المعرفة الميتا حكاية أى «الأيديولوجيات التى تميز الحداثة، فهو عنده أيضاً زمان سردي ذلك لأن الأيديولوجيات الحداثيّة» تتضمن دائماً «قبل» و«بعد»، وهما ليسا متماثلين. وقد تكون هذه الأيديولوجيات محافظة عندما تفضل «القبل» على حساب «البعد»، وقد تكون تقدّمية فى حالة العكس، أما المعرفة المابعد حدائية فهي تقيم حواراً مختلفاً مع الماضى، فهي ترفض التاريخ، وتتذكر للمستقبل ولمفهوم الزمن الذى له غاية، وترغب فى حاضر يتم فيه تعميم ما هو منقطع، ذلك أن تجاوز عدد كبير من العناصر المتقطعة بخلف انطباعاً بالسرعة، تلك السرعة التى هي أعظم تجربة خاضها الغرب منذ قرنين، فما بعد الحدائى يريد إلغاء التاريخ واحتمال الصيرورة من خلال الحفاظ على زمن حيوى حاضر سمته السرعة والانقطاع» (٣٨).

وعلى الرغم من المنظور الأيديولوجى الثنائى للزمن الذى يؤسس ليونار للتمييز بين البلاد، يبدو لنا - عند التأمل - أن أبدية الماضى التى تعوق المعرفة الحكائية عن الوعي بالزمن فى تطوره، هي الوجه الآخر لأبدية الحاضر التى تعوق المعرفة المعلوماتية المابعد حدائية عن الوعي بالزمن فى تواصله. صحيح أن الماضى الحكائى يبدو زمناً ساكناً، إلا أن الحاضر المعلوماتى الابتكارى يبدو حاضراً بلا مستقبل. وحالة النسيان المعادلة لعدم الوعي بانقسام الزمن التى تعانها المعرفة الحكائية، تتكافأ فى نظرى وحالة النسيان التى يتم بها تفكيك الماضى إلى معلومات وابتكارات معلوماتية منقسمة إلى معلومات أخرى، وكأننا فى زمنية الانشقاق اللانهائى.

وعلى هذا النحو تبدو دوامة الزمن الأبدى وكأنها تبتلع كلاً من المعرفة الحكائية، والمعرفة المعلوماتية. وربما يفسر لنا ذلك لماذا كلما تمسك الغرب بأبدية حضوره فى اللحظة الراهنة المميزة بين البلاد الأكثر تطوراً والبلاد الأقل تطوراً، كلما تمسكت البلاد النامية بأبدية حضورها فى الزمن الماضى. فالحالان يقمان فى إطار الندية، ويغيبان صيرورة الزمن ومستقبل التلاقى.

٢-١-ريكور: حكاية الزمن واستمرار التاريخ

سبق أن بينا أن كلاً من التاريخ (تاريخ العلم، تاريخ الدولة، تاريخ الشخص) والحكي (الأسطوري الديني الأبدى) - عند ريكور - ينهلان من نفس المعين السردى، وبالعاجان مشكلة واحدة هى مشكلة الزمن فى امتداده من الماضى حتى الحاضر وإلى المستقبل، وهو ما يجعل لكل من التاريخ والحكى بعداً غائباً يتم بمقتضاه التعرف على الهوية، هذه الهوية التى تتحرك بين الإمكانات المتاحة والآمال المنتظرة. أكثر من ذلك يرى ريكور أن كلاً من الحكاية والتاريخ يقدم حلاً لمعضلات الزمن. فالزمن زمان: زمن معيش وزمن كوني، وبينهما يقع ما يسميه ريكور «بالزمن الثالث» Tiers Temps زمن التاريخ وزمن الحكاية. هذا الزمن الثالث هو وحده الذى يستحق أن نطلق عليه الزمن الإنسانى، ذلك «لأن الزمن الإنسانى ليس شيئاً آخر غير الزمن المحكى» (٣٩).

على هذا النحو سوف نرى أن ريكور لا يقدم تصوراً استراتيجياً أيديولوجياً للزمن كما كان الحال بالنسبة لليوتار، بقدر ما يقدم تحليلاً فلسفياً للزمن وعلاقته بالحكاية. ليصل الى الحد الذى لا يصبح الزمن فيه مدركاً إنسانياً إلا عن طريق الحكى والتاريخ معاً. إن كلاً من زمن الحكى وزمن التاريخ لا يتيمنان لأى من الزمنين: الزمن المعيش (ذلك الزمن السيل المتدفق) أو الزمن الكونى (تلك الحركة المتكررة للأفلاك الى مالا نهاية)، إنهما يشاركان الواحد والآخر، وذلك من خلال تأسيسهما المبتدع لزمن ثالث، هو الزمن الإنسانى (ذلك الزمن الذى يحتوى على الماضى والحاضر والمستقبل). بعبارة أخرى يقع كل من التاريخ والحكى بين الزمن الظاهراتى والزمن الموضوعى، بين زمن الموت والزمن التذكارى بين الزمن المعيش والزمن الكونى.

مرة أخرى نطلق ريكور فى فلسفته هذه عن الزمن من الثقافة الغربية وإليها، فهو يبدأ من مصدريها الأساسيين: المصدر الفلسفى اليونانى، والمصدر التوراتى المسيحى، وعلى هذا يتخذ من أرسطو والقديس أغسطين فى منظورهما للزمن قاعدة أساسية لمناقشة لمعضلات

الزمن فى كتابه «الزمن والسرد». ويرى ريكور أن أرسطو قد عالج الزمن من الناحية الفيزيقية، أى من ناحية الكم، أو عدد اللحظات الحاضرة، والتى بمقتضاها يتم التقويم، أما القديس أغسطين فقد عالج الزمن من الناحية النفسية، أى الزمن كما تعيه النفس طولاً وقصراً بحسب أحوالها ووعياها. عندنا إذن زمان؛ واحد موضوعى والآخر ظاهراتى، ويرى ريكور أن لا الزمن الأول ولا الثانى يقدمان إجابات شافية لمعضلات الزمن فى تحديدها للإنسان.

فبالنسبة لأرسطو الزمن المعدود هو الحركة، ومثل هذا الزمن يتطلب روحاً تستطيع أن تميز وأن تعد اللحظات، كما أن اللحظة المحددة وحدها هى التى تتجلى ك لحظة حاضرة. ولكن ما من شيء لدى أرسطو يوضح ما بين اللحظة والحاضر من جدلية. وما ينشأ عن هذه الجدلية من تفسير للحظة فى وظيفتها المزوجة: تقسيم الزمن وتوحيده.

وهنا يبرز دور أغسطين فى مواجهة هذه الصعوبة فيما أسماه «بالحاضر الثلاثى»: ذلك الحاضر الذى تعيه الروح فى امتلاكه بالماضى القريب المتذكر والمستقبل القريب المنتظر. ومثل هذا الوعى بالحاضر يمكن له أن يوحد الماضى والمستقبل. غير أن الصعوبات الناجمة عن كل من المنظور الأرسطى أو الأغسطينى تقتضى المصالحة بين المنظورين. فليس من الممكن مواجهة مشكلة الزمن من طرف واحد، الروح أو الحركة (٤٠).

هنا يأتى دور التاريخ والحكاية ليقدا معاً ومن خلال تشابهكما حلاً لمعضلة الزمن، أو بالأحرى ليقدا إجابات إنسانية على هذه المعضلة. فالتاريخ يسجل الزمن المعيش على الزمن الكونى، أما الحكى فهو يقدم تنوعات خيالية كاشفة عن الخصائص غير الخطية لمسار الزمن. فتلك التنوعات هى التى تقر بأن الزمن والوجود يمكن أن يتجليا بعدة طرق. ومن هنا فالتاريخ يكتب حركة الإنسان فى الزمن والحكى يكتب معاناة الإنسان للزمن. ولكن ثمة تشابهاً بين التاريخ والحكى، بين الزمن كحركة والزمن كمعاناة:

فالتاريخ ينطوى على عناصر حكاية أساسية: التقويم مثلاً فى التاريخ يبدأ من حكاية تهب للأشياء مجرى

جديداً انطلاقاً من لحظة محورية، وكل الأحداث يصبح لها وضع ما فى الزمن محدد وفق مسافتها من هذا الحدث المحورى، فبداية التاريخ قد تعزى الى ميلاد المسيح أو بوذا أو هجرة الرسول(٤١). ومثل هذه الحكاية المحددة لبداية التاريخ هي التي تسمح لنا بالتوجه الدائم نحو سبيلين: من الحاضر الى الماضى ومن الماضى الى المستقبل. وما من تاريخ إلا وهو مكون مثل الحكى من تجارب سابقة وآمال منشودة من قبل البشر المتحركين والمعانين. هذا معنى أنثروبولوجى بدون ما أمكن للتاريخ أن يكون ممكناً، ولا حتى موضوعاً للتفكير(٤٢).

كما أن الحكى ينطوى على عناصر تاريخية أساسية: إذ يدعى أن ما يقدمه قد تم حله بالفعل، كما أنه يضبط أزمنة المجتمعات والبشر الذين يعيشون فيها. كما أن تصورنا لنظام العالم فى علاقته بحركة البشر التي يسجلها التاريخ، مستمدة فى الأساطير التي ساهمت فى إرساء التكامل بين الزمن العادى فى تركيزه على حياة الأشخاص الذين يتحركون ويعانون، وزمن العالم المرسوم على صفحة السماء المرئية، من خلال الأعياد والطقوس، فقد علمتنا الأساطير أن هناك علاقة بين نظام العالم ونظام الحركة العادية للبشر(٤٣).

من هذا المنطلق يرى ريكور أن التصور الحدائى للزمن قد شابه ثلاث مغالطات أدت الى العواقب الوخيمة التي يعانيها المجتمع الغربى فى هذه الأزنة. هذه المغالطات هي: ١- أن الحقيقة الحدائية هي انفتاح على مستقبل غير مسبوق فى تاريخ البشرية، ٢- الثقة فى قدرة الإنسان على التعجيل بالزمن نحو الأفضل، ٣- أن الإنسان هو سيد التاريخ والمتحكم فيه.

الزمن الجديد، التعجيل بالزمن، التحكم فى الزمن: هذه هي المفاهيم التي ميزت بصفة عامة عصر التنوير والحدائنة الغربية. كما يرى ريكور أن مثل هذه المفاهيم قد آلت الى الغروب فى أواخر القرن العشرين، ذلك أن فكرة الزمن الجديد تقوم على أساس أن الحدائنة هي قطعية وأصل فى ذات الوقت، ومثل هذه الفكرة ترتبط بومهم الأصل من جهة، كما أنها تتنكر للمركبات المتنوعة للظاهرة الحدائية من جهة ثانية، وها نحن نرى أن هذه المرحلة لم تكن فجراً للتعجيل المنشود كما

ادعت. أما فكرة التحكم فى التاريخ فقد ولت، إذ أثبت لنا مجرى الأحداث أن النتائج ليست كما كنا نتظر أو نتوقع. فالحركة فى التاريخ تتحرك فى وسط، وظروف لم تنتجها، وهذا ما قصده ماركس حين قال: البشر يصنعون تاريخهم ولكن فى ظروف معطاة وموروثة يتلقونها. كما أن التعجيل بالتاريخ نحو مستقبل أفضل يفسخ المجال لليوتوبيا. وعندئذ تفقد آمال الإنسانية كل جذر لها فى التجربة المكتسبة، وتسقط نفسها على مستقبل خالص غير مسبوق. ومع هذه اليوتوبيا يتحول التوتر بين الماضى والمستقبل الى انفصال أو انشقاق. ويصبح الحاضر بذلك ممزقاً بين منحنيين من الهروب، الهروب من ماض يراد يجاوزه، ومن مستقبل غير محدد المعالم، لينتقل الحاضر على نفسه، ويتفكر ذاته كأزمنة، وهذا هو حال حاضرتنا المعاصرة كما يرى ريكور(٤٤).

ويريد ريكور أن يتحول من خلال فلسفة التأويل بهذه الوضعية الحدائية المخيبة للآمال الى وضعية جديدة، وضعية ننظر للزمن من خلال «التاريخ الحاكى» و«الحكى التاريخ» فى تشابكهما، على اعتبار أن الحدث يحدث والتاريخ يحكى، وأن مجموع الأحداث المنفردة لا تصبح تاريخاً إلا إذا اندرجت ضمن نظام كلى حاكى. كما أن الحكى الخيالى يقدم تنوعات خيالية لمعاناة الإنسان للزمن، وهو على هذا النحو لا يحل معضلات الزمن بقدر ما يحولها من عناصر كفيلة بالشلل والجمود الى عناصر منتجة وحافزة للحركة.

ورؤية الهرميوطيقى هذه للزمن، تتخلى عن كل من المفهوم الهيجلى المطلق والمغلق للزمن، والمفهوم الحدائى له، وتقدم تأويلاً للزمن بوصفه إمكانات متاحة فى حاضر «المبادرة الحى» الذى يتفجر مما بين «ساحة التجربة»، أى الماضى المعطى، وبين «أفق الانتظار» أى المستقبل المنشود. «فما من شيء يقول أن الحاضر يمكن اختزاله فى الحضور، ولماذا لا يكون الحاضر هو زمن المبادرة، أى الزمن الذى يكون فيه ثقل التاريخ المنجز كامناً ومعلقاً ومتوقفاً، ويكون فيه حلم التاريخ مازال فى حاجة للإنجاز وللتحول الى قرار مسؤل(٤٥)، فالحاضر هو الذى يتحرك بين توقعاتنا التي تتراوح بين الخوف والأمل، الحساب والتخطيط الموجه نحو

المستقبل، وبين تفسيراتنا الموجهة نحو الماضي. والماضي والمستقبل على هذا النحو لا يتعارضان، وإنما يكيف الواحد منهما الآخر. كما أن العلاقة بين الماضي «مساحة التجربة» والمستقبل «أفق الانتظار» هي علاقة متغيرة، ففي واقع الأمر كل من «مساحة التجربة» و«أفق الانتظار» مقولتان متعاليتان تتطوران وفق الاستثمارات التي تتيحها حركة وفكر التاريخ لهما على مر العصور. إذ أن هذه المقولات «الميتا-تاريخية» لا يمكن في الحقيقة إنقاذها إلا من خلال تطبيقاتها الأخلاقية والسياسية المستمرة. إن مساحة التجربة وأفق الانتظار هي أيضاً مقولات معرفية بدونها لا يصبح التاريخ ممكناً» (٤٦).

في هذا الإطار يجب ألا يستسلم البشر لإغواء المستقبل اليوتوبي الخالص، فمثل هذا المستقبل لا يؤدي إلا لإحباط الحركة، إذ يسلمنا المعجز عن النفاذ إلى التجربة الجارية وفهمها إلى عجز آخر عن تقديم صياغة قابلة للتطبيق في المستقبل. يجب أن تكون التوقعات محددة ومنتهية ونسبياً متواضعة، لتستثير التزاماً مسؤولاً. كما يجب أن تنطوي هذه التوقعات على آمال للبشرية بأسرها. على ألا يختلط هذا الأمل بهيمنة مجتمع ما بصفة خاصة أو عدد قليل من المجتمعات المسيطرة. أما ماضى التجربة فلا يجب النظر إليه على أنه منته، وغير قابل للتغيير أو التطور، يجب فتح ملف الماضي، وإحياء الطاقات غير المنجزة فيه، أو تلك التي تمت مصادرتها ووأدها. إن المسافة التي تفصلنا عن الماضي ليست فاصلاً من الموت وإنما مسافة لتوليد المعنى.

فالتراث هو عملية لا يمكن فهمها إلا جديلاً، من خلال التبادل بين الماضي المفسر والحاضر المفسر. فكل قطعة هي بالأحرى تجديد، وكل استمرار هو ترسيب ولا يجب في النهاية أن تصل العلاقة بين الماضي والمستقبل إلى حد الانشقاق أو المطابقة، وإنما يجب الحفاظ على ما بينهما من توتر حتى يكون هناك ثمة تاريخ (٤٧).

يدعو لنا في النهاية أن «حاضر المبادرة»، عند ريكور قريب الشبه من «حاضر الابتكار» عند ليوتار. فكلاهما

معنى بحيوية الحاضر، وكلاهما رافض للاستكانة في غابر الماضي، أو الخدر في غياهب المستقبل، معنى بحركة الإنسان في الحاضر بكل ما أوتي من ملكات الإرادة والإبداع هنا والآن. ولكن ثمة فارقاً ما بين مفهوم «المبادرة» عند ريكور، ومفهوم «الابتكار» عند ليوتار. فمفهوم الحاضر المبادرة عند ريكور يندرج ضمن الزمن الحكائي / التاريخي من الماضي المفسر إلى المستقبل المأمول. في حين أن الحاضر المعلوماتي المبتكر لدى ليوتار يندرج ضمن مفهوم متقطع من جهة وعنصري من جهة أخرى. فالحاضر الحيوي القابل للانقسام والتجدد إلى مالا نهاية شأنه - شأن الحركة الكونية للزمن - مكرس للحاضر المعلوماتي للبلاد الأكثر تطوراً «فاستباق الزمن» من نصيبها. أما «الوجود في الزمن الغابر» الماضي الحكائي فمكرس للبلدان الأقل تطوراً. وهما وحدتان زمنتان وثقافتان منفصلتان ومتعارضتان. عندئذ يبدو لنا ريكور في تحليله الهرميوطيقي للزمن أكثر عمقاً من ليوتار، أو بالأحرى أكثر بعداً عن التصور الأيديولوجي الزائف للزمن الذي يطرحه ليوتار. ومع ذلك فإن حكاية الزمن الإنساني لدى ريكور لا ترد به «في معظم دراساته» إلا إلى «مساحة تجربة» الماضي التوراتي المسيحي واليوناني فحسب لاستعادة مسار جديد للمهوية الحكاية الغربية، غير أن مجال «أفق التوقعات» الذي يطمح إليه ريكور في النهاية هو أفق إنساني مشترك. كما أن استعادة الحكاية الماضية كمعلومات فيما يشبه نسيانها عند ليوتار، يقابله استعادة ريكور للخكائيات كمعرفة وقيم لا كتلاوة مكررة. ومثل هذه الاستعادة المفارقة تقضي تعاملاً خاصاً مع اللغة من قبل كل من ليوتار وريكور.

رابعاً: الحكاية واللغة:

١- ليوتار: أدائية اللغة والرابطة الاجتماعية الشكالية

فرق العالم السويسري دي سوسير بين اللغة والكلام، «فاللغة» هي مجموع القواعد التي يتم على أساسها «الكلام» الفعلي. على هذا النحو يشبه ليوتار «المعرفة الحكاية» أو «المعرفة المعلوماتية» ببنية قواعد اللغة، فعلى أساس «الحكاية» أو «المعلومات» - بوصفهما نمطين للتفكير - يتشكل مجموع القواعد التي يتم

بموجبها الكلام فى الثقافة الحكائية أو العلمية. وهذه المعرفة تتكون من منظومات إشارية وتقعيدية وتقييمية. ويرى ليونار أن هذه المنظومات تعمل بشكل منسجم ومقبول للمتحدثين فى المجتمع الحكائى، وهو ما يعبر عنه باسم «الرأى العام» أو «الإجماع»، وهه يتم تمييز ثقافة شعب ما عن ثقافة أخرى. أما فى المجتمع المعلوماتى فإن هذه المنظومات تعمل على أساس صراع تنافس بين الأفراد.

وعلى هذا يرى ليونار أن اللغة فى المعرفة الحكائية هى لغة «مركزة» ثابتة ومكررة، فى حين أن اللغة فى المعرفة العلمية «إشارية»، متطورة باستمرار. ومثل هذه المعارضة بين نظامى اللغة المستخدمة فى الحالىن، ذات صلة بتصور ليونار الخاص عن اللغة ووظيفتها الاجتماعية فى مجتمع ما بعد الحداثة، فهى عنده ليست وسيلة مستقرة لتبادل الأفكار أو المعلومات أو الرسائل بين المتحدثين، وإنما وسيلة «لممارسة الحيل»، والتفوق على الخصم بما يدفعه لأن يكون مرسلًا لمنطوق جديد، فهى علاقة نزاع أساساً بين متحايين: «أن تتكلم معناه أن تقاتل». بهذا التعريف للغة المابعد حداثة، يناهض ليونار اللغة الحكائية، كما يعارض مشروع هابرماس الذى يرى اللغة حواراً بين أذهان عاقلة تستهدف الإجماع الاتفاقى المحتمل. ذلك أن مثل هذا الاتفاق - بحسب ليونار - لا يولد الابتكار، فالابتكار اللغوى يولد من الانشقاق ومن شدة حساسية الاختلاف. فهل يعنى هذا أن ليونار تنازل عن الرابطة الاجتماعية التى يؤسس لها كل استدلال للغة؟

لا، فليونار يعدلنا ويوضح عن المفهوم المابعد حداثة للرابطة الاجتماعية. فهو (وعلى عكس ما هو شائع عند المابعد حداثيين فى العالم الثالث)، لم يهمل للحظة واحدة طيلة كتابه الرابطة الاجتماعية بين الأفراد فى المجتمع المابعد حداثة الجديد الذى يدعو له، ولكن انشغاله ينصب على وضع هذه الرابطة الاجتماعية فى إطار من المرونة والحياة الموائمة للوحدة المثالية الكبرى التى يقيم بحثه على أساس بلوغها. فالرابطة الاجتماعية هى مايحتل عناوين فصلين من كتاب ليونار «طبيعة الرابطة الاجتماعية: البديل الحديث»، «طبيعة

الرابطة الاجتماعية: المنظور المابعد حداثة»، ويقيم ليونار هذه الرابطة الاجتماعية على أساس لغوى، فاللغة كما نعرف هى مؤسسة المؤسسات، وهى بنية التواصل والربط الأولى لأفراد مجتمع ما. ومن ثم فهى موضع اهتمام ليونار، إذ كيف يقيم رابطة اجتماعية بين الأفراد فى البلاد الأكثر تطوراً دون أن تصبح اللغة عائقاً دون التطور الإبداعى والابتكارى؟ إذ يقول: «كان الغرض الوحيد من هذا العرض التخطيطى .. هو تحديد الإشكالية التى أنتوى أن أجعلها إطاراً لمسألة المعرفة فى المجتمعات الصناعية المتقدمة».

بهذه الإشكالية يعبر ليونار عن رغبته فى تجاوز الرابطة الاجتماعية الخاصة بعصر الحداثة إلى البديل الموائم للوحدة الجديدة التى يطرحها عبر كل ثنائى كتابه تحت مسمى «البلاد الأكثر تطوراً»، إذ يرى أن الرابطة الاجتماعية فى مجتمع الحداثة تقوم على إرسال أحادى يستهدف تشكيل مجتمع كلى عضوى، كما أن الرابطة الاجتماعية فى مشروع هابرماس تقوم على أساس النقد الذى يستهدف التواصل، ولا يقبل ليونار هذه اللغة أو تلك لتشكيل الرابطة الاجتماعية للبلاد الأكثر تطوراً، فالأولى وظيفية، والثانية نقدية، وكلاهما لا يصلح للوحدة الجديدة:

«وأنا أجد أن هذا الحل على أساس الانقسام (بين اللغة الأحادية ولغة النقد) غير مقبول، وأقترح أن البديل الذى يحاول (حل هذا التناقض بين اللغتين وإعادة إنتاجهما)، لم يعد صالحاً للمجتمعات موضع البحث. وأن ذلك الحل نفسه مازال مشتبكاً فى أجوبة نوع من التفكير التعارضى الذى أصبح متخلفاً عن أكثر المعرفة المابعد حداثة حيوية» (٤٨).

فما هى هذه اللغة الحيوية المابعد حداثة؟ كل نظام لغوى يفترض سلفاً نسقاً محدداً. فإذا كانت اللغة فى المعرفة الحكائية والميتا-حكاية تعمل وفق نظام مغلق على قواعد معينة أو على نسق معين، فإن النظام اللغوى المابعد حداثة يحطم الأنساق، ويقوم على أساس الاتفاق على منهج يسمح بتبنى المتحدثين لألعاب مختلفة للغة. المهم هنا هو الاتفاق على منهج اللعب. فمثل هذا الاتفاق هو بذاته الرابطة الاجتماعية الجديدة، ومثل هذا

المنهج الذي يقترحه ليونار - في رأيي - يستبعد المركزية الأوروبية لصالح مركزية أشمل هي مركزية مصالح البلاد الأكثر تطوراً على اختلاف القارات، ففي إطار هذا النسق الواسع الذي يضم بلاداً تنتمي إلى عدة لغات وثقافات، يبدو لنا ليونار مرسخاً لمركزية صغرى هي «ذات الفرد» تضمها مركزية أشمل هي مركزية «البلاد الأكثر تطوراً». فمثل هذه اللغات هي الوحدة الصغرى التي يجب تدعيمها وصيها في قالب أوسع من الحدود القومية لهذه البلاد، بما يكفل من جهة انتماءها لمجتمع لاهوتي جديد هو المجتمع التكنولوجي المعلوماتي، ويكفل لهذا المجتمع من جهة أخرى هيمنته واستمراره في مواجهة المجتمعات الأخرى من جهة ثانية.

ولتجنب الصراع حول مضامين اللغة الذي يؤدي إلى تهديد الرابطة الاجتماعية للمجتمعات الأكثر تطوراً، يتنصر ليونار للتناحر بين الأفراد على مستوى سطح اللغة. فقد رسخ ليونار - كما رأينا - بما يكفي لما يمكن أن يكون مضموناً موحداً لهذه البلاد، ومميزاً لها عن سائر البلدان في العالم، حتى أصبح من قبيل البعث الصراع حول مصداقية هذا المضمون الجامع. أما ما هو جدير بالانتباه والعمل فهو كيفية تدعيم هذا المضمون بالحيوية اللازمة لاستمراره، عند هذا الحد يجب وضع منهج لغوي جديد يقوم على:

أولاً: استبدال كل ما هو سطحي وخلق بالقيم العليا للحدثة: «إنه التزام باللعب الجمالي والسطح والسطحي بكل معاني الكلمة»، وأقول كل تعلق وجداني بالمهمة السياسية الرئيسية لمجتمع الحدثة وما قد يثيره هذا التعلق من إرهاب، فما بعد الحدثة لا تريد إنتاج ثقافة وإنما سلماً ثقافية، كما يقول فردريك جيمسون.

ثانياً: إزاحة «بلاغة التحرر الكلية» لصالح «بلاغة الصراع» وهذه الأخيرة عبارة عن خطاب مكون «من جزئيات لغوية براجماتية» (٤٩) وفي هذا الإطار يتم استخدام اللغة بوصفها ألعاباً، لأغراض براجماتية، المهم فيها هو «أحسن أداء» لها، لا «أقصى أداء». بما يقلل تكلفة الجهد ويشحذ المهارة، فالمهم هنا هو الكفاءة الابتكارية وليس الجهد المبذول (٥٠).

ثالثاً: النظر للغة لا بوصفها نظرية للاتصال، بل بوصفها لعبة شطرنج. ويستعير ليونار ذلك المثال من قنچشتين، ويزيد عليه في النظر إلى اللغة بوصفها «نظرية للألعاب» تقبل التناحر كمبدأ مؤسس (٥١)، على ألا يكون هذا التناحر مجرد رد فعل لفعل، بل أن يكون شحناً لنقلات جديدة باستمرار، والمطلوب هنا هو أن يشعر المرسل (في هذه المعركة اللغوية) باللذة وبهجة الابتكار «كذلك يمكن التشديد على اتساع الوجود والابتهاج الذي ينشأ من اختراع قواعد جديدة للعبة» (٥٢). ولا يجب أن يرد عليه الخصم بلعبة معاكسة، فمثل هذه النقلات المعاكسة لانضيف شيئاً، وإنما على المرسل أن يستهدف ليس فقط إزاحة الخصم، وإنما أيضاً محاولة إفقاد الخصم للاتجاه. إن نقل الصراع إلى مستوى اللعب اللغوي ضمن الاتفاق على قواعد اللعبة، يجنب هذه المجتمعات - في رأي ليونار - الإرهاب والتصادم المباشر بين الأفراد، وممارسة العنف البدني من جهة، كما يحفز الخصم لأقصى طاقة ابتكارية يولدها الاختلاف والانشقاق من جهة ثانية، ويؤدي إلى تغيير اللغة التقليدية المقبولة لصالح تطور اللغة على مستوى الكلام من جهة ثالثة.

عند هذا الحد نرى مدى المساهمة الجديدة لليونار، فالجدل السوفسطائي ليس مراده، وإنما مراده إذكاء الصراع اللغوي إلى أقصى حد، وتعميمه إلى أقصى مدى، مما يجعله جدلاً ابتكارياً، إذ يقول: «وهذه «النقلات» تثير بالضرورة «نقلات معاكسة». ويعلم الجميع أن النقلة المعاكسة التي تكون مجرد رد فعل ليست نقلة «جيدة». فالنقلات الجيدة التي تكون رد فعل ليست سوى تأثيرات مبرمجة في استراتيجيات الخصم؛ إنها تكون في صالحه، وبالتالي لا تؤثر على ميزان القوى. لهذا فإن من الأهمية زيادة الإزاحة في الألعاب، حتى إفقادها الاتجاه، بحيث تتيح القيام بنقلة غير متوقعة (منطوق جديد)» (٥٣).

رابعاً: أن هذه النقلات اللغوية المبتكرة ليست «تنزراً» لما هو اجتماعي، وإنما هي شبكات مرنة من ألعاب اللغة، فاللغة عبارة عن معركة لانخاض «شذر مزهر». ولكنها حرب لها قواعد تسمح وتشجع أقصى

مرونة ممكنة للمنطوقات، وتتيح أكبر فرصة لتطورها، كما تتيح شكلاً جديداً للنظام. «ويشهد هذا على وجود هدف آخر داخل النظام هو معرفة ألعاب اللغة بوصفها كذلك، وقرار تولي المسؤولية عن قواعد وأثراتها.. وأبرز هذه التأثيرات هو بالضبط ما يجعل تبنى القواعد صالِحاً» (٥٤).

خامساً: إن معيار الصحة الذي يستند إليه منهج ألعاب اللغة هذا هو معيار برهاني برجماني. ولا يهتم في هذا الإطار البعد القيمي للمنطوقات (صادق كاذب)، المهم هو الفعلية (فعال أو غير فعال)، وتقديم البرهان على هذه الفعلية ولكن ما البرهان على أن برهاني صحيح؟ يتمثل الحل العلمي لهذه الصعوبة - في رأى ليونار - في مراعاة قاعدتين: أولاهما جدلية أو حتى حيلة بلاغية إن ما يمكن استخدامه كدليل في النقاش يعتبر مرجحاً. فمن المسموح به الاعتقاد بأن الواقع هو على هذا النحو الذي أقوله، والقاعدة الثانية هي: أن المرجح الواحد لا يمكن أن يقدم تنوعاً من البراهين المتناقضة أو غير المتسقة، أو بتعبير آخر أن «الرب ليس عادلاً» (٥٥).

سادساً: على هذا النحو يحدد ليونار اللغة المابعد حدائية بوصفها لغة «أدائية» مثلها في ذلك مثل اللغة الوضعية التي تقوم على المزيد من طرح الحجج والبراهين، ولكنها أدائية تتفوق على الوضعية إذ أنها ترتبط بمبدأ برجماني عملي متغير. ذلك «إن برجماتيات المعرفة العلمية ما بعد الحدائية في ذاتها لها علاقة كبيرة بمطلب الأدائية» (٥٦) ولكنها أدائية تشدد في البحث عن طرق جديدة في البرهان، وعلى ابتكار «نقلات» جديدة قواعد جديدة لألعاب اللغة، واختراع ما لا يمكن إدراكه.

ويقسم ليونار اللغة إلى ألعاب إشارية، وتعبيدية (معبارة)، وتقنية. اللعبة الإشارية (هي ما يتم بها التفرقة بين ما هو صادق وكاذب)، واللعبة التعبيدية أو المعيارية (هي ما يتم به التفرقة بين ما هو عادل وجائر)، أما اللعبة التقنية (فهي ما يتم بها التفرقة بين ما هو فعال وغير فعال). وهو يرى أن اللغة المابعد حدائية هي لغة تهتم كاللغة التكنولوجية بما هو فعال في المقام الأول، وأن مثل هذه الفعلية ترتبط بالمصالح البرجماتية للذات.

ومن ثم فهي فعالية متجددة باستمرار بحسب تعدد المواقف وقدرتها الذاتية على الابتكار اللغوي، ومثل هذه الفعلية لها تأثير على معيار الصدق، فإمكانية إصدار أمر ما تزداد مع ازدياد فرص تطبيقه، وهو يكتسب مشروعيتها من كونه أمراً واقعاً. وعلى هذا النحو تتخلى اللغة المابعد حدائية عن الحتمية لصالح التصرف البرجماني، وهو ما يميزها عن اللغة «الأدائية» الحتمية التي تميزت بها الحدائية.

ومن ثم ليست هناك معايير ثابتة، ولكن كل موقف برجماني يخلق معاييرها الخاصة له، وبذلك لن يكون للنظام تحكم ما في الذات، وإنما عليه تزويد الذات بالمعلومات الكافية لتكون لفتها بما يتسق ومصطلحتها هي في الواقع، وعلى هذا النحو تضمن الذات حريتها في القرار من جهة، كما تضمن تخلفها بأخلاق واقعية وفق الحاجة إلى ما هو فعال، وما هو محدود في الزمان والمكان، لا تخلفها بأخلاق مثالية وهمية دائمة.

وهذا التنوع البرجماني يقابله في الفن، لغة معبرة عن اللا يقين، فهي تحرم كل تقديم للمطلق، وهي لغة تقوم على التجريد الفارغ، هذا التجريد يؤكد أن ثمة شيئاً يمكن إحركه لكن لا يمكن رؤيته أو جعله مرئياً، ومثل هذا الشيء لا علاقة له بالمعنى ولا بالمطلق ولا بمبدأ الإجماع الشامل، وإنما بالشعور باللذة فحسب: اللذة التي يشعر بها الفنان والمتلقى. واللذة التي يشعر بها الفنان هي لذة مستقلة عن أي اهتمام بشيء العمل، وهي تتولد في نفسه من الصراع بين إدراك الشيء والقدرة على تقديم شيء مناظر للمفهوم. وبما أنه ليس ثمة تناظر بين الأمرين فالفنان يلجأ إلى التجريد الفارغ الذي يعبر عن الألم الناشئ عن هذا الصراع ولذة التعبير عنه بالفراغ. أما اللذة التي يشعر بها المتلقى، فهي تنشأ عن أن هذه الأعمال تمكننا من الرؤية بأن الرؤية مستحيلة» (٥٧).

على هذا النحو نرى كيف يضع ليونار الحدود لمنهج لغوي يقوم على الصراع والتناحر بين المتحدثين بما يكفل حرية هذه الذوات في ابتكار نقلات متجددة في لعبة اللغة. على أن السقف العام الذي يضمن لهذه اللعبة أقصى مدى من التشظى والترابط الاجتماعي في ذات الوقت، هو الاتفاق على منهج ألعاب اللغة في إطار نسق ألعاب اللغة في إطار نسق البلاد الأكثر تطوراً.

فى المقابل يبدو الخصم الذى يستخدم اللغة من خارج القواعد البراجماتية التناحية المعلوماتية الشكلية الغربية، ذاتاً خارجة عن المنهج اللغوى للبلاد الأكثر تطوراً. وهو بذلك خصم عاجز عن امتلاك قواعد هذه الألعاب من جهة، ورفيسة سهلة لها من جهة ثانية. وربما كانت هذه الألعاب اللغوية التى لا تتبنى المواجهة البدنية أو الصراع الفعلى للخصم، وإنما مصارعتها ولزاحته على مستوى نفسى، وهزيمته على مستوى فكرى يفقده الاتجاه، دون تصفيته، أظهرت فعاليتها فى تاريخنا المعاصر. إذ استطاعت البلاد الأكثر تطوراً أن تساهم عن طريق هذه الألعاب اللغوية البراجماتية المتغيرة، فى انهيار أُم بأسرها دون أن تتكلف أعباء الدخول فى حروب مباشرة معها. كما استطاعت ومازالت تعد بشحن بلاد العالم - التى لا تتبنى منهج الألعاب اللغوية الغربية - بكل دواعى التنافر والصراع والتشردم والانهيار فى النهاية. فى ذات الوقت الذى يزداد تضامناً هذه البلاد الأكثر تطوراً واتفاقها على قواعد اللعبة اللغوية النفعية. هذا من جهة.

من جهة ثانية تبدو السلطة أو النظام الذى يوهم ليوتار بضاد المابعد حثالى له، وكأنها لا تتبنى الآن مثلها مثل أفرادها إلا الخطاب البراجماتى الواقعى حيناً والمراوغ أحياناً، والحيل اللغوية القاضية تارة ثالثة، تلك الحيل التى وإن تعددت أفئعتها يجمعها هوية جديدة هى هوية المصالح المشتركة، أياً كان الثمن الفادح الذى يتكلفه العالم لتشغيل هذه الهوية. وأياً كان زيف ما تغوى به العالم من الانضمام الى الأهداف الكبرى لهذه الهوية الجديدة المفرغة من أية قيمة سوى قيم: لذة الابتكار الفردى، ولذة الانضمام للأذهان العاقلة فى هذا الكون!! كما أن العدالة التى يوهم ليوتار بنجاح الذات فى تحقيقها، إذا ما اقتصر النظام على إمداد هذه الذات بالمعلومات، وسر لها الاطلاع عليها، هى حرية وهمية. فإذا ما كان الأمر الهام كما يقول ليوتار «ليس أو ليس فقط إضفاء المشروعية على المنطوقات الإشارية المتعلقة بالصدق، مثل «الأرض تدور حول الشمس»، بل هو بالأحرى إضفاء مشروعية على المنطوقات التقاعدية مثل «يجب تدمير قرطاج» أو «يجب تحديد

الحد الأدنى للأجر بكذا دولار». فى هذا السياق يكون الدور الوحيد الذى يمكن أن تلعبه المعرفة الوضعية هو اطلاع الذات العلمية على الواقع الذى يندرج ضمن إطاره تنفيذ المنطوق التقعيدى. إنها تتيح للذات أن تحيط بما يمكن تنفيذه، أو بما يمكن عمله. لكن ما ينفذ، ما يجب عمله، يقع خارج نطاق المعرفة الوضعية، وكون مهمة ما ممكنة هو أمر يختلف عن كونها عادلة. لم تعد المعرفة هى الذات، بل هى فى خدمة الذات، ومشروعيتها الوحيدة (رغم أنها مشروعية ضخمة) هى حقيقة أنها تسمح للأخلاق بأن تصبح واقعاً. (٥٨٥) نقول إذا ما كان الأمر كذلك فإن المعلومات المعطاة، سوف تخضع للحاجات العملية للأفراد، ومثل هذه الحاجات العملية قد تجد أنه من العدل أن يتم تدمير قرطاج أو العراق أو كوسوفا، حتى لا يقل دخل الفرد عن كذا دولار!!.

وأخيراً فإن الرابطة الاجتماعية التى يتوهم ليوتار وجودها مع انتقال الاستخدام اللغوى الى مستوى الألعاب التناحية، بهدف الابتكار وتحقيق المصالح المتغيرة والمحدودة بالموقف فى الزمان والمكان، أى تحقيق نتائج مؤقتة لاستراتيجيات لغوية بما لا يمنح امتيازاً لأى نوع من أنواع الخطاب، لهى رابطة هشة فى العمق، تهدد المتحذئين بها والمتفقيصين على الأخذ بمنهجها قبل تهديدها للفلاعب بالخصوم من خارج البلدان المتطورة. ويتوهم ليوتار أن الخصم الذى تم توعيته وموضعيته فى إطار شروط لعبة اللغة هذه لن يعانى مغبات مثل هذا التشظى اللغوى الذى يستهدف الابتكار. ولكن مثل هذا المجمع سيصبح هو ذاته ضحية لهذه الثنائية التى تستظهر التواصل البراجماتى وتستبطن التصارع المحموم. وربما كانت هذه هى القضية التى تشغل ريكور، وغيره من المعارضين للغة ما بعد الحداثة فى البلاد الأكثر تطوراً. تلك اللغة من خصائصها التواصلية بين الأفراد موهمة لإياهم بالحرية فى حين أنها تستغلهم من أجل هدف هيمنة النظام التكنولوجى الرباح على العالم.

ريكور: رمزية اللغة والرابطة الإنسانية العميقة :

التنافس الابتكاري هو الغرض النهائي لاستخدام اللغة كألعاب لدى ليونار، في حين أن فهم اللغة، والتفاهم بها وحولها، هو الغرض النهائي من قراءة اللغة في معظم أعمال ريكور بدءاً من «الاستعارة الحية»، وحتى «الزمن والسرد»، وهالأنا بوصفها الآخرة. فهو لا يقدم لنا مثل ليونار أيديولوجيا لتعبئة الجماهير بقدر ما يطرح فلسفة للوعي بالذات والآخر.

حتى نفهم الجديد الذي يقدمه ليونار والهدف النهائي من مشروعه اللغوي الذي يسمه «بمنهج ألعاب اللغة» في مقابل مشروع فهم اللغة لدى ريكور، يجب علينا مراجعة مفهوم اللغة، فاللغة عند إدجار مورين مثلاً، تتكون من منطوقات إشارية، ومنطوقات رمزية. المنطوقات الإشارية هي الكلمات التي تشير إلى الأشياء، والمنطوقات الرمزية تشير إلى المعنى، والمعنى ليس هو الشيء.

كما أن المنطوقات الإشارية تتضمن قواعد شكلية هي قواعد المنطق. في حين أن المنطوقات الرمزية لا تتضمن منطقاً وتتحدى محاولات تحويلها إلى مفاهيم، فالمنطوقات الأولى قائمة على الشعور الخارجي بالعالم، والثانية قائمة على الشعور الباطني بالعالم. ويرى مورين Morin أن اللغة الإنسانية قائمة على التزاوج بين المنطوقين الإشاري والرمزي(٥٩).

واللغة التي يريده ليونار سيادتها هي لغة إشارية تعقيدية ذات منطق شكلية وقدره على البرهان، وهو لا يولي رمزية اللغة كبير اهتمام في مشروعه المابعد حدائي. في حين يركز ريكور على رمزية اللغة، ويرى أن «الفعل» ليس إلا نتاجاً لمفهوم الإنسان للرمز، أو بالأحرى نتاج لاجتهاد الإنسان لفهم الرموز الثقافية التي تكونه وتحفز فعله. وكما ذكرنا من قبل يرى ريكور أن الذات تتكون من رموز حكاية في الأساس. فأننا مثلاً حتى أدرك نفسي أضع لنفسي حكاية عنى، وكذلك تفعل الأمم والجماعات فهي تدرك ذاتها عبر حكاية، وكذلك فعل بنا ليونار نفسه إذ يدرك الذات المابعد حدائية من خلال حكاية البلاد الأكثر تطوراً، تلك الحكاية التي تبدأ

باستبعاد الخصم الحكائي، وتبرز البطل المعلوماتي في انتقاله من مرحلة الحدأة إلى المرحلة الحاسمة التي يتم فيها استبعاد الخصم الحكائي الممثل في البلاد الأقل تطوراً نهائياً في مرحلة ما بعد الحدأة.

هكذا يبدو الإنسان لدى ليونار كائن معلوماتي يستخدم اللغة للجلد الابتكاري فحسب على اعتبار أن الحقيقة هي الحقيقة البراجماتية، وهو يريد تعميم هذا النموذج، مما يجعل الهامشيين مبتكرين احتياطين في معركة سيادة تكنولوجيا البلاد الأكثر تطوراً، مما يجعل الذات المابعد حدائية فرداً في إطار قالب يتم فيه الاتفاق بين البلاد الأكثر تطوراً على قواعد اللعب. وربما تقترب رؤية ليونار هذه مثلاً - مع فروق واختلافات ليس المجال لعرضها - من رؤية فكتور فرسك في كتابه «الإنسان التقني» الذي يختتمه بهذه العبارات «ما زال على الإنسان التقني أن يظهر إلى حيز الوجود... فإذا لم يقتصر ظهور الإنسان التقني بين العلماء والفنيين فحسب، بل في نواحي الحياة في جميع دول المتقدمة، فإن الثورة الوجودية قد تصبح أداة تحرير لا أداة تدمير»(٦٠).

في حين يبدو الإنسان كائناً ثقافياً رمزياً يستخدم اللغة وقرأها للوعي بالذات وللإرهاص للمستقبل لدى ريكور، وهو الرأي الذي يشاطره إياه الكثيرون - مع فروق واختلافات - من علماء اللغة والاجتماع والنفس والأنثروبولوجيا والإدراك المعاصرين في الغرب من أمثال مورين وجاردنر وهانت وتشومسكي وغيرهم، إذ يتفقون على «أن الكائن الإنساني هو كائن ثقافي بالطبع، أي أنه الكائن الوحيد الذي يتميز عن غيره من الكائنات بنسق معقد يسميه هؤلاء بنسق عالم الرموز، فعلى هذا المستوى يتفوق الإنسان تفوقاً كلياً على عالم الحيوانات والحشرات والدواب من جهة، وعالم ما يعرف اليوم بالذكاء الاصطناعي أمثال الحاسبات والكمبيوتر من جهة ثانية، فمن بين مكونات هذا النسق «الرمزي» عند الإنسان: اللغة المكتوبة والمنطوقة والقيم والمعايير الثقافية والمقدرة على استعمال أدوات ورموز المعرفة والعلم. فهو الكائن الوحيد الذي يتمتع بأساق رفيعة المستوى في المجالات «الرمزية» أمثال الدين

والأساطير والسحر، وهو كذلك فريد في تميزه بالمقترة على التفكير وتطوير عالم الأفكار الى مستويات جد معقدة ومتشابكة التركيبية، فمن هذه الأشئلة يصبح من الشرعية تسمية الإنسان بالكائن الرمزي Homosy Mbolicus أو الثقافي (٦١).

لكن ريكور يتعامل مع العالم الرمزي المكون للإنسان، من خلال منهج تأملى ذاتى هو منهج التأويل الذى يجد اكتماله داخل تأويل الذات المؤولة لذاتها، هذه الذات التى منذ ابتداء تأويلها للنص فصاعداً، تفهم ذاتها بشكل أحسن ومغاير وتبدأ فى تحقيق هذا الفهم الذاتى. إن اكتمال تعقل النص هذا داخل تعقل الذات هو الذى يميز نوعاً من الفلسفة التأملية الذاتية. ومهر فهم الذات عبر فهم رموز الثقافة التى تتولق الذات داخلها وتكون... فالذات لا تبنى ذاتها على نحو مباشر كما هو الحال الكوجيتو الديكارتي، إذ لا تمارس الذات وجودها - ولا تفهم هذا الوجود - إلا من خلال فضاء رمزي دلالي (٦٢).

ويولى ريكور أهمية قصوى لفعل القراءة بوصفه استعادة متجددة للنصوص للرموز للحكايات. فالخطاب الاحتجاجي البرجماني الذى يحذه ليونار لتنمية اللغة وصناعة نقلاات جديدة مبتكرة، يقابله الخطاب التأملى القارئ للنصوص والمجدد لها لدى ريكور، ومن هنا نلاحظ أن المنطق العملى النفعى المحفز ألعاب اللغة لدى ليونار، يقابله منطق موائمة القارئ لنص بحسب واقعه لدى ريكور. ولكن حين تصبح حيل الابتكار هى الأساس فى ألعاب اللغة عند ليونار على اعتبار أن الحق فى المنهج البرجماني يتمثل فى ارتباط القيمة بالمنفعة وبفاعليتها فى تحقيق مشروع عملى لإنجاز غرض معين، يصبح البحث عن الحقيقة هو الأساس لدى قارئ ريكور على اعتبار أن الحق يترك وفق حاضرمبادرات فى كل عصر، وأن هذه المواءمة تؤدى الى فهم متجدد للنص وللذات المؤولة نفسها. على هذا النحو لا تظلل الذات مجرد حامل للمعلومات بدون هوية سوى هوية براجمانية هى قالب يضم جميع المشتركين فى أرض البلاد الأكثر تطوراً، وإنما هى ذات تترك هويتها العميقة بقدر اجتهداها فى الوقوف على ما تشترك فيه من قيم مع

الآخرين الذين تضمهم البلاد الأكثر تطوراً. فريكور نفسه لم يقدم مفهوماً إنسانياً جامعاً لكل الثقافات وإن نادى به، ولكن أعماله انصبت على المشترك التوراتى الإنجيلى اليونانى بصفة أساسية. لكن ريكور لا يفرق بين ما هو فعال وغير فعال فى لعبة اللغة كما هو الحال عند ليونار، وإنما بين ما هو زائف وحقيقى، إذ يفرق بين نوعين الرمز:

الأول: الرمز كوسيط شفاف يتم عما وراءه فى عالم المعنى.

والثانى: الرمز كحقيقة زائفة سطحية يخفى وراءه معنى حقيقى

وبذلك يفرق ريكور بين نوعين من التعامل مع الرموز التعامل التقليدى مع الرمز كوسيط شفاف، والتعامل الهرمنيوطيقى الذى يهتم بإزالة المعنى السطحي الزائف والكشف عن المعنى الخفى.

كما يرى ريكور أن تفسير الرمز يتم على ثلاثة مستويات:

مستوى فينومولوجى: وهو ما يسميه ريكور بالذكاء فى توسع، وفيه يفسر الهرمنيوطيقى مثلاً الرمز الأسطورى فى أسطورة ما بأسطورة أخرى أو يطلق آخر.

مستوى هرمنيوطيقى: وهو ما يسميه ريكور بالذكاء فى انفعال، وفيه يشارك الهرمنيوطيقى الرمز فى حيويته، تلك الحيوية التى تكون مرتعاً لتجاوز الوعى الزائف بالرمز.

مستوى فلسفى: وهو ما يسميه ريكور بالذكاء المتأمل، وفيه تتم عقلنة الرمز وفض المجاز.

وهنا يتحرر ريكور إذ يرى أن عقلنة الرمز تؤدى الى توليد أساطير دوجماطيقية، وفى هذا تكمن ظلامية الفكر، وضرورة العودة من جديد الى درامية الرمز وغموضه الموحى.

وبذلك نصل الى أهم نقطة فى المشروع الهرمنيوطيقى عند بول ريكور، وهى مصداقية المنهج الهرمنيوطيقى: كان بول ريكور متسائلاً دائماً عن مصداقية المنهج الهرمنيوطيقى، فقد أراد ريكور من خلال منهج التأويل أن يقاوم كل سلطة زائفة، السلطة الدينية فى إدعائها تثبيت المعنى، والسلطة السياسية فى

بلا جدوى.. هنا يجب التفكير فيما وراء الرمز، ولكن انطلاقاً منه ووفقاً له بحيث تصبح مادته غير قابلة للهدم، وبحيث تحفظ العمق الموحى للكلمة التي تسكن بين البشر» (٦٣).

خامساً: الخاتمة: نحن وما بعد الحداثة

سبق وأن بينا أن كلاً من ريكور وليوتار مشغولان بقضايا واقعية تمس واقع ثقافتهم ومصالح مجتمعاتهم. وهما في هذا الأمر أو ذاك آمناء مع أنفسهم. ومن الغريب أن ما نستقيمه نحن من التجربة المابعد حداثة ليوتار هو تفكير خاضع لإغوائها الاستراتيجي دون قيمتها الفكرية. فأهم ما يمكن أن نستفيده من نظرية ليوتار هو تعاملها مع واقع المجتمعات الغربية، وملموحها لشحذ ملكات الأفراد لأقصى مدى من الابتكار للتعامل مع مشكلات هذا الواقع. ولكننا نتبنى نحن ما بعد الحداثة على أساس التقليد، وهذا يعني أننا نخضع لإغواء النظرية، أكثر مما يمكن أن يكون جوهرها ويكون مفيداً لنا، وهو أن نتعامل مع واقعنا، وأن نشحذ ملكاتنا لابتكار ما يناسبه من حلول، بهذا المعنى نكون ما بعد حداثيون، وبغير ذلك فأى حداثة فيما نستحدث؟

وعلى الرغم من صدور المفهوم الحكائي عند ريكور - في تقديري - عن منظور أكثر إنسانية مما هو عليه الحال عند ليوتار الذي يشيد حله لأزمة الحداثة على حساب استغلال الآخرين، فإن المنهج الهرمنيوطيقى لدى ريكور، هو منهج ملائم تماماً لحالة النسيان للحكاية التي تعانيتها الحداثة الغربية، أما نحن في عالمنا الثالث نعانى من كثرة التكرار لحكايتنا، أكثر مما نعانى من نسيانها، وربما كان الحاصل هو حالة نسيان في الحاليين. ذلك أن زمن التكرار كما أوضح ذلك ليوتار عن حق هو نسيان بالضرورة. فنحن نكرر حكاياتنا في إطار النسيان لماضينا.

ومن المبالغة في حسن الظن أن نظن أن كلا من ريكور وليوتار يكتبان ما يكتبان من أجل صالحننا نحن، وأنهما يجتهدان لحل مشاكلنا نحن في عالمنا الثالث، ومن السذاجة أيضاً أن نظن أن ما يكتبه ليوتار وريكور لا يخصنا شيء منه. ومن السذاجة أن نرى أن ثمة منهج واحد. من المناهج الثلاثة: المابعد حداثة، الهرمنيوطيقى، أو النقدي الهابرماسي، يستقل وحده

إدعائها صدق مقولاتها، وسلطة كل كلمة حاملة لأيديولوجية قمعية. ولكنه عاد، ليضع منهج التأويل - الذي هو سبيل حرية الفرد - نفسه موضع تساؤل، وذلك حين يصبح المؤول نفسه موضع سلطة. فيقول «أن كل تحليل للرمز يميت الرمز في النهاية، وهذا هو التحدى الحقيقي لمنهج التأويل، فكل محاولة للتفسير تكشف حقيقة ممكنة تفرى بمصادرة الرمز نفسه الذي هو ممكن حقيقة أكبر من كل تأويل، يظل نسياً على كل حال». هكذا يضع ريكور المحاذير الأساسية، التي يجب أن يأخذها المنهج الهرمنيوطيقى في الاعتبار حتى لا يتحول المؤول الهرمنيوطيقى إلى سلطة دوجماتيكية تحاربها كل هرمنيوطيقا جديرة بهذا الاسم. أول هذه المحاذير أن يعي المؤول نسبة حقيقة المعنى الذي يكشفه. وثاني هذه المحاذير هو ألا يحاول الهرمنيوطيقى أن يجعل تفسيره بديلاً عن الرمز ذاته أبداً.

وفي ذلك يقول: «إنني أرغب في فلسفة للتأويل تنطلق من الرمز ووفقاً للرمز بحيث تصبح مادته غير قابلة للهدم... ذلك أن عقلنة الرموز يتولد عنها أساطير دوجماتيكية، ولكن تفسير الرمز ينطوي على رؤية أخلاقية له. ومشكلتي هي: كيف نستطيع أن نفكر انطلاقاً من الرمز ذاته، دون العودة إلى التفسير البلاغي القديم، ودون الوقوع في شرك القنوصية؟ كيف نستطيع من الرمز المعنى يجعل الفكر في حالة حركة، دون أن نفترض معنى موجود سلفاً، خفي مغطى، ودون أن نتورط في شبه معرفة هي أسطورة دوجماتيكية؟... إنني أرغب في سلوك درب آخر، يكون التفسير فيه مبدعاً، يحترم الغموض الأصلي للرموز، ويترك نفسه للتعلم منها.. وانطلاقاً من هنا يحرك المعنى، ولكن كيف يكون الفكر مرتبط بالرمز وحر في ذات الوقت.. وكيف نمسك معاً بمباشرة الرمز ووساطة الفكر؟ إنه صراع الفكر مع الرمزية، لماذا يختزل الفكر التراث الرمزي الذي لا يكف عن تعليم هذا الفكر؟... إن الرمز يضع الطمأنينة موضع تساؤل، كما إنه يحد من الثقة بالنفس والغرور النقدي وغمطسة الضمير الأخلاقي.. فالوضوح يفقدنا العمق.. وقد نهدم الرمز ولا نصل لشيء من غموضه المجهول.. فما أن يقض معنى المجاز، حتى يبطل الرمز

بالساحة في ثقافة البلاد الأكثر تطوراً، وأن ندافع نحن - إلى حد القتال - في تبنيها لواحدة من هذه المناهج، بوصفه الحل الوحيد للخروج من أزمتنا المعضلة. فمن الثابت للنظر إلى خريطة الثقافة الغربية أن هذه المناهج تتنافس بقدر ما تتشابه معاً في محاولة لدفع مسيرة الثقافة الغربية إلى الأمام.

إذاً اعتبرنا كلاً من المشروع النقدي عند هابرماس والمشروع الهرمنيوطيقي عند ريكور والمشروع البراجماتي عند ليونار كلها مشاريع فلسفية تنتمي إلى حقبة ما بعد المجتمع الصناعي الغربي، فإنها تنطلق جميعاً من الاهتمام بأزمة الحداثة وإرادة تجاوزها وتجديدها في ذات الوقت.

فما يبدو تحريراً برجمائياً للذات ضمن استراتيجية البلاد الأكثر تطوراً لدى ليونار، يلتقطه هابرماس لمحصه من خلال النقد المستمر للخطاب المزيف المشوش السلطوي، ويتلقفه ريكور باحثاً عن هوية أعمق لهذه الذوات تجمعهم على القيم المشتركة. وهذه الاتجاهات جميعاً تعبر عن الهوية التي تفصل بين ما وعدت به الحداثة وما آلت إليه ومحاولاتها لرأب الصدع. ولكنها تختلف في الحلول المطروحة. لقد طرحت الحداثة في بدايتها شعارات التحرر البشري، ووصلت إلى آليات قمع أكثر استحكاماً، ودعت إلى أخوة جميع البشر وانتهت إلى تحويل المنصية إلى واقع عملي تتميز به الأجناس الأرقى عن الأجناس الأدنى، وطالبت بالسلام وشيخ الحرب يخيم في كل مكان. ورأت أن المعرفة يجب أن تكون للجميع، وانتهت إلى نخوية فكرية لا تختلف كثيراً عن وضع رجال الدين في العصور الوسطى، وعولت على التنكيك لإسعاد الإنسان فصار من أبرز مظاهر اغترابه.

في هذا الإطار نلاحظ أن مشروع ريكور يستهدف إجماعاً إنسانياً عميقاً، ومشروع هابرماس يستهدف تواصل شفافاً بين كائنات عاقلة، أما مشروع ليونار فهو تحرير عن أزمة الحداثة أكثر مما هو تجاوز لها. فهو منذ البداية يحاول الإيحاء بأنه يقترح أسلوباً جديداً في التفكير يحل محل الأسلوب الحكائي البدائي، والميتا حكائي الحدائي والذي تجاوزه الواقع. ولكنه في حقيقة الأمر غايته - في تقديري - نقد الأفكار الوعود، التي جاءت بها الحداثة، نزع الأهمية عنها، وإظهار الإنسان المتعلق بها مظهر الحالم المسكين الذي يدير ظهره للواقع. وهذا

التناول من جانب ليونار هو في أحسن الأحوال نوع من المقاومة السلبية للخروج الإنسان من حالة الإحباط التي تنتابه لفشلها في تحقيق آماله، عن طريق نزع القيمة عن هذه الآمال، ومن جهة أخرى يدافع ريكور عن الأمر الواقع، ويرى الامتيازات التي تحظى بها الأقليات السياسية والاقتصادية والفكرية في مواجهة الملايين من العمال والعمالين في المجتمعات الأوروبية، وكذلك الامتيازات التي تحظى بها الدول والشركات المهيمنة على مصائر شعوب العالم الثالث.

إن محاولة ليونار تسعى لسد الطريق على أية محاولة جادة لتغيير العالم، وإغراء الإنسان بأن يسمى لخلاصه الفردي ناشداً للانضمام للنخبة والتي بطبيعتها لن تشمل كل الراغبين، كما أنها أيضاً محاولة لتخفيف العبء عن الدولة التي تقف مكتوفة الأيدي أمام التزايد المستمر في أعداد العمال والذين يطرد أطراداً عكسياً مع النمو التكنولوجي. حيث يجعل من التدخل الفوقي للدولة لحل مشكلة من المشاكل ضرباً من السلطة وملجأ من ملامح الحداثة، يدعو لترك الأفراد لمصائرهم والذين سيصفي مشاكلهم النزوع البراجماتي المابعد حدائي لكل فرد والحرب اللغوية للجميع ضد الجميع. والتفنن في استخدام المراوغة الكلامية كسلاح فعال لضد الخصم، وتفتيت الدول.

ما بعد الحداثة ضد هدف موحد للتاريخ وللذات، وهدفها ليس الإجماع ولكن العقد المؤقت (٦٤). ولكن في إطار هوية جديدة جامعة للبلاد التكنولوجية الأكثر تطوراً في مقابل البلاد المتخلفة، الواجب تفرينها من عقولها ورؤوس أموالها لصالح التشغيل المستمر للألة التكنولوجية المعلوماتية الراحة، مع الإبقاء على شعوب هذه البلاد على حال من الطموح والعجز عن مناهضة هذه الهوية الجديدة بعد تشديد الضربات على حكاياتها الرواية لهويتها، وذلك لتظل هذه الشعوب زبائن مستمرة للمبتكر الغربي. وهذا يعني إن ما يجب الانتباه إليه بالنسبة لنا ليس التبنى المعلوماتي التكنولوجي وإنما لآلية النظرة الجديدة، والتي تتمثل في وجوب الالتفات لمعطيات واقعنا نحن بما يكشف عن إمكانات تطوره. دون أدنى تخالط أو تجاهل لضرورة إعادة قراءتنا لتراثنا وكذا للحاضر الغربي المنسي بفعل التكرار والتشديق والتعصب والمبالغة والخضوع.

المراجع:

- (١) جان فرنسوا ليوتار، الوضع ما بعد الحلالي، ترجمة أحمد حسان، القاهرة، دار شرقيات، ١٩٩٤، ص ١١ المقدمة بقلم فردريك جيمسون.
- (٢) جان لاكروا، نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة، ترجمة د. يحيى هويدى، د. أنور عبد المنيز، القاهرة، دار المعرفة ١٩٧٥، ص ١١.
- (٣) اعتمدت في دراسة الأسطورة في هذه الفقرة على المراجع الآتية:
المنشآت الدينية لدى الشعوب، المشرف على التحرير: جفرى بارنر، ترجمة ديلماس عبد الفتاح إمام، مراجعة د. عيد الغفار مكاوي، الكويت، عالم المعرفة، مايو ١٩٩٣، ص ٦٨-٧٥-٧٦
د. نزار عيون السود، نظريات الأسطورة، عالم الفكر والمجلد ٢٤، العدد الأول والثاني، يوليو ديسمبر، ١٩٩٥، المرجع السابق، من ص ٢١٣ الى ص ٢٣٣.
- أرنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٥، ص ٣٦٦-٣٨١.
- Mircea Eliade' Les Mythes de l'éternel retour: Archétypes et répétition' Ed Follio' Paris; 1969; p159: 173;
- Mircea Eliade, Mythes, Réves et Mystères; Ed Follio, Paris; 1957; p21:35
- Bergson, Les Deux sources de la morale et de la religion; Paris, P>UF; "ED, 1988; p38.
- Roland Barthes, Mythologies; Paris, Seuil; 1957; p224:247
- (٤) ليوتار، ص ٤١.
- (٥) ليوتار، السابق، ص ٢٣.
- (٦) السابق ص ٣٥.
- (٧) السابق، ص ٥٣.
- (٨) صبرلي بيرو، الزمن والحكي وما بعد الحلالة، ترجمة ابراهيم عمري، مراجعة محمد السريغبي، مجلة نوافذ، عدد يوليو ١٩٩٨، ص ٨٣.
- (٩) ليوتار، السابق، ص ٢٣.
- (١٠) ليوتار، السابق، ص ٢٥.
- (١١) فردريك جيمسون، مقدمة كتاب ليوتار، الوضع ما بعد الحلالي، ص ١٩.
- (١٢) ليوتار، السابق، ص ١٠٨.
- (١٣) السابق، ص ٧٩.
- (١٤) السابق، ص ١٦-٢٠-٢١.
- (١٥) السابق، ص ٦٧.
- (١٦) السابق، ص ٧٥.
- (١٧) السابق، ص ٦٧.
- (١٨) السابق، ص ٦٢.
- (١٩) السابق، ص ٢٤.
- (٢٠) السابق، ص ٢٣-٢٨-٤٤-٤٨.
- (٢١) السابق، ص ٤٧.
- (٢٢) السابق، ص ٢٥-٢٦.
- (٢٣) ترجمة لمقولة ريكور في كتابه «نظرية التفسير»، عن د. حسن البنا، مؤتمر النقد الأدبي على مشارف القرن الحادى والعشرين، جامعة عين شمس، أكتوبر ١٩٩٧.
- (٢٤) P.RICOEUR; Temps et récit, Paris, Seuil; 1983; p835.
- (٢٥) P;RICOEUR; Dictionnaire des philosophes, Paris; Narrativité; phénoménoméologie; hermeunitique; p65
- (٢٦) Ricoeur, op,cit, p68-69.
- (٢٧) Ricoeur, Temps et récit; Tome I; Paris, Seuil; 1983; p11-14.
- (٢٨) انظر في مفهوم علاقة الحكى بالتعرف على الهوية لدى الفرد والجماعات، وعلاقة الأيديولوجيا بالرباط الجماعى:
Ricoeur; Soi-même comme un autre; Paris Seuil; 1990; p137-198.
- Ricoeur; Ideologie et utopie; Paris; 1997; p17-54.

- وانظر أيضاً: بول ريكور، الهوية السردية، ترجمة د. محمد الغانمي، مجلة القاهرة، عدد ٨١، نوفمبر ١٩٩٧، ص ٥٢-٥٨.
 ود. محمد سيلا، الأيديولوجيا نحو نظرة تكاملية، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢، ص ٢٠٨-٢٠٩.
- (٢٩) ليوتار، الوضع ما بعد الحداثي، ص ٣١، ص ٥٥.
- (٣٠) Ricoeur; *Le conflit des Interpretations*; Paris, Seul; 1969; p284.
- (٣١) Ricoeur, op.cit, p294.
- (٣٢) انظر: د. ماهر الشريف، أطروحتنا «نهاية التاريخ» و«صدام الحضارات» (عرض نقدي)، ضمن أوراق المؤتمر الدولي حول «صراع الحضارات أم حوار الثقافات» ٢٤-١٠-١٢ مارس ١٩٩٧، القاهرة، منظمة تضامن الشعوب الأفريقية الآسيوية، ص ٢-٤.
- (٣٣) ليوتار، السابق، ص ٤٤ ص ٤٣.
- (٣٤) السابق، ص ٤٤-٤٧.
- (٣٥) Edgar MORIN; *La Méthode: 3-La Connaissance de la connaissance*; Paris; Seuil; 1986; p154.
- (٣٦) Edgar Morin; op.cit; p155:169.
- (٣٧) ليوتار، السابق، ص ٤٨.
- (٣٨) صوفي بيرنو، الزمن والحكي وما بعد الحداثة، ترجمة ابراهيم عمري، مراجعة محمد السرخيني، مجلة نوافذ، عدد يونيو ١٩٩٨، ص ٨٦ وما بعدها.
- (٣٩) ليوتار السابق المقدمة بقلم فريدريك جيمسون، ص ١٧.
- (٤٠) Paul RICOEUR; *Temps et Récit; Le Temps Raconté; Tome 3*; Paris , Seuil; 1985;p34-35-36.
- (٤١) Ibid; p150-145.
- (٤٢) Ibid; p310.
- (٤٣) Ibid; p1540-156.
- (٤٤) Ibid; p
- (٤٥) Ibid; p301
- (٤٦) Ibid; p304-311
- (٤٧) Ibid; p 317
- (٤٨) ليوتار، السابق، ص ٣٦.
- (٤٩) ليوتار، السابق، ص ١٩-٢٠.
- (٥٠) السابق، ص ٢٩.
- (٥١) السابق، ص ٣٩.
- (٥٢) السابق، ص ١٠٨.
- (٥٣) السابق، ص ٣٨.
- (٥٤) السابق، ص ٧٩-٨٠.
- (٥٥) السابق ص ٤٥.
- (٥٦) السابق ص ٦٩.
- (٥٧) السابق، ص ١٠٦-١٠٨.
- (٥٨) السابق ص ٥٥.
- (٥٩) Morin, op.cit; 155-169.
- (٦٠) ذكور فرانس، الإنسان التقني، ترجمة أميل خليل بيلس، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ص ١٥٧.
- (٦١) د. محمد الدزادي، في الدلالات الميتافيزيقية للرموز الثقافية، الكويت، مجلة عالم الفكر، المجلد ٢٥، العدد ٣، مارس ١٩٩٧، ص ١١.
- (٦٢) بول ريكور، النص والتأويل في كتابه *Du Texte à l'action*، ترجمة: منصف عبد الحق، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد ٣، صيف ١٩٨٨، بيروت، مركز الإنماء القومي، ص ٤٧-٤٨ انظر المتن وهاشم المترجم.
- (٦٣) منى طلبة، الهرمنيوطيقا، المصطلح والمفهوم، مجلة إنسان، القاهرة، أبريل، ١٩٩٨، ص ٦٨-٦٩.
- Ricoeur; *Conflit des interprétations*; p295-306.
- (٦٤) انظر ليوتار، المرجع السابق، ص ١٠٢-٧٩.



نقد هابرماس لتيار ما بعد الحداثة

أشرف حسن منصور*

مقدمة:

شهد القرن العشرون العديد من التيارات الفكرية التي شكت في المشروع الحضاري للحداثة والتنوير الغربي. فقد جاء هذا القرن بالكثير من الكوارث على أوروبا وعلى العالم أيضاً مما أدى إلى زعزعة الثقة في القيم والمثل التي دعا إليها عصر التنوير مثل العقل والحرية والعدالة والمساواة. فمئذ أوائل القرن ظهرت فلسفات متشائمة في التاريخ أبرزها فلسفة شينجلر الذي رأى أن الغرب قد أفلس فكرياً وأن الحضارة الغربية في اضمحلال. وبعد منتصف القرن ظهرت تيارات فكرية تنحلي عن النماذج الكبرى التي اعتمد عليها الفكر الغربي طويلاً؛ فظهرت البنيوية وما بعد البنيوية والتفكيكية، وقدمت نقداً جذرياً لمفاهيم الذات والوعي الذاتي والتقدم والحرية وفكرة الاتصال التاريخي، وحكمت على الحداثة الغربية بالإفلاس والفشل، ووصفت موقفها الذي تنظر منه إلى الحداثة على أنه «ما بعد الحداثة» Postmodernity قاصدة بذلك نقد المنظومة الفكرية والثقافية الغربية من موقع خارجي لا يعود إلى أي بدائل تقدمها الحداثة^(*).

فابتداءً من بنوية كلود ليفي ستروس تم التحلي عن النظرة إلى العقلانية الأوروبية على أنها أعلى شكل وصل

(*) معيد بقسم الفلسفة - جامعة الإسكندرية.

إليه العقل وأكثره تطوراً. إذ كشفت الأبحاث الأنثروبولوجية لليفي ستروس عن العقلانية الكامنة في نظرة القبائل البدائية إلى العالم، والمحتوى العقلاني للأساطير والبنية المشتركة لكثير منها، والتي تكشف عن محاولات لتنظيم العلاقة بين الإنسان والطبيعة مثل العلم الحديث، أو بين ما يبدعه من ثقافة وما يتعامل معه من ظواهر طبيعية. وتم الكشف عن منطق عقلاني يكمن في السحر والطقوس والشعائر في قبائل البدائيين يوازي في وظيفته وطيفه التنظيمات الغربية في الحفاظ على هوية الجماعة وتحقيق التماسك الاجتماعي بين أعضائها. وعملت دراسات ميشيل فوكو على الكشف عن العلاقة الخفية بين خطاب المعرفة ومنطق السلطة في العلوم الإنسانية الغربية، مما أدى إلى رفضه للعقلانية الزائفة التي تظهر بها هذه العلوم. وأدت أبحاث دريدا إلى زعزعة الاعتقاد السائد في كلية العقل وشموله فيما يسميه بمركزية اللوجوس Logocentrism.

وفي نفس الوقت الذي كان يتبلور فيه تيار ما بعد الحداثة، أي فترة الستينيات والسبعينيات، كان يتبلور فكر فيلسوف جديد وهو المفكر الألماني يورجن هابرماس الذي يعد أبرز فلاسفة الجيل الثاني من مدرسة فرانكفورت. وهو يعمل منذ أواخر الخمسينيات على

تكوين اتجاه نظري جديد يمزج فيه بين الرؤية الشاملة التي تتميز بها الفلسفة وروح التخصص في العلوم الاجتماعية. وتعد نظريته مراجعة شاملة للمواقف التي انتهت إليها مدرسة فرانكفورت بعد الحرب العالمية الثانية، إذ أن هذه المواقف تتماثل مع تيار ما بعد الحداثة في النقد الكلي للعقل والعقلانية الغربية وفقدان الثقة في قيم ومثل التنوير الأوروبي والتخلي عن الماركسية كروية لماضى ومستقبل الغرب، وتشخيص الحداثة الأوروبية على أنها عقلانية أدائية Instrumental Rationality. تمت على حساب المجتمع وعالم الحياة الاجتماعية. ويتلخص مشروع هابرماس الفكرى فى الاستماعة عن المادية التاريخية بنظرية فى التطور الاجتماعى تعطى الأولوية لتطور الأنساق المعيارية وإبراز دور كل نسق معيارى لكل مرحلة يمر بها المجتمع فى تشكيل نظمته السياسية والقانونية، وذلك كبديل للأولوية التى أعطتها المادية التاريخية للبناء التحتى الاقتصادى فى تشكيل البناء الفوقى. يهدف هابرماس توضيح أن للمعايير وللعلقات الاجتماعية منطقاً خاصاً فى التطور مستقل عن مستويات التطور الاقتصادى التى تمر بها المجتمعات (٢).

وعلى أساس نظريته هذه فى التطور الاجتماعى شخص عملية التحديث فى الغرب على أنها كانت عقلانية وظيفية وأدائية أدت إلى تطور النسق الاقتصادى والنسق السياسى وذلك على حساب عالم الحياة الاجتماعية. فهابرماس ينظر إلى العقلنة - Rationalization على أنها نوعان: نوع يؤدى إلى توسيع نطاق الفعل الأدائى فى مجال الإنتاج المادى والإدارة، ونوع يؤدى إلى توسيع نطاق الفعل التواصلى Communicative Action فى مجال الأخلاق والحياة الاجتماعية. كما أن تطور الأنساق المعيارية للمجتمعات وتطور وعى هذه المجتمعات بذاتها ووعى الأفراد بذواتهم يعتمد على توسيع نطاق الفعل التواصلى القائم على أساس التفاعل الاجتماعى والتفاهم المتبادل بين الذات (٣).

وتعد نظرية هابرماس بمحاولتها لتقديم تشخيص جديد لعملية التحديث فى الغرب، ولاكتشاف صورة أخرى من صور العقلنة وهى العقلنة التواصلية

Communicative Rationality بديلاً عن تشخيص مدرسة فرانكفورت لعملية التحديث على أنها عقلانية أدائية فقط. وهذا هو ما يجعلها مقابلة لتيار ما بعد الحداثة وما يقوله عن فشل مشروع الحداثة وفلاسفة ما بعد الحداثة لم ينظروا إلا إلى الآثار السلبية الناجمة عن عملية التحديث الاقتصادى والإدارى وبالغوا فى تقييم هذه الآثار حتى علوها سقوطاً لمشروع الحداثة. أما هابرماس فيحاول إعادة الثقة فى الحداثة الغربية بالكشف عن منطق آخر فى التطور يمثل عقلانية تواصلية أدت إلى زيادة العقلنة الاجتماعية فى مجال الأخلاق والقانون وإلى ظهور تنظيمات ديموقراطية وقوانين وضعية وصاتير جمهورية. ينظر هابرماس إلى هذه الإنجازات على أنها تطور حقيقى موازى للتطور فى قوى الإنتاج ويكشف عن نموذج آخر فى العقلنة - ليس وظيفياً أدائياً بل تواصلياً اجتماعياً.

لم يحتك هابرماس بتيار ما بعد الحداثة إلا فى تاريخ متأخر نسبياً وهو أوائل الثمانينيات وأثمر حواراً مع فلاسفة ما بعد الحداثة كتابه الهام «الخطاب الفلسفى للحداثة» The Philosophical Discourse of Modernity (١) الذى أصدره سنة ١٩٨٥ ويتناول فيه بالنقد ميشيل فوكو ودريدا وهايدجر وهور كهايمر وأدورنو وكورنيليوس كاستوريادس، والاختلاف الجذرى بين هابرماس وما بعد الحداثة لا يظهر فى هذا الكتاب فقط بل يتضح بقوة فى كل أعمال هابرماس السابقة وهو ما سنحاول توضيحه فيما يلى:

ويرجع السبب فى تأخر حواراً مع فلاسفة ما بعد الحداثة إلى أن أعمال هؤلاء لم تفعل تأثيرها فى ألمانيا إلا فى أواخر السبعينيات عندما تمت ترجمة أعمال فوكو إلى الألمانية وشدت انتباه المفكرين هناك. وهناك سبب آخر يرجع إلى أن الكتاب الذى حدد معالم ما بعد الحداثة ومدى اختلافها عما قبلها وهو كتاب جان فرانسوا ليوتار «وضع ما بعد الحداثة» La Condition Postmoderne لم يظهر إلا سنة ١٩٧٩، إذ نقد فيه ليوتار مشروع هابرماس الفكرى بشدة مما دفعه إلى الرد عليه فى مقال سنة ١٩٨٠ بعنوان «الحداثة: مشروع لم يكتمل» Modernity: An Incomplete Project (٢).

والذى يعد بداية حوار هابرماس مع فلاسفة ما بعد الحداثة والذى سيتطور ويأخذ طابعه الفلسفى فى كتاب «الخطاب الفلسفى للحداثة» سنة ١٩٨٥.

ويعد نقد ليونار لهابرماس فى «وضع ما بعد الحداثة» ورد هابرماس عليه وحواره لفلاسفة ما بعد الحداثة تفاعلاً وتداخلاً بين تراثين فكريين فى كل من ألمانيا وفرنسا: النظرية النقدية وفلاسفة ما بعد الحداثة. كما يعد حواراً من أهم وأغصب الحوارات الفكرية فى القرن العشرين، كانت محاوره نماذج الفكر الغربى ذاته. فقد هاجم فلاسفة ما بعد الحداثة العقل واعتبروه تصوراً ميتافيزيقياً، ونظروا إلى فكرة الإنسان ومفهوم الذاتية Subjectivity على أنها ما هى إلا نزعة أنوية Egoism وحفاظ على الذات Self-Preservation. وعلى الجانب الآخر دافع هابرماس عن العقل تحت مسمى العقلانية التواصلية، وعن الحداثة الغربية باعتبارها مشروعاً لم يكتمل ولا يزال قادراً على الاستمرار على الرغم من سلبياته، وعن الذاتية للحافظ على استقلال الذات وإنقاذها من الضياع.

وعلى الرغم من أن فكر هابرماس لم تحفره تيارات البنيوية وما بعد البنيوية وما بعد الحداثة، إذ ظهرت كل هذه التيارات بعد أن ظهر هابرماس كمفكر مرموق وبعد أن انضمت معالم نظريته، إلا أن نظريته هذه بها ما يدفع عنها انتقادات تيار ما بعد الحداثة لكل نظرية تدافع عن مشروع الحداثة. هذا بالإضافة إلى أن التيار الذى حفزه فكرياً وهو مدرسة فرانكفورت يتشابه مع اتجاه ما بعد الحداثة كما أعلن هابرماس نفسه فى «الخطاب الفلسفى للحداثة» إذ يمارس كل من هوركايمر وأدورنو وماركيوز نقداً شاملاً للعقل والعقلانية الأوروبية ويفقدون الثقة فى مشروع الحداثة. ونظرية هابرماس التى صاغها بحيث تخرج عن نزعة التشاؤم والعممية التى انضحت عند المدرسة، وتعيد الثقة بمشروع الحداثة الأوروبية الذى شككت فيه، تقف بطبيعتها ضد تيار ما بعد الحداثة حتى قبل أن يتعامل معه هابرماس بالنقد.

(١) من فلسفة فى التاريخ إلى منطق للتطور الاجتماعى:

يرى فلاسفة ما بعد الحداثة أن النظرة إلى التاريخ باعتباره تقدماً مستمراً نحو الحرية وسعياً نحو التقدم لم

تعد تلقى قبولاً الآن. فقد انتهت الفلسفات التى تصف حركة التاريخ على أنها تسيير نحو سيادة طبقة من الطبقات سواء كانت البرجوازية أو البروليتاريا، أو إلى سيادة جنس من الأجناس أو قومية من القوميات. فقد حكم ليونار على كل النظريات العامة فى التاريخ بأنها أيديولوجيات، إذ هى مجرد صورة زائفة لانقلابها حقيقة واقعة. وما تسبغه هذه النظريات على التاريخ من اتصال واستمرار فى خط واحد هو مجرد وهم، وهى لا تقوم بذلك إلا لتبرير الوضع القائم وإضفاء المشروعية عليه (٦).

ومن أهم انتقادات ليونار لهابرماس أن نظريته ما هى إلا فلسفة أخرى فى التاريخ أو نموذج سردي Meta-narrative يحكى قصة تحرر البشرية ورفقها فى تقدم أخلاقى. ويقسم ليونار النظريات العامة فى التاريخ إلى نوعين: نوع يحكى التاريخ كتحرر تدريجى للإنسانية كلها، ونوع آخر يحكى التاريخ كزيادة فى الفرد Indi-viduation وتحرر الفرد من قيوده. والماركسية الأرلودكسية هى من النوع الأول، أما فلسفة مدرسة فرانكفورت فهى من النوع الثانى إذ تركز على تحرر وعى الفرد وتخليصه من اغترابه فى المجتمع الرأسمالى وحسب هذا الشخص فإن نظرية هابرماس متهمه بكونها واردة لكلا النوعين من النظريات؛ فهى تقيم توازياً بين تطور الفرد الإدراكى والمعرفى وتطور المجتمع وترى أن الفرد الحقيقى لا ينتج إلا عن وعى جمعى متطور، أى أن الأشكال الأصلية والأكثر تقدماً من الفرد ومن شعور الفرد باستقلاله وكيانه ومسؤوليته قائمة على أساس أشكال أصلية وأكثر تطوراً من التساند والاندماج الاجتماعى (٧).

والحقيقة أن مشروع هابرماس الفكرى به ما يدفع عنه انتقادات ليونار، إذ يقدم رؤية أخرى للنظريات العامة فى التاريخ. فقد رأى أنها سادت فى فترة معينة فى التاريخ الأوروبى وهى التى بدأت بعصر النهضة وحتى منتصف القرن العشرين. وكانت هذه النظريات فلسفات أو رؤى ونظرات عامة للعالم Worldviews تعمل على تكوين تصور كلى لجماعة أو فئة أو قومية عن هويتها ومكانها فى التاريخ ودورها فيه، وكانت كذلك تسهم

فى التساند الاجتماعى بين أفراد هذه الفئة واتدراجهم جميعاً فيها عن طريق رؤية شاملة تجمعهم وتضمهم فى متصل تاريخى، وبهذا الاعتبار حلت محل الدين فى العصور الوسطى. فهى اذن ظهرت استجابة لحاجة جديدة إلى تكوين رؤية تاريخية شاملة بعد التحولات التى حدثت منذ ظهور الرأسمالية. فما يميز عصر ظهور الرأسمالية هو نهاية الرؤية الدينية اللاهوتية للعالم. وما يميز فلسفة التاريخ البورجوازية أنها صاغت التاريخ فى صورة خط متصل من التقسم وزيادة سيطرة الإنسان على الطبيعة وبذلك كانت استجابة لظهور الرأسمالية وما تبعها من زيادة قوى الإنتاج. وفى هذا الإطار أيضاً نظر هابرماس إلى نقد ماركس للمجتمع الرأسمالى على أنه تحويل لهذه الرؤية نحو اتجاه ثورى يبرز دور قوى الإنتاج فى تشكيل التاريخ ويجعل من البروليتاريا محرك التاريخ وأداة التقدم.

ونظرية هابرماس ليست فلسفة فى التاريخ إلا بمعنى أنها نظرية فى التطور الاجتماعى تحاول توضيح الطرق التى تمت بها عقلنة الحياة فى الغرب، والكشف عن الاتجاهات التى تسير فيها العقلانية الغربية. فهى فلسفة فى التاريخ بهدف تشخيص اتجاهات عامة كبرى فى تاريخ الغرب. وقد حكم ليوتار على فلسفات التاريخ، البورجوازية منها والماركسية، بأنها ميتافيزيقية، إذ تحاول إضفاء نظام منطقي ونسقى على الأحداث لتثبت سيرها نحو غاية مثالية، سواء كانت هذه الغاية هى انعتاق البشرية من أسر الطبيعة أو تحرر البروليتاريا. وبوجه هابرماس نقده لهذا الحكم الذى أصدره ليوتار، إذ يرى أن النظريات العامة فى التاريخ ليست ميتافيزيقية لمجرد كونها عامة أو لطابعها النسقى المبالغ فيه أو لتجربتها وتبويرها من التاريخ الإنسانى فى صورة علاقات منطقية، بل لكونها تنظر إلى نفسها باعتبارها خطايا يحمل فى داخله مصداقيته وليس فى حاجة إلى محك خارجى ليثبت صحته، ويعتبر نفسه بعيداً عن الإثبات أو النفى التجريبي^(٨). ويتفادى هابرماس هذا العيب بتأكيد الطابع التجريبي لنظريته، وأنها ليست إلا إطاراً عاماً يستفيد من الإيستمولوجيا التكوينية عند يانجيه ونظريات دور كايم وهيربرت ميد وبأرسونز فى إثبات التوازى بين تطور الوعى

الأخلاقي عند الفرد وتطور النظرات إلى العالم فى المجتمع، مستعيناً بذلك الثقة فى الوعى الذاتى الذى وصل إليه الفرد، وفى الإنجازات الديمقراطية للمجمعات الغربية.

(٢) مفهوم الذات:

من الأفكار الهامة التى كانت موضع نقد شديد من جانب تيار ما بعد الحداثة فكرة الذات Subject باعتبارها مالكة لوعى وإرادة واستقلال وفاعلية مستقلة. فلقد ذهب فوكو إلى أن الذات مفهوم حديث ظهر مع نشأة العلوم الإنسانية فى العصر الحديث ولم يكن له وجود من قبل، كما هاجم علم تاريخ الأفكار باعتباره يقيم وزناً للمفكر أو العالم أو الفيلسوف ويعدده مصدر ما ينتج عنه من مذاهب وأساق فكرية، وقدم بديلاً لهذا التاريخ التقليدى للأفكار وهو منهجة فى «أركيولوجيا المعرفة» الذى يهتم بوصف الحقب المعرفية أو الإيستميات، وهى أنساق مجردة تحدد بنية المعرفة فى كل عصر، كما تحدد أشكال العلوم السائدة بها بصرف النظر عن وعى وإرادة العلماء والمفكرين. أما فى المجال الاجتماعى فقد ذهب فوكو إلى أن الذات ما هى إلا نتاج للسلطة التى عملت على خلق فراغ داخلى عند الأفراد يسهل إخضاعهم عن طريقه يتمثل فى الوعى والإرادة، كما عملت السلطة على خلق وهم استقلال هذه الذات فى حين أن الإنسان كجسد خاضع لسيطرتها^(٩).

كما يرى ليوتار أن هناك علاقة وثيقة بين مفهوم الذات وفلسفات التاريخ، إذ تعتمد هذه الفلسفات على فكرة عن ذات كلية Total Subject هى الفاعلة فى التاريخ وهى التى يقع عليها التغير. إذ يتم فيها اختزال كل الفئات المختلفة فى المجتمع إلى كيان واحد يتم سرد التاريخ على أنه سيرته الذاتية وقصة ميلاده وتطوره وتحرره^(١٠). وقد أدى اختزال التعدد الاجتماعى فى ذات كلية إلى النظر إلى البروليتاريا على أنها ممثلة لهذه الذات. كما نجد فى الماركسية، وإلى الحزب على أنه ممثل للبروليتاريا - كما نجد فى التأويل الليبنينى للماركسية: ووفق هذا النموذج عن الذات الكلية حلت الماركسية الغربية، وخاصة لوكاش ومدرسة فرانكفورت، الجوانب السلبية للحداثة على أنها اغتراب

Ego- يرفض مفهوم الذات باعتبارها متوقفاً على الذات
centrism أو حفاظاً لأنانياً على النفس - Self Preser-
vation .

وفي حين رفض ليوتار مفهوم الذات لأنه يشير إلى علاقة أنانية مع النفس وإلى نزعة للتوقع حول المصلحة، حاول هابرماس من ناحية أخرى إثبات كيفية تكوين الفرد باعتباره ذاتاً انطلاقاً من عملية نشئة اجتماعية بدأت مع الحداثة الأوروبية (١٧). وعلى الرغم من عداء فوكو الشديد لمفهوم الذات - إلا أن نقده الموجه لنظم العقاب ومؤسسات الإصلاح والسجن في العصر الحديث يكشف عن مسلمة ضمنية مختفية في ثانياً تصوره، مسلمة لانزال تثق في الذات باعتبارها كياناً قادراً على الممارسة الواعية بنفسها وتستطيع تحقيق الاستقلال والتوافق مع الغير.

(٣) من التصور الميتافيزيقي للعقل الخالص إلى الشروط البراجماتية للعقلانية التوافقية:

من بين المفاهيم الأخرى التي هاجمها فلاسفة ما بعد الحداثة مفهوم العقل Reason. ولقد فهم الفكر الغربي العقل على أنه ملكة منظمة، وهو عند كانط ملكة تضم تنوع الخبرة في كل نسق وتوجه الفعل الأخلاقي وفق معايير عامة كلية، والواقع أن هذا هو معنى العقل في الحداثة الأوروبية كلها، إذ وجد هذا المعنى صياغته الفلسفية على يد كانط. وفي حين تخلى فلاسفة ما بعد الحداثة عن هذا المفهوم التقليدي عن العقل باعتباره مفهوماً ميتافيزيقياً، حاول هابرماس العثور على شروط أخرى تتحقق بها العقلانية تكون بديلاً عن وضع معايير العقلانية والممارسة الأخلاقية في تصور ميتافيزيقي عن عقل خالص Pure Reason. لقد كان هابرماس يعيش نفس الظروف التي عاش فيها تيار ما بعد الحداثة وهي نهاية الميتافيزيقيا التقليدية وانتهاء الفكر الأوروبي عن وضع أسس الخطاب العلمي والخطاب الأخلاقي في تصور عن العقل الخالص وذلك بعد أن حلت الوضعية والبراجماتية وفلسفة التحليل محل فلسفة كانط. ويتمثل الفارق الأساسي بين هابرماس وما بعد الحداثة في اختلاف استجابة كل منهما إلى هذا الوضع الجديد. فبينما تخلى تيار ما بعد الحداثة عن مفاهيم

Alienation وتشويه Reification للسوعي. ولأن الماركسية الغربية شخصت سلبيات الحداثة على أنها سلبيات تصيب الوعي، فقد تمثل الحل الذي قدمته في معالجة هذا الوعي المغترب في نقد عوامل اغترابه ولإنقاذه من الزيف والأوهام، وهو نقد أشبه بالتطهير الديني.

وقد أدرك هابرماس جيداً ما تحمله فلسفة الوعي هذه من طابع ميتافيزيقي مثالي وذلك منذ أوائل السبعينيات، وكانت مما رفضه من تراث الجيل الأول من مدرسة فرانكفورت. لذلك عمل منذ ذلك الحين على إعادة بناء المادية التاريخية، لا في صورة ذات تسعى لتكوين نفسها وتحرير قواها بالسيطرة على شروطها الاجتماعية، لكن في صورة مجتمع يصل إلى التعين الذاتي Self Determination والاستقلال Autonomy من خلال المستوى العقلاني الذي يصل إليه. ويتميز مدى الاختلاف بين هابرماس وما بعد الحداثة في موقف كل منهما من الوعي الأخلاقي Moral Consciousness فقد رأى ليوتار أن الوعي الأخلاقي الجديد الذي ظهر في الحداثة الأوروبية مصاحباً لعصر التنوير سوف يضمحل كما اضمحلت الميتافيزيقيا التقليدية. فقد اعتمد هذا الوعي الأخلاقي على استقلال الإنسان كذات ولإرادة حرة مسؤولة عن أفعالها، وهذه هي نفس العناصر التي ترفضها ما بعد الحداثة، وهي برفضها لكل ما يدعم أخلاق الحداثة من مفاهيم وتصورات فهي ترفض أن يكون لهذه الأخلاق الكلية والعامة التي دعت إليها الحداثة دائماً (١٨) أما هابرماس فيرى عكس ذلك تماماً، إذ ينظر إلى الوعي الأخلاقي للحداثة على أنه تحرر للأخلاق من أسر الرؤى الميتافيزيقية والدينية واستقلالاً لميدان الأخلاق عن الإلزام الديني اللاهوتي، وتحولاً له من سلسلة أوامر ونواه ومحرّمات إلى مجموعة قواعد لممارسة التواصل في المجتمع، وبعبارة أخرى فهابرماس ينظر إلى الوعي الأخلاقي الحديث على أنه يمثل تقدماً وبعد مرحلة تكوينية Genetic جديدة.

وعلى الرغم من التعارض الشديد بين موقف هابرماس وموقف ما بعد الحداثة من مفهوم الذات، إلا أننا من الممكن أن نلاحظ شيئاً من التقارب بينهما. فكلاهما

العقل والعقلانية بعد أن ثبت عدم إمكان الاعتماد على التصور الميتافيزيقي للعقل الخالص، حاول هابرماس العثور على سياقات أخرى يظهر فيها العقل وتحقق بها العقلانية.

يرى هابرماس أنه لم يعد من الممكن الآن البحث عن العقلانية ومعيارها في «كوجيتو» أو أنا مفكرة أو وعي ذاتي مجرد - بل يجب البحث عنها في اللغة باعتبارها الإطار الذي يحدث فيه التواصل الإنساني ويمارس من خلاله الفعل الاجتماعي. وذهب إلى أن تحليلنا للشروط التي تمكننا من الوصول إلى تفاهم متبادل وإجماع حول شيء ما هي ذاتها قيم ومعايير عقلانية. وتفترض عملية التفاهم هذه أسسا عقلية كإطار تحدث فيه، وهي نفس الأفكار المكونة لمفهوم العقلانية في التراث الفلسفي. فالتواصل الناجح الذي يصل إلى تفاهم المشاركين فيه وإجماعهم إجماعاً عقلانياً يفترض ذاتاً مستقلة ومسؤولة وتحوز على الرشد والتميز الذاتي. وهذه الشروط أو الأسس السابقة على التواصل والمؤسسة كذلك للتفاعل الاجتماعي ليست ترانسندنتالية، بمعنى أنها تكمن في بنية قبلية في العقل الخالص، بل هي برامجيائية أي لا تظهر إلا مع عملية التواصل نفسها، وهي المحركة لهذه العملية. ولذلك يسمي هابرماس نظريته في شروط الفعل التواصلية بالبراجماتيكا العامة Universal Pragmatics وهي عامة لأنها تصف معايير عامة شاملة: «فأول عبارة ننطق بها تعبر عن سميننا نحو التفاهم الذي هو معيار كلي» (١١٣). أما الكليات البراجماتية التي تعد أسساً للتواصل فهي:

أ) الصدق: يجب أن تكون عبارات المتكلم صادقة.
ب) مصداقية المتكلم: يجب أن يكون صادقا في التعبير عن نواياه.

ج) الصحة المعيارية: يجب أن يكون استخدام الكلمات والعبارات متفقاً مع السياقات المعيارية المتعارف عليه في المجتمع.

ويرتبط كل شرط من هذه الشروط الثلاثة بمجال معين، فالصدق هو علاقة بين اللغة والعالم الخارجي، إذ يجب أن تعبر اللغة عن أحداث أو وقائع موضوعية في

العالم الخارجي، ومصداقية المتكلم هي علاقة اللغة بعالم الخبرة الداخلية للذات المتكلمة، والصحة المعيارية هي علاقة اللغة بعالم الحياة الاجتماعية. وبذلك تحدد شروط التفاهم هذه علاقتنا بالعالم الخارجي الطبيعي والعالم الداخلي الذاتي والعالم الاجتماعي. ولكل عالم من هذه العوالم الثلاثة خطاب نظري يتخصص في البحث في العقلانية الخاصة بكل عالم. فالخطاب العلمي يتخصص في بحث معيار الصدق في مجال البحث في الطبيعة، والخطاب الجمالي Aesthetic Discourse يتخصص في بحث المعايير الفنية والتعبيرية في مجال العمل الفني، والخطاب الأخلاقي القانوني يتخصص في بحث معايير التفاعل والسلوك العملي في مجال الحياة الاجتماعية (١١٤).

يحاول هابرماس بذلك إثبات أن انهيار الميتافيزيقا التقليدية ومن بعدها فلسفة كانط الترانسندنتالية بمفهومها عن العقل الخالص، تبعها عملية تمايز Dif-ferentiation لمجالات القيمة، العلمية والفنية والعملية، وأصبح لكل مجال خطاب نظري خاص، كما أصبح مستقلاً بذاته وتطور وفق منطقته الخاص.

لكن ما علاقة وصف هابرماس لتمايز مجالات القيمة بتيار ما بعد الحداثة؟ يثبت هذا الوصف أن هناك تقدماً واضحاً في العقلانية بدأ منذ بداية الحداثة الغربية، فعلى حين نظر ليونار إلى عملية تمايز مجالات القيمة على أنها ضياع لوحدة العقل التي كانت سائدة في الميتافيزيقا الغربية ونهاية لمفهوم العقلانية ذاته ولكل دعاوها في كلية وشمول معايير العقل، نظر هابرماس إلى عملية التمايز هذه على أنها مرحلة جديدة في التطور المعرفي. وفي حين يبخص ليونار من قيمة تمايز واستقلال الخطابات العلمية والفنية والأخلاقية، يرى هابرماس أن هذا التمايز والاستقلال هو الإنجاز الأكبر للحداثة الغربية.

(٤) فكر ما بعد الحداثة باعتباره خطاباً فلسفياً حول الحداثة:

كان العرض السابق محاولة لإبراز ملامح نظرية هابرماس التي تجعلها مختلفة عن تيار ما بعد الحداثة ومتجنبة للانتقادات التي وجهها هذا التيار للنظريات

تاريخية جديدة. فوعي الحداثة لا يبحث عن أصول له في حقب سابقة، ولا يربط نفسه بأى حادثة سابقة ليجد فيها مرور وجوده، بل يأخذ الأحداث الحاضرة على أنها نقطة الانطلاق التي ينظر بها إلى كل من الماضي والمستقبل؛ فلا ينظر هذا الوعي إلى المسيحية على أنها أصل له، ولا إلى الحضارة اليونانية مثلاً على أنها بداية أولى له؛ بل يجد مرور وجوده في إنجازات الحداثة ذاتها، تلك التي تتمثل في نظم سياسية هي الأولى من نوعها في التاريخ، وقوانين وضعية وحقوق دستورية تحمل تصوراً جديداً عن المواطن وحقوقه، وهي غير مسبقة في التراث المسيحي ولا التراث اليوناني؛ بالإضافة إلى العلم الحديث الذي أحدث قطعية مع الكوسمولوجيا القديم ونظام بطليموس الفلكي وطبيعيات أرسطو. وبذلك كانت الحداثة وعياً ثورياً بالجدد، أى بالطابع الجديد لرؤيتها ونظمها السياسية والعملية (١٧)، (والجدلة هي من ضمن المعاني العديدة لكلمة Modernity، فهي تعني الحداثة والجدلة معاً).

وبذلك شخص هيجل الحداثة على أنها انفصال عن الرؤية التقليدية اللاهوتية الميتافيزيقية للعالم. لكنه في نفس الوقت نظر إلى هذا الانفصال على أنه ضياع للروابط التي كانت تجمع الفرد بالمجتمع في وحدة شاملة كانت توفرها الكنيسة، وحدة كانت تجمع شمل المجتمع في حياة أخلاقية؛ كما نظر إلى تمايز المجالات العلمية والعملية والفنية على أنه ضياع لوحدة العقل وشموله، تلك التي كانت توفرها الرؤية الميتافيزيقية القديمة. ومن هنا نظر هيجل إلى الوعي الجديد المصاحب للحداثة على أنه منقسم على نفسه بين الإنجازات العلمية والسياسية والفنية للحداثة واختفاء الوحدة والانسجام بين الفرد والجماعة، بين الوضع الدستوري المتميز الذي أصبح يتمتع به الفرد وتشتت ولائه بين الدولة باعتباره كياناً سياسياً والأخلاق باعتباره كياناً أخلاقياً. ومن هنا نظر هيجل إلى المهمة الجديدة للفلسفة، إذ رأى أن الفلسفة يجب أن تقضي على كل صور التعارض والانقسام الناتجة عن وعي الحداثة المنقسم على نفسه؛ فمن بين صور الانقسام الثنائيات الشهيرة في تاريخ الفكر الأوروبي بين النفس والجسد

العامة في التاريخ. لكن كيف واجه هابرماس التحدى الفكرى القادم من مفكرى ما بعد البنيوية والتفكيك؟ بعد كتاب «الخطاب الفلسفى للحداثة» The Philo-sophical Discourse of Modernity الذى أصدره هابرماس سنة ١٩٨٥ هو النص الذى يجسد استجابته لنقد تيار ما بعد الحداثة للحداثة الغربية. فقد رأى أن خير طريقة للدفاع عن مشروع الحداثة ضد انتقادات فلاسفة ما بعد البنيوية والتفكيك هي تقديم تصور واضح عن الحداثة ذاتها وإثبات أن خطاب ما بعد الحداثة ما هو إلا أحد الخطابات العديدة التي ظهرت ابتداء من هيجل حول الحداثة، تلك الخطابات التي أخذت على عاتقها تكوين تصور فلسفى عن الحداثة وإبراز خصائصها. إذ يثبت هابرماس أن نقد تيار ما بعد الحداثة للحداثة الغربية ليس هو الأول من نوعه، بل سبقته خطابات عديدة حولها ترجع كلها إلى هيجل، إذ هو الذى قدم أول تشخيص فلسفى للحداثة، وتفرع عن هيجل اتجاه يمينى واتجاه يسارى، كل يحاول تقديم تشخيص مختلف للحداثة انطلاقاً من أحد جوانب فلسفة هيجل. كما لا يعد النقد الكلى الشامل الذى وجهته ما بعد الحداثة لمفاهيم الذات والعقل والوعي ولقيم عصر التنوير مثل الحرية والمعادلة والمساواة هو الأول من نوعه، إذ أن نيته هو أول من بدأ هذا النوع من النقد الشامل، ويرتبط مع تيار ما بعد الحداثة بأواصر عديدة، فهو المفكر الأساسى الذى تأثر به هذا التيار وأخذ منه الكثير، ويتضح ذلك عند كل من فوكو ودريدا. وباختصار فإن هابرماس ينظر إلى فكر ما بعد الحداثة على أنه أحد الخطابات الفلسفية حول الحداثة، خطاب يوجه نقداً كلياً ويحمل نظرة عديمة لقيم الحداثة ترجع إلى نيته (١٥)، ويعلن إعلاناً واضحاً صريحاً أن الحداثة لا يمكن تجاوزها ولا يمكن نفيها من موقع خارجى عنها كما تدعى ما بعد الحداثة، وفلاسفة ما بعد البنيوية والتفكيك لايزالون يتحركون فى الأفق الفكرى لفلاسفة اليمين واليسار الهيجلي (١٦)، وذلك كما سنوضح فيما يلى.

يعد هيجل أول من وضع يده على الطابع الأساسى للحداثة، ويتمثل هذا الطابع عنده فى وعيها بالزمن ووعيها بلذاتها. فما يميز الحداثة إدراكها أنها مرحلة

ووصف الحداثة الأوروبية بأنها مليئة بالصراع والتناقضات، وأرجع السبب في ذلك إلى التناقض بين رأس المال والعمل المأجور، وذهب إلى أن العلاج يتمثل في نظام اشتراكي، إذ هو الذى سيحقق الوفاق والانسجام المعتقد. وعلى الرغم من نقده الحاد للرأسمالية إلا أن تصوره عن الشيوعية كان فى حقيقته تحقيقاً لمشروع الحداثة الغربية وحلاً لتناقضاتها مثلما كانت الدولة عند هيجل «الفة الأولى كانت تحاول تجميد إنجازات الحداثة، أما الففة الثانية فكانت تحاول التعميل والأسراع فى عملية التنوير وفق معايير ثورية» (١٩). أما نيتشه فقد ركز على سلبيات الحداثة ووجه نقداً عديماً لها ورفض قيمها ومؤسساتها واستعاض عنها بفكرته عن الإنسان الأعلى التى يذهب هابرماس إلى أنها ما هى إلا صياغة جديدة للمعانى الجديدة عن الذاتية Subjectivity والفردية Individuality التى حملها مشروع الحداثة. فعلى الرغم من نقد نيتشه الشامل للحداثة وعلى الرغم من عدمه إلا أنه قدم بديلاً عنها وهو الإنسان الأعلى الذى هو مجرد معنى آخر لمفهوم الذاتية.

ويذهب هابرماس إلى أننا لازلنا معاصرين لشباب الهيجليين ونيتشه، أى لا يزال أفقنا الفكرى هو نفس أفقهم (٢٠). فطوال القرنين التاسع عشر والعشرين ظهرت خطابات فلسفية عديدة كل منها يحاول صياغة تصور عن الحداثة وطرق علاج سلبياتها انطلاقاً من أحد الاختيارات التى تناولها الشباب الهيجلى: الدين أو الدولة أو الاشتراكية أو العلم الحديث أو الفن أو الفلسفة. وبعد عالم الاجتماع الأمريكى دانيال بيل فى نظر هابرماس أحد الذين أكدوا على دور الدين فى إنقاذ مشروع الحداثة. فقد بالغ بيل فى تشخيص الأزمة الثقافية للرأسمالية ورأى أن الحداثة لم تعد قادرة على الحفاظ على قيم الفردية وعلى معايير للتساند الاجتماعى، وأن الحل الوحيد يتمثل فى نهضة أو إحياء ديني: «الإيمان الدينى المرتبط بإيمان بالثراث سوف يمد الأفراد (بوعى جمعى حقيقى) وأمان وجودى» (٢١).

ومن بين الاختيارات الأخرى التى لجأ إليها بعض المفكرين لمعالجة حالة الوعي الحديث نموذج الفن

والعقل والجسم والذات والموضوع والجوهر والمظهر والكل والجزء والعام والخاص، فهذه الثنائيات كلها عبارة عن انعكاس فلسفى لحالة الوعي الجديد المنقسم على ذاته. وتمثلت المهمة الجديدة للفلسفة عند هيجل فى القضاء على كل هذه الصور فى التعارض والانقسام؛ كما نظر إلى فلسفته هو على أنها هى القدرة على القيام بهذه المهمة الجديدة. لكن كيف يتم ذلك؟ رأى هيجل أن الطريقة التى تستطيع بها فلسفته معالجة انقسام الوعي الحديث والتعامل مع حالة التششت والضياغ المصاحبة للحداثة وإعادة الوفاق والانسجام لهذا الوعي تتمثل فى إثبات وحدة العقل وشموله على الرغم من مظاهر الانقسام والثنائيات العديدة فى الفكر الغربى. وهذه هى وظيفة الجدل فى مذهب هيجل، فالمنهج الجدلى يثبت أن كل صور التعارض، سواء فى الفكر أو فى التاريخ، ما هى إلا حالات مختلفة يتجلى فيها المطلق، لكن ما هو هذا المطلق الذى رأى هيجل أن كل التناقضات تنتهى فيه؟ إنه روح الشعب Volksgeist وكأن هيجل بذلك يردد أن يقول أن معالجة حالة انقسام الوعي الحديث تتمثل فى عودة الوفاق والانسجام المعتقد فى صورة كيان أخلاقى شامل وهو المقصود من مصطلحه روح الشعب. لكن كيف تتحقق هذه الروح فى الواقع؟ ما هو الكيان الذى يمثل هذه الروح؟ يعلن هيجل أنه هو الدولة الدستورية الحديثة. أى أن علاج تناقضات الحداثة كلها يكمن فى التنظيمات السياسية للدولة الحديثة.

كان خطاب هيجل الفلسفى حول الحداثة نقطة انطلاق لثلاثة خطابات أخرى تفرعت عنه تتمثل فى اليمين الهيجلى واليسار الهيجلى ونيتشه. أنشأ اليمين الهيجلى خطاباً حول الحداثة أكد فيه أن علاج سلبياتها وتناقضاتها لا يأتى إلا عن طريق إعادة المكانة القديمة للدين، وركز على دور الدولة باعتبارها تجسيدا لروح الشعب كما رأى هيجل. أما اليسار الهيجلى فقد رفض تأكيد اليمين على الدين والدولة ورأى أن الحل يتمثل فى إعادة تنظيم المجتمع (٢٨)؛ وكان ماركس فى شبابه من الأعلام البارزين فى اليسار الهيجلى، إذ نقد فلسفة هيجل فى الدولة وحل وعى الحداثة على أنه وعى زائف

- للعقل، وذلك بدون أساس، وبدون تحديد الموقف الذى يتقنون منه، وبدون الدفاع عن معيار آخر خلاف كل المعايير التى يتقنونها. والأكثر من ذلك أنهم لا يدركون ما يترتب على تقديمهم (٢٣) سياسياً، ويعلمن هابرماس أن ما يترتب على تقديمهم سياسياً هو عدم التمييز بين عوامل القهر وعوامل التحرر، طالما يشخصون العقل على أنه هيمنة وتسلط، وبين الحقيقة والزيف طالما أن تقديمهم يثبت زيف كل شىء. «لقد تم طمس التمييز الأساسى الذى أقامه كل من هيجل وماركس وفيربر ولوكاتش بين الدور التحررى - التوافقى والدور القمعى - الاغترابى للعقلنة الاجتماعية» (٢٤).

ويتعجب هابرماس من فوكو، إذ بعد أن مارس نقداً عديماً للحدثة الغربية كتب مقالاً حول محاضرة كانط الشهيرة «ما هو عصر التنوير؟» - what is Enlightenment? - ment? يعلن فيها أن كانط هو أول من أحدث قطعة مع تراث الميتافيزيقا وحول الفلسفة من تأمل فى الكليات والماهيات الثابتة إلى تشخيص للعصر الحاضر، ويرى فى إجابة كانط عن السؤال «ما هو عصر التنوير؟» «أنطولوجيا للواقع المعاصر، بدأت مع كانط ومن خلال هيجل استمرت عبر نيتشه إلى فيبر وهوركهايمر وأدورنو» (٢٥)، أنطولوجيا تأخذ على عاتقها البحث فى مغزى اللحظة الحاضرة، وتزيد من حدة الوعى بالحاضر. والذى يتعجب منه هابرماس أن فوكو يلحق نفسه بسلسلة الفلاسفة السابق ذكرهم والذين قال عنهم أنهم زادوا من حدة الوعى بالحاضر ويربط مشروعه الفكرى بمشاريعهم ويرى أن محاضرة كانط عن التنوير هى أصل كل مشروع فكرى يقدم تشخيصاً للحاضر بما فيه مشروع هو، فى حين أن التنوير هو بداية مشروع الحدثة الأوروبية التى يرفضها فوكو وكل تيار ما بعد الحدثة، وهى فكرة التقدم المستمر للجنس البشرى نحو غاية أخلاقية تتمثل فى استقلال الفرد ومياداة القانون وسلام دائم بين الأمم، ويعلم كانط فى المحاضرة كذلك أن ما يميز التنوير ظهور دساتير جمهورية وإعلان حقوق الإنسان والوعى الثورى الجديد الذى ظهر مع الثورة الفرنسية فى كل أنحاء أوروبا وعمل على تحقيق ميادى القانون الطبيعي (٢٦)؛ فى حين أن نظرية فوكو فى السلطة

باعتباره قادراً على الإحياء بنظرة جديدة إلى العالم ومحفزاً لحس جديد New Sensibility، ويظهر ذلك واضحاً عند نيتشه، إذ تحتل التراجميديا عنده مكان الدين، وهى الكاشفة عن الحالة الأصلية للإنسان والمعبرة عن معنى الحياة البشرية. ويذهب هابرماس إلى أن نيتشه متأثر فى ذلك بشليجل الذى أصبح الفن عنده بديلاً عن الدين، وشليجل بدوره يعبر فى موقفه من الفن بدوره الخلاق فى حياة الإنسان عن موقف الحركة الرومانتيكية كلها وأعلامها: هولدرلين ونوفاليس وشلنج. فاتجاه نيتشه نحو الفن باعتباره نموذجاً موحياً بمعان جديدة للحياة البشرية يمتد بهجوره إلى الحركة الرومانتيكية وهو ليس بموقف جديد (٢٧).

ويذهب هابرماس إلى أن بعض أعلام ما بعد الحدثة نظروا إلى الفن نفس نظرة نيتشه إليه باعتباره كاشفاً عن معنى الحياة الإنسانية ونموذجاً يقومون على أساسه بتشخيصهم للحدثة، وأبرز مثال على هؤلاء فوكو. ولذلك ينظر هابرماس إلى أتباع ما بعد الحدثة على أنهم يلجأون إلى نماذج معروفة فى تاريخ الفكر الغربى ليتناولوا بها قضايا الحدثة ويقدموا وصفاً لها. فمتجه فوكو الجينيلوجى فى تتبع أصول العلاقة بين السلطة والجنس والأخلاق فى أوروبا منذ اليونان كما يتضح فى كتابه «تاريخ الجنس» هو نفس منهج نيتشه فى «جينيلوجيا الأخلاق»، كما أن نقده للعقل من خلال دراساته الأركيولوجية للعلوم الإنسانية فى «الكلمات والأشياء» هو نقد كلى وشامل للعقل يصل إلى حد العدمية، ومثل هذا النوع من النقد مارسه نيتشه من قبل ويتضح أيضاً عند مدرسة فرانكفورت، وخاصة فى كتاب «جلد التنوير» Dialectic of Enlightenment لهوركهايمر وأدورنو، إذ مارسا فى هذا الكتاب نقداً كلياً للعقلانية الغربية وحكما عليها بأنها أعادت صور الطغيان القديمة. ويضع هابرماس مدرسة فرانكفورت مع فلاسفة ما بعد الحدثة جميعهم فى فئة واحدة ويقول: «إن كل من الجدل السلبي Negative Dialectics (كتاب أدورنو الشهير الذى قيل عنه أنه وصيته الفلسفية) والتفكيك Deconstruction (يقصد دريدا) والجينيلوجيا (يقصد فوكو) قد مارس نقداً كلياً - ونستطيع أن نقول علمياً

وتحليلاته لمؤسسات السجن والإصلاح في العصر الحديث ودراساته في «تاريخ الجنون» و«تاريخ الجنس» تنكسر على الحدائث الأوروبية لإنجازاتها وطابعها المميز ونعتقد في الهيمنة الكاملة للسلطة على الواقع بكل جزئياته. «كيف يتفق فهم فوكو لنفسه باعتباره مفكراً من بين مفكرى تراث التنوير مع نقده الحاد لنفس نمط المعرفة (الذى ظهر عند هؤلاء المفكرين) والذي هو فكر الحدائث (التي ينقدهما فوكو باسم ما بعد الحدائث)؟» (٢٧٧).

كما ينقد هابرماس فوكو لعدم وضوح النسق الذي ينقده؛ فبدلاً من نقده لأيديولوجيا معينة أو أفكار زائفة معينة أو نظام معين في الشرعية، ينقد شبكة متداخلة ومعقدة من علاقات السلطة والمعرفة، ويعتقد أن السلطة منتشرة وحاضرة في كل مكان (٢٨)، فهي كلية القدرة Omni Potence وكلية الحضور Omni Presence، وبعد هذا تصوراً ميتافيزيقياً عن السلطة يذكّرنا بالقدرة اللامتناهية والحضور الكلي للإله في علم اللاهوت. ويصف هابرماس موقف فوكو بأنه أشبه بموقف المفكر الرواقى المنعزل عن مجتمعه والمكتفى بدور المراقب الذى ينظر إلى الواقع من أعلى (٢٩) ويحكم عليه بالسقوط في حضيض القهر والهيمنة. كما أن فوكو ليس لديه تصور عن حقيقة يدافع عنها إزاء ما ينقده، ولا حتى مبدأ يوجهه للكشف عن حقيقة ليست نتاجاً آخر للسلطة (٣٠).

(٥) الحدائث بين عالم الأنساق وعالم الحياة المعاشة:

إن نقد هابرماس لتيار ما بعد الحدائث ولكل خطاب حول الحدائث ينطلق من نظريته في العقلانية التواصلية. والحقيقة أن هذه النظرية هي ذاتها نظريته في الحدائث. فالعقلانية التواصلية هي النموذج الذى يريد هابرماس عن طريقه إثبات أن الحدائث مشروع لم يكتمل ولا يزال قادراً على الاستمرار. فلم يضع هابرماس نظريته في الحدائث رداً على انتقادات فلاسفة ما بعد الحدائث؛ فلقد كانت هذه النظرية مكتملة منذ منتصف السبعينيات؛ ولم يوجه نقده للتيار إلا في أوائل الثمانينيات. فماذا يقصد هابرماس بالعقلانية التواصلية؟

يتميز هابرماس بين نوعين من العقلانية: عقلانية أدائية Instrumental Rationality وهي العقلانية التي تمارس الحساب وتقييم الإمكانيات المادية المتاحة للوصول إلى الأهداف واختيار أفضل الوسائل لتنفيذ الأغراض العملية، وهذا النوع من العقلانية يظهر في تعامل الإنسان مع الطبيعة ويتجسد في العلم والصناعة والتكنولوجيا الحديثة. أما النوع الثانى وهو العقلانية التواصلية التي تنظم عملية التفاعل بين الناس وتشكل فهم الجماعة لذاتها، ويظهر هذا النوع من العقلانية في المجال الأخلاقى والسياسى. ويقدم هابرماس تمييزاً بين العقلانية الأدائية والتواصلية على أساس فهمه لطبيعة النشاط الإنسانى، فهو يفهم هذا النشاط على أنه عمل Labor وتفاعل Interaction (٣١). فبينما فهم ماركس الممارسة الإنسانية أو الـ Praxis على أنها عمل فقط، فهمها هابرماس على أنها عمل وتفاعل في نفس الوقت. مقولة العمل تحدد علاقة الإنسان بالمادة والعالم الخارجى، ومقولة التفاعل تحدد طبيعة علاقة الناس ببعضهم البعض في حقبة معينة. والعقلانية الأدائية ترجع إلى ذلك الجانب من الممارسة الإنسانية باعتبارها عملاً، والعقلانية التواصلية ترجع إلى الجانب الآخر من الممارسة الإنسانية باعتبارها تفاعلاً. وبينما اقتصرت الماركسية على التنظير لعملية التطور في قوى الإنتاج، ورأت أن الإمكانيات البشرية التي تؤدي إلى التطور تتمثل في الفعل الأدائى أو العمل أو المعرفة الوظيفية، يرى هابرماس أن التطور يلحق عملية التفاعل أيضاً ويتم في المستوى المعيارى Normative لا في المستوى التنظيمى Organizational فقط (٣٢). وبينما ألحقت الماركسية العلاقات الاجتماعية بأسلوب الإنتاج، إذ رأت أن كل أسلوب في الإنتاج هو الذى يحدد طبيعة العلاقات الاجتماعية ويحكم فيها، يعلن هابرماس أن للعلاقات الاجتماعية منطقاً آخر في التطور مستقلاً عن تطور قوى الإنتاج. لقد ذهب ماركس إلى أن أسلوب الإنتاج هو المسئول عن انتقال المجتمع من شكل تنظيمى إلى شكل آخر، وأن التغير في أسلوب الإنتاج هو أساس ومصدر الحركات والثورات الاجتماعية، أما هابرماس فيذهب إلى أنه «هناك أسباب وجيهة ... للقول

بأن ... الوعي الخلقى والمعرفة (بمعايير التفاعل) والفعل التواصلى (والطرق الاجتماعية السلمية فى التعامل مع الصراع) تؤدى إلى ظهور أشكال أكثر نضجاً من التكامل (٣٣) الاجتماعى، وإلى تطور المجتمع ككل. فالتطور لا يجرى على قوى الإنتاج فقط، بل على الأنساق المعيارية أيضاً. وهذه الأنساق المعيارية تسهم فى تشكيل المجتمع وفى تطوره تماماً كما تفعل قوى الإنتاج. كما أن الحركات الاجتماعية والثورات لا يحفزها تغير فى أسلوب الإنتاج فقط، بل يحفزها كذلك تغير يجرى على وعى الجماعة بذاتها وعلى نظرتها إلى العالم وعلى قيمها ومعاييرها.

وعلى أساس نظريته فى العقلانية التواصلية قدم هابرماس تشخيصاً لعملية التحديث Modernization أو العقلنة Rationalization التى تمت فى الغرب ابتداء من عصر النهضة. فبينما ركز ماركس وفير على جانب واحد من عملية التحديث وهو الجانب الأداةى أو الوظيفى الذى أدى إلى تطور قوى الإنتاج عند ماركس وظهر أشكال أكثر عقلانية فى السلطة وهى السلطة البيروقراطية عند فيبر، أعلن هابرماس أن عملية العقلنة هذه التى تمت على مستوى الاقتصاد والسياسة ليست إلا جانباً واحداً من العقلنة، أما الجانب الآخر فهو عقلنة تمت على مستوى عالم الحياة المعاشة Life world (٣٤) وأدت إلى زيادة التطور فى الوعي الأخلاقى والانتقال من رؤية العالم الميتافيزيقية اللاهوتية إلى فكرة الحق الطبيعى Natural Rights وتجسدها فى دساتير الدول الحديثة، وإلى زيادة وعى المجتمعات الحديثة بذاتها مما أدى إلى ظهور القوميات. وبذلك أصبحت معايير التفاعل الاجتماعى محايث Immanent أى نابعة من العلاقات الاجتماعية ذاتها، بعد أن كانت مفارقة، أى تعود إلى مصدر إلهى (٣٥). وينسب هابرماس إلى أن أول مظهر لعملية عقلنة الحياة الاجتماعية وانتقال النسق المعيارى للمجتمع من رؤية دينية إلى رؤية دنيوية Sec- ular هو حركة الإصلاح الدينى التى أدت إلى نهاية سلطة الكنيسة وأصبح الدين بذلك شأناً خاصاً بالفرد

وعلاقته خاصة بينه وبين الله، كما أدت إلى أن تحولت البروتستانتية إلى أخلاق توجه السلوك العملى نحو النجاح المادى فى الحياة الدنيا؛ وبذلك كانت الأخلاق البروتستانتية بداية لظهور الأخلاق الرأسمالية. ويستعين هابرماس بدراسة فيبر الشهيرة عن «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية» ليثبت أن عقلنة عالم الحياة المعاشة التى صاحبت الأخلاق البروتستانتية أدت إلى ظهور النسق المعيارى المصاحب لاسلوب الإنتاج الرأسمالى. فالعقلنة التواصلية لعالم الحياة المعاشة كانت شرطاً لظهور أسلوب جديد فى الإنتاج ولتطور العقلانية الأداةية المتمثلة فى الاقتصاد والإدارة (٣٦).

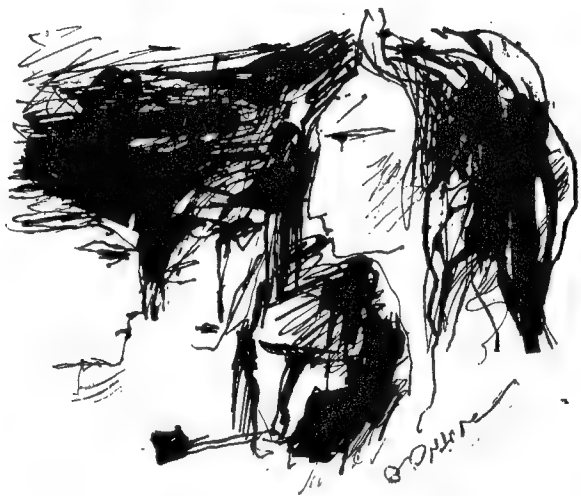
وتمثلت المشكلة الأساسية للتحديث فى أن العقلنة فى ميدان الاقتصاد والسياسة أى العقلانية الأداةية، تمت بمعدل متسارع جداً حتى كانت لها آثار سلبية على عالم الحياة المعاشة، وبذلك طغى الاقتصاد على كل الجوانب الأخرى من الحياة، وزادت الهيمنة الإدارية على كل جزئياتها. ويقدم هابرماس تفسيراً جديداً لمظاهر اللامعيارية Anomi التى وصفها دور كايم، والاعتراب والتشوش عند ماركس، وظاهرة فقدان الحرية وفقدان المعنى فى الحداثة الأوروبية عند فيبر على أنها جميعاً سلبية ناتجة عن التناقض بين عملية العقلنة الأداةية والتواصلية، وعن زيادة تطور عالم الأنساق الاقتصادية والسياسية على حساب عالم الحياة المعاشة (٣٧).

وقد ركز تيار ما بعد الحداثة فى تشخيصه للحداثة على الجوانب السلبية فقط، ذلك لأنه لم ينظر إلا إلى الجانب الأداةى الوظيفى لعملية العقلنة فبدت أمامه سلبيةاتها، وبالتالي حكم على الحداثة كلها بالفشل انطلاقاً من أنها أدت إلى فقدان الحرية والمعنى فى الحياة الاجتماعية وإلى زيادة القهر والسيطرة. ولذلك يعلن هابرماس أن الحداثة قادرة على الاستمرار، ولا يزال بها مضمون يمكن الدفاع عنه وهو إنجازات العقلانية التواصلية المتمثلة فى الديمقراطية والحقوق الطبيعية والنظام الجمهورى والوعى الأخلاقى الحديث المؤسس على معايير تواصلية (٣٨).

- Jurgen Habermas: *Autonomy and Solidarity*. Interviews with J.Habermas, ed. by Peter Dews, Verso, London (١) 1992. P.3.
- Habermas: *Communication and the Evolution of Society*. Trans. by Thomas Mccarthy, HEB, London 1979. (٢) P.159.
- Habermas: *Toward A Rational Society*, HEB, London 1971, P.101-112. (٣)
- Habermas: *The Philosophical Discourse of Modernity*. Trans. by Frederick Lawrens, MIT Press, Cambridge, (٤) Mass. 1987.
- Habermas: "Modernity, An Incomplete Project". In Peter Prooker: *Modernity/PostModernity*, Longman, (٥) Newyork, 1992.
- Habermas: *Autonomy and Solidarity*, P.4. (٦)
- Robert Holub: *Jurgen Habermas, Critique in the Public Sphere*. Routledge, London 1991, P.144-145. (٧)
- Habermas: *Autonomy and Solidarity*, P.8. (٨)
- (٩) انظر في ذلك: ميشيل فوكو: *المراقبة والمعاقبة*، مركز الانماء القومي بيروت، ١٩٩١. و ا.د. محمد علي الكردي: *نظرية المعرفة والسلطة عند ميشال فوكو*، دار المعرفة الجامعية. الاسكندرية، ١٩٩٢.
- Habermas: *Ibid*. P.12. (١٠)
- Holub: *Op. Cit.*, P.159. (١١)
- Richard Rorty: "Habermas and Lyotard on Postmodernity" in Richard Bernstein, ed: *Habermas and Moder-* (١٢) *nity*. The MIT Press, Cambridge, Mass. 1988. P. 166-167.
- Habermas: *Communication and the Evolution of Society*, P.1. (١٣)
- Ibid*. P. 2-8. (١٤)
- Holub: *Op. Cit.* 133-138. (١٥)
- Habermas: *Modernity, and Incomplete Project*, P.,128. (١٦)
- Habermas: *The Philosophica Discourse of Modernity*, P. 1-20. (١٧)
- Ibid*, P.50-55. (١٨)
- Holub: *Op.Cit.* P. 145-146. (١٩)
- Habermas: *The Philosophical Discourse of Modernity*, P.53. (٢٠)
- Habermas: *Modernity, An Incomplete Project*, P.129. (٢١)
- Habermas: *The Philosophical Discourse of Modernity*, P.87-89. (٢٢)
- Ibid*: P.336. (٢٣)
- Ibid*: P.336. (٢٤)
- Habermas: *Taking Aims at the Heart of the Present: On Foucault's lecture on Kant's "What in Enlighten-* (٢٥) *ment?"*, In Michael Kelly, ed: *Critique and power. Recasting the foucault Habermas Debate*. The MIT Press, Cambridge, Mass. 1994. P.150.
- Ibid*: P.151. (٢٦)

- Habermas: The Philosophical Discourse of Modernity, P.271-273. (٢٨)
- Richard Rorty: Op.Cit., P.170-172. (٢٩)
- Habermas: The Philosophical Discourse of Modernity, P.279-281. (٣٠)
- Habermas: Toward A Rational Society, P.91-92. (٣١)
- Habermas: Communication and the Evolution of Society, P.131. (٣٢)
- Ibid: P.97-98. (٣٣)
- Habermas: Toward A Rational Society, P.91. (٣٤)
- (٣٥) انظر في ذلك الفصل الأول من:
- Habermas: The Theory of Communicative Action, Trans. by Thomas McCarthy. Volume II: Life world and system: A critique of Functionalist Reason. Beacon Press, Boston 1987.
- Ibid: P. 303-331. (٣٦)
- Ibid: P. 332. (٣٧)
- Habermas: The Philosophical Discourse of Modernity, P.384. (٣٨)





مقاربة أولية لمساهمة علاقات الاستعمار وما بعد الاستعمار في تشكيل فكر (ما بعد الحداثة) في فرنسا

أندراج عمر*

١ - مقدمة

سأحاول تقديم تخطيط أولي مختصر جداً للدراسة تأثيرات علاقات الاستعمار وما بعد الاستعمار في تشكيل فكر (ما بعد الحداثة) في الفكر الفرنسي المعاصر. ^١ تنطلق مقاربتني هذه من الفرضية التالية، إن ما يدعى بفكر (ما بعد الحداثة) الفرنسي ليس نتاجاً للتحويلات والمرجعيات الفكرية والثقافية والسياسية والاجتماعية الفرنسية - الغربية فقط، إنما هو أيضاً نتاج لعلاقات الصدام خلال فترة الاستعمار بين المستعمر والمستعمر، ولعلاقات الهيمنة والقوة المميزة لفترة ما بعد الاستعمار.

مما لا شك فيه أيضاً أن التحويلات التاريخية والفكرية والثقافية والسياسية والاجتماعية الفرنسية - الغربية في القرن العشرين قد لعبت أدواراً مهمة ساهمت ولا تزال تساهم في نقل الفكر الفرنسي من فضاء السرديات الكبرى المميزة للحداثة مثل النزعة الانسانية، والكلية التاريخية والعقلانية إلى فضاء آخر يتميز بتأسيس وتطوير مشروع (ما بعد الحداثة) بكل تفرعات حقوله المعرفية مثل التحليل النفسي، ونظرية الأدب، والنظريات السياسية، وعلم الاجتماع، والفلسفة، والمعممار، والدراسات الثقافية، وخطابات الحركات النسوية

الراديكالية.

هذا البعد الفرنسي - الغربي المتمثل في المرجعيات المذكورة ليس في الواقع إلا مكوناً جزئياً رغم أهميته التاريخية والمعرفية، وهو لا يمكن أن يكون وحده صالحاً كمرجعية وحيدة لأصول فكر ما بعد الحداثة ونظراً لذلك فإنه من الموضوعية، ومن الضرورة إبراز مساهمات المرجعيات الثقافية والفكرية والسياسية والاجتماعية التي لا تمت إلى الغرب بما في ذلك فرنسا بصلة عضوية في تشكيل مفاهيم، ومصطلحات ونظريات تيار ما بعد الحداثة بفرنسا بالذات. إنني أفكر هنا في دور مرحلة الاستعمار في الكشف عن الازدواجية المتضادة للنزعة الانسانية الأوروبية الغربية، وعن التمرکز الغربي المطلق، وعن فشل محاولات ماركسية الحزب الشيوعي الفرنسي في إيجاد فكر ديمقراطي نظري يتطابق مع المجتمعات غير الرأسمالية، وخصوصيات البلدان التي استعمرتها فرنسا، وهي الخصوصيات التي لا تنطبق عليها مفاهيم الطبقة، والنضال الطبقي، وغيرهما من المفاهيم التي كانت الأحزاب الشيوعية الغربية، وخاصة الحزب الشيوعي الفرنسي يجادل بأنها تتمتع بالكونية والشمولية. إنني لا أقلل من مفهوم الطبقة، ولكنني أعتقد كمعطي قبلي مفروض.

(*) باحث وشاعر جزائري يعيش الآن في إنجلترا

ينظر بأن استقلال الجزائر مثلاً سيتم عند استيلاء الطبقة العمالية الفرنسية على الحكم في فرنسا وعند تولي العمال للحكم كونياً، ويدرجون في أطروحاتهم بأن الجزائر عندئذ لن تصبح دولة وطنية مستقلة إنما ستصبح جزءاً لا يتجزأ من الدولة العالمية العمالية.

مما لا شك فيه أن الصراعات بين المفكرين اليساريين الرسميين، وبين المفكرين اليساريين المنشقين عن الأحزاب الشيوعية التقليدية والأصولية بخصوص قضايا الوطنية والاستعمار قد ساهمت عملياً ونظرياً في أحداث شرخ كبير في الفكر الحداثي الفرنسي - الغربي، وإلى جانب ذلك فإن الحركات الوطنية التحررية بفعلها العسكري وبمقاومتها الثقافية وبتشبثها بنمط إنتاجها الزراعي والفلاحي، قد لعبت أدواراً مهمة في ضرب خطابات الحداثة الغربية المرتبطة بالاستعمار والمنظرة له، وهي الخطابات التي تدعي المركزية والشمولية في أن واحد وبالنسبة فإن هذه الشروخ والمقاومات فتحت منافذ لتفكير جديد وهو فكر (ما بعد الحداثة) الذي يأخذ عوامل الوطنية والذاتية والنسبية والهامش بجدياً باعتبارها عناصر لها تاريخ وتساهم في تشكيل التاريخ أيضاً.

ثلاث مقالاتات

يلاحظ الدارس أن ثمة ثلاثة اتجاهات، يفترض كل واحد منها أن فكر (ما بعد الحداثة) الفرنسي هو نتاج لمرجعية معينة، حيث يفترض الاتجاه الأول أن فكر (ما بعد الحداثة) الفرنسي هو محصلة تاريخية أوروبية - غربية فقط، وهكذا نجد هذا الاتجاه يوضع هذه الظاهرة الفكرية المعاصرة في الجغرافيات الفكرية والثقافية والاجتماعية والسياسية الفرنسية - الغربية ومن أقطاب هذا التيار نجد تيري إيجلتون، وكريستوفر نوريس، وهارولد بلوم، وستيفن بست، ودوغلاس كيلنر وإيهاب حسن، وهابرماس، وغيرهم.

أما الاتجاه الثاني فهو يرى بأن الثورة التحررية ضد الاستعمار الكلاسيكي، وضد الاستعمار الجديد لعبت دوراً تكوينياً في بلورة ركائز فكر (ما بعد الحداثة) الفرنسي، ولكن أقطاب هذا الاتجاه لم يدرسوا عناصر وآليات هذا الدور التكويني وصوره وتجلياته في إنتاج فلاسفة ومفكرين ما بعد الحداثة في فرنسا، أو في إنتاج

إن فشل الأيديولوجيات الاستعمارية التي كانت تسير من وراءها بعض الاتجاهات اليسارية المقلدة في العالم الثالث، تعني أساساً سقوط أوهام النظريات الفكرية التي تدعي أنها صالحة لكل زمان ومكان، وهي نظريات مشروع الحداثة في أوروبا وفي الغرب ككل، بما في ذلك العلمانية الغربية سواء تلك التي يتزعمها اليسار أو اليمين الأوروبي - الغربي. إن الاستعمار حاول نقل هذه التجربة العلمانية في شكلها ومضمونها الأوروبيين - الغربيين إلى البلدان المستعمرة لتعميمها وللبرهنة على أنها ليست جزءاً ثقافياً وفكرياً من تراث أوروبا والغرب فقط، إنما هي نموذج كلي كونى، ويمكن تطبيقه وزعه في أي مجتمع ومنها المجتمعات الخاضعة للاستعمار، ولكن الحركات التحررية الوطنية قد ألقت بمشروع العلمانية الغربي في الأزمة حيث أن معظم الحركات الوطنية الاستقلالية انطلقت من خصوصيتها الثقافية والتاريخية والجغرافية والدينية، وهكذا لم تهمش هذه (الحركات) العامل الديني من برنامجها الكفاحي من أجل الاستقلال بل تشبثت بالدين كمقوم من مقومات ثقافتها الوطنية، وكمعصر من عناصر هويتها التاريخية، وعلى أساس هذا تم نزع صفة الكونية عن مشروع العلمانية الغربية بوجهيها الرأسمالي أو الماركسي، وإلى جانب ما تقدم فإن الدارس يكتشف عند تأمله وفحصه لمؤلفات مفكري ما بعد الحداثة في فرنسا، أنهم لم يتأثروا فقط بمرجعياتهم الأوروبية - الغربية، وإنما تأثروا بالثقافات والمجموعات غير الأوروبية، وساهمت هذه التجارب في إغناء فكرهم، وفي تزويد الفكر الغربي ككل بمعامل وقسمات إضافية ذات أهمية. إذا أخذنا تجربة الفكر الماركسي في فرنسا كحالة دراسية، فإننا نجد هذا الفكر قد مر بصراعات حاسمة في فترة استعمار فرنسا لكثير من البلدان، وبشكل خاص استعمارها للجزائر. من المعروف أن اليسار الفرنسي الرسمي كان يحتاج بأن استقلال الجزائر كان غير مقبول على أسس الهوية الوطنية بأبعادها الجغرافية والتاريخية والثقافية واللغوية والدينية، وإنما ممكن التصور فقط في إطار الصراع الطبقي على المستوى الكوني، حيث إن هذا اليسار الماركسي التقليدي والرسمي كان

الفلاسفة والمفكرين الذين مهدوا بمواقفهم وبكلماتهم النظرية للانتقال بالفكر الفرنسي الى عصر ما بعد الحداثة. ومن بين أنطالاب هذا التيار أذكر على سبيل المثال لا الحصر، فريدريك جمنس، وجورج فزند أيل، وتوماس بايفل.

هناك أطروحة خاصة بالباحث والمفكر البريطاني روبرت يونغ الذي يجزم بأن نظرية (ما بعد البنيوية)، وهي تيار داخل فكر ما بعد الحداثة، ليست نتاجاً لتحولات المجتمع الفرنسي، أو للمجتمعات الغربية على نحو مغلق، إنما هي عرض ونتيجة للثورة التحريرية الجزائرية، ولكن روبرت يونغ يكتفي بدوره بالإشارة التلميحية للدور الجزائر كثورة ضد الاستعمار، مهملاً أدوار التجارب الوطنية التحريرية الأخرى، ومهملاً أيضاً دور المرجعيات الثقافية والفكرية والسياسية والاجتماعية الخاصة بالمجتمع الفرنسي نفسه، وبالمجتمعات الغربية ككل.

أعتقد أن هذه الأطروحات التي تتزعمها الاتجاهات الثلاثة مهمة، إن كانت أحادية الافتراض، فهي لا تخوض غمار تحليل النصوص الفكرية والفلسفية للمفكرين الممهدين، والمؤسسين لفكر ما بعد الحداثة في فرنسا، كما أنها عجزت إلى الآن عن تأسيس منهج تاريخي متعدد المستويات، يأخذ بعين الاعتبار تعدد المرجعيات التي أفزت ولانزال تساهم في إفراز العناصر الفكرية المكونة لفكر ما بعد الحداثة. مثلاً إن القول بأن نظريات المفكر والفيلسوف ميشال فوكو هي من إنتاج المرجعية الثقافية والسياسية والاجتماعية الفرنسية وحدها غير صحيح بالمرّة، لأن ثمة عوامل أخرى مثل التجربة السياسية الفكرية التي عاشها عندما كان مدرسا في إحدى جامعات تونس، وأثناء احتكاكه بالثورة التحريرية الجزائرية، وبمعاناة المفترين الأجانب في فرنسا. ومن هنا فإن دراسة ظاهرة فكر (ما بعد الحداثة) تتطلب منهجا يكسر الأحادية ويتجاوز التمركرات المغلقة.

على ضوء فرضيات هذه المقدمة سأقوم الآن بتلخيص الفصل الأول والثاني من رسالتي للماجستير، حيث قمت بدراسة الدور التكويني للثورة الجزائرية، ولعلاقات احتكاك وصدام المفكرين والفلاسفة الفرنسيين بالأصل أو بالجنسية مع المجتمع الجزائري

المستعمر، في تشكيل الافكار والأطروحات المؤسسة لـ (ما بعد البنيوية) الفرنسية والتي هي رافد من روافد فكر ما بعد الحداثة في الفلسفة الفرنسية المعاصرة. أقول الفلسفة الفرنسية ما بعد الحداثيّة تجاوزاً لأنها نتاج لصدامات وتفاعلات مع (الأخر) المستعمر، وبسبب ذلك، ونتيجة له فإن هذا الفكر هو خلاصة تقاطعات وصدامات، وقليل من الحوار مع الآخر.

هنا أقول بأن فكر ما بعد الحداثة جزئياً هو فكر الاحساس الأوروبي بالذنب على المستوى الأخلاقي ونقده لذاته ومراجعته التفكيكية لمشروع عصر التنوير، والحداثة والحداثة الذي زعم أنه نموذج كلي كوني مطلق ومغلق، وأبدي، وهو المشروع الذي لم ينجح في قهر ثنائياته البنيوية المتضادة مثل ثنائية التحديث والديمقراطية في الفضاء القومي الفرنسي، والاستعمار وتهميش الهوية، وفرض الحل العسكري الديكتاتوري على الفضاء الروحي والثقافي والاقتصادي والاجتماعي والبيئي في جغرافيات المستعمر، منها جغرافية الجزائر. لعل مقارنة السيرة الذاتية، ونصوص مفكري ما بعد الحداثة أمثال جاك دريدا، وهيلين سكسو، وجان فرانسوا ليوتار، ميشال فوكو، وجاك بورديو، ستؤكد وتوضح لنا بأن الرأسمال الفكري ما بعد الحداثي لم تشكله المرجعيات الفرنسية- الغربية وحدها، إنما ساهمت ولانزال تساهم في تكوينه وتشكيله بقوة علاقات الاستعمار، وعلاقات ما بعد الاستعمار.

مقارنتي ستناول كل من جاك دريدا وهيلين سكسو، وكان فرانسوا ليوتار كنماذج لسبر دور وتأثير علاقة الاستعمار وما بعد الاستعمار من خلال التجربة الجزائرية على تشكيل جزء أساسي من فكرهم الفلسفي ما بعد الحداثي.

٢

جاك دريدا : تناص السيرة الذاتية مع الفلسفة هيلين سكسو: الجزائر ونقد أحادية ما بعد ديكارت هيجل

ولد الفيلسوف جاك دريدا، والمفكرة هيلين سكسو

في الجزائر خلال مرحلة الاحتلال الفرنسي لها، وفيها عاشا وتعلما حتى غادراهما إلى فرنسا ليواصلتا دراستهما الجامعية العليا، وهما ينتميان إلى الأقلية اليهودية التي كانت تقيم إذ ذاك بالجزائر، الأمر الذي جعلهما يحسان بالغة المزدوجة داخل ثقافتين متصارعتين وهما ثقافة المستعمر وثقافة المستعمر ضمن الفضاء الكولونيالي.

إن تأثيرات هذه التجربة قد ألقت ولاتزال تلقي بظلالها على سيرتيهما الذاتية الشخصية، وعلى كتاباتهما الفكرية النظرية، مما يجعلنا نحاجج بأنه من الصعب ومن المستحيل فهم مفاهيمهما الفكرية والفلسفية بدون الأخذ بعين الاعتبار المرجعية الجزائرية وتأثيراتها على تشكيل وعيهما، وما أسميه بالسرديات التي يتجاور فيها على نحو عضوي الموقف الشخصي مع الموقف الفلسفي - الفكري. حيث إن مفهوم الاختلاف ومفهوم الغيرية عند كل من جاك دريدا، وهيلين سكسو ليسا فقط نتاجا لتجربتهما المعرفية الأكاديمية في داخل الفضاء الفلسفي والأدبي والفكري الفرنسي - الغربي إنما هو نتاج أيضا لسنوات التكوين الأولى في الجزائر، ونتاج لذلك الاحساس بالوجود والانتماء إلى الأثنية اليهودية في مجتمع مستعمر، وسوف نتعرف على كل هذه البصمات أثناء تحليلنا لنصوص كل من دريدا وسكسو.

وفقا لفرانز فانون فإن الجزائر المستعمرة كانت : «عالمًا مقسوما إلى أجزاء لا رابط بينها. من الممكن القول انه ليس من الضروري أن نتذكر وجود الأحياء الأهلية والأحياء التابعة للاروروبيين ومدارس الاهالي، ومدارس الأوروبيين»^(١) إن هذا العالم المقسوم هو الفضاء المتشظي الذي عاش فيه دريدا وهيلين سكسو ذلك أن العالم الذي أقصى فيه الآخر والذي كان يشبه فضاء التمييز العنصري.

في الجزائر المستعمرة أخست سكسو بأنها كانت «تعيش دائما في التيه، حيث تعلمت : أن تقرأ وأن تكتب وأن تصرخ، وأن تنقيأ»^(٢) كما أنها تعلمت: كل شيء من هذا المشهد: قد رأيت كيف كان الإنسان الأبيض (الفرنسي) متفوقا وذا سلطان ونفوذ، ورأيت كيف أسس العالم المتحضر سلطته وقوته على قمع

السكان الاهالي الذين تحولوا فجأة الى شيء غير منظور، وكان هؤلاء عمالا ومهاجرين وأقليات معتبرين بالمولدين غير المرغوب في لوهم: النساء، البشر اللامثيون، ولكن فإن هؤلاء قد نظر اليهم كأدوات ومتسخين وحمقى وكسالي وماكرين . إلخ. إنه بفضل بعض السحر الجدلي المبيد قد أدركت بأن البلدان القوية والنبيلة والمتقدمة قد أسست نفسها على أساس نفى كل ما كان (غريبا) وإبعاده دون صرفه نهائيا وإبقائه مستبعدا. انها ايماءة التاريخ الاعيادية المبتذلة: إنه يجب أن يكون ثمة عرفان: السادة والعبيد»^(٣).

من هذا المشهد ذاته تعلم جاك دريدا ايضا: « لا أحد يمكن له أن ينجو من العنف والرعب حتى لو كان يوجد بعيدا عنهما قليلا . من خلال هذه التجربة أدركت أن الخناجر يمكن أن تشهر في أية لحظة سواء عند مفادرة المدرسة أو في الملعب، وأنه يمكن أن تشهر في وسط لحظات أعمال الاجرام والعنصرية التي لم ينج منها أحد من العرب واليهود والاسبانيين والمعالطيين والايطاليين والكورسيكيين، وفي عام ١٩٤٠ عاش يهود الجزائر تجربة لا تقارن بتجربة يهود أوروبا إذ ذلك تم إطلاق العنان للاضطهاد»^(٤). هنا نجد جاك دريدا يسير هذه القضية وذلك في فصل (العنف والتمييز) المنشور في كتابه (الكتابة والاختلاف).

في هذا الفصل يحذر دريدا من أخطار العنف الناتج عن إطفاء امكانيات الاعتراف بالآخر: ومن أخطار العزل المطلق بين البشر، ومن خطر الاحتواء المطلق الذي يدعي الانتصار. إن رفض جاك دريدا للاحتواء (الامتصاص) الثقافي متجذر في تجربته الجزائرية إبان الاستعمار، وذلك عندما كان طفلا صغيرا، ففي الجزائر الفرنسية وجد دريدا نفسه كيهودي مبعدا أو ممتصا من قبل الثقافتين المتصارعتين، وهنا نراه يتذكر القوانين العنصرية التي همشت الناس المستعمرين، والممارسات المعادية للسامية التي مارسها الاستعمار مما جعله يلجأ إلى المجتمع اليهودي المخلق على نفسه، وهكذا مر بتجربة «الاحساس المتناقض ظاهريا ربما، أي الاحساس بأنه كان مكرها على الاحساس برغبة الاندماج في المجتمع غير اليهودي. لقد كانت هذه (الرغبة)

ساحرة، ولكنها كانت مؤلمة ومشكوكاً فيها. إنها رغبة مشفوعة بالتوتر والموقف المثابر لفهم وإدراك علامات العنصرية في تكويناتها الأكثر سرية أو في إنكارها الأكثر ثقلًا» (٥).

في هذا المناخ وجد جاك دريدا نفسه ونظرائه اليهود في حالة اغتراب وأجانب: «قد أبعد الأطفال اليهود من المدارس بأمر من المكتب الفرنسي المركزي: عودوا إلى المنزل وسيشرح أولياؤكم لماذا، وعندما تم إنزال الحلفاء وقد دعيّت هذه الفترة الزمنية بفترة الحكومة الفرنسية المسيرة من طرف شخصين هما: الجنرال ديغول وجيروود. أما القوانين العنصرية فقد تم التمسك بها لمدة ستة أشهر تقريباً، وذلك تحت الحكومة الفرنسية «الحرّة». أما الأصدقاء الذين لم يعودوا يعرفونك فقد سرحوا من الثانوية اليهودية جنباً إلى جنب مع مصلحهم تحت وابل من الشتائم، ولم ينس أحد بيت شعة ضد هذا الوضع. كما أن الزملاء لم يحتجوا. في هذه الثانوية كنت مسجلاً وكنت أدرس، ولكنني قد تخلّفت عن الدراسة فيها لمدة عام» (٦).

في الوقت الذي يسرد دريدا هذه الحكايات المؤلمة فإنه يلخص الوضع كما يلي: «من هذا المناخ جاء الشعور بعدم الانتماء، ذلك الشعور الذي نقلته بدون أدنى شك إلى الفلسفة وإلى أمكنة أخرى، إنها التجربة التي لا تترك أي شيء سليماً» (٧). هنا يبرز سؤال هو إلى أي حد يختلف امتصاص الثقافي والإبعاد والعنصرية في ظل الاستعمار الفرنسي بالجزائر عما عاناه بقسوة كل من دريدا وهيلين سكسو عندما أصبحا يعيشان في فرنسا؟

بالنسبة لسكسو فإن الوضعية في فرنسا لم تكن مختلفة إذ أدركت ذلك بمجرد وصولها إلى باريس بأن «نفس النظام» الذي كان مطبقاً في الجزائر على الأجانب كان ساري المفعول في فرنسا، وهكذا اكتشفت وهي في العاصمة الفرنسية بأنها امرأة مصنفة في مرتبة أخرى، وبهذا الصدد كتبت: «كنت امرأة وهكذا انتهى الأمر» (٨)، أي أن سكسو تؤكد بأن المرأة بصفة عامة والمرأة الأجنبية بصفة خاصة، وضعت في العاصمة الباريسية في مرتبة تتميز بالدونية، ونتيجة لذلك

فإنها صنفت في جيتو آخر (الآخر). ومن هذه التجربة الوجودية القاسية نبعث مفاهيم هيلين سكسو ومصطلحات «الغريبة» و«الهامش» و«الجنسانية المضطهدة» وعلى ضوء هذه التجربة أيضاً قامت هذه المفكرة بمحاكمة فلسفة عصر الانوار ودialektik الفيلسوف الألماني هيغل، وادعاءات الديمقراطية الفرنسية المعاصرة وموروث الحضارة المتركة غرباً. أما بخصوص جاك دريدا فإن وضعيته بداخل الثقافة الفرنسية بدورها لا تختلف عن وضعية سكسو. ففي المقابلة التي أجرتها معه مجلة (الكومل) الناطقة باللغة العربية يكشف دريدا عن قلقه داخل المناخ الثقافي الفرنسي: «رغم أنني أُنتمي إلى الثقافة الفرنسية، ولكنني أملك تحفظات لإزاءها. إنني ولدت في الجزائر، وليست لي لغة أساسية أخرى غير اللغة الفرنسية، وبسبب ذلك فإنني أشعر بأن جذوري معلقة في الهواء، فأنا يهودي جزائري، بالطبع فأنا يهودي، ولكنني لست يهودي، إن هذا يكفي لشرح الصعوبات التي أشعر بها بداخل الثقافة الفرنسية، فأنا لست منسجماً. أنا شمالي أفريقي بقدر ما أنا فرنسي» (٩).

إن هذه المقاطع المقتبسة من كتابات دريدا وسكسو تطرح عدة أسئلة نظرية متصلة بمفهوم «الغريبة» والامتصاص الثقافي ومفهوم «الرغبة» وهي مفاهيم فلسفية نظر لها الفيلسوف الألماني هيغل، وخاصة في كتابه (فينومينولوجيا الروح) حيث ابتكر الثنائية المتضادة المعروفة في تاريخ تطوره الفكري-الفلسفي، وهي ثنائية العبد والمسيّد.

منذ البداية إنه ينبغي - وذلك لأهمية السجال الفكري - الإشارة إلى أن جاك دريدا وهيلين سكسو يتأملان فكراً وعلى نحو تاريخي، ويعكسان من خلال استدعاء الذاكرة الشخصية، والتجربة الذاتية المتصلة بالزمن والمكان مأسى كبيرة في التاريخ الكولونيالي. إن هذه التراجيديا تعلن عن فشل الحضارة الغربية في إقامة علاقات مثقفة وديمقراطية مع الآخر المستعمر.

دريدا وسكسو مرا بتجربة إنكار الفضاء الاستعماري لهويتهما، وإن هذا الإنكار قد خلف عدة بصمات ورضات على حياتيهما العاطفية، وفي سيرتيهما الذاتيتين، والتي جانب ذلك فإن عمليات الإنكار

التعسفية تلك بارزة بوضوح في نصوصهما النظرية في مجال الفلسفة والفكر.

تحويل التجربة الشخصية إلى الفلسفة

جلبت هيلين سكسو التجربة الاستعمارية التي عاشتها إلى النقاش الفلسفي وعلى نحو خاص إلى النظرية الجدلية الهيجلية، وإلى السجال داخل الحركة النسوية الغربية.

ينظر هيجل لعلاقة السيد/ العبد على أساس أن :
« السيد لا يعترف بالعبد كما يعترف هذا الأخير بالأول ».
ولكن : « السيد يجعل العبد يعمل ليشبع رغباته » (١٠).

في هذا السياق فإنه على العبد أن يكبت غرائزه، ويحل هيجل مشكلة الصراع بين العبد والسيد من خلال هذه المعادلة، أي أنه ينبغي على العبد أن يتجاوز نفسه عن طريق العمل من أجل أن يصبح سيداً على الطبيعة. ففي هذه الوضعية فإن العبد لا يحصل على حريته وعلى الاعتراف به من قبل السيد، ولكن بواسطة تحويله للطبيعة من خلال العمل، لأن السيد في النظام الفلسفي الهيجلي لا يظلل ولا يلغي العبد الذي يستمد منه وجوده ذي القدرة الكلية، وكذلك الاعتراف به كسيد. إذن ففي تأويل هيلين سكسو لنظرية هيجل فإن المستعمر لا يظلل ولا يلغي المستعمر، ولكنه يقوم بسلسلة من عمليات تهميشه واستعباده. وهكذا يحسم الاستعمار ويصك علاقته مع الآخر الذي هو المستعمر.

إن نقد سكسو لمعادلة هيجل (ثنائية العبد والسيد) مهمة في عمليات فهم علاقات القوة. قبل مناقشة نظرية سكسو، فإنه ينبغي علينا أن نتذكر مقولة الرغبة عند جاك دريدا، وذلك من أجل ضمها ودمجها أثناء تحليل نظرية سكسو. ذكرنا سابقاً بأن إبعاد دريدا من المجتمع غير اليهودي قد ولد لديه انطباعاً متناقضاً ظاهرياً، ذلك الانطباع الذي برز عند قوله بأنه كانت لديه « الرغبة أن يدمج ضمن المجتمع غير اليهودي » (١١). ولقد كانت لحظة الشعور بهذه الرغبة بمثابة لحظة الحل لمشكلة الاعتراف به كآخر، وهذا يعني بأن السيد (المستعمر أو الثقافة المعادية للسامية، أو السلوك المعادي لها) كان يمثل القطب الذي كان من المفروض أن يكون مصدر الاعتراف به، وبالتالي

تحقيق رغبته مادياً، ولكن دريدا أدرك أن السيد (المستعمر) لم يكن ذلك المصدر بل كان منطلقاً تنطلق منه العنصرية، أي جميع آليات كبت الرغبة في الحصول على الاعتراف. فالمستعمر لم يكن يترك المستعمر ليحول الطبيعة من خلال العمل، وقصد الحصول على الحرية، وذلك لأن المستعمر قسّم الفضاء (الطبيعة) وصار سيداً عليه أيضاً، وسيداً على العمل، وعلى علاقات الإنتاج كذلك، ومن هنا تعرضت ثنائية هيجل الدياليكتيكية للانهيار أو لنقل للاستعمار مما جعل حتى الحركة الغائية الخطية للتاريخ باطلة ومتجمدة، وهكذا تم كبت الرغبة.

لنعد الآن إلى مناقشة هيلين سكسو لمفهوم (الغربة) إنها تقول: « نحن نعرف (المفارقة الفكاهة) Irony المتضمنة في جدل السيد/ العبد: أي أن جسد ما هو غريب يجب ألا يغيب ولكن يجب ممارسة عملية فتح سياجه، وإعادةه إلى السيد. إنه يجب أن يوجد الملاحم وغير الملاحم، للتنظيف، وكذلك الوسخ، الغني، وأيضاً الفقير... إلخ » (١٢). إن عالماً مثل هذا في نظر سكسو، وكذلك في نظر فرانز فانون هو عالم مقسوم تعسفياً إلى نصيفين، ومنظم على نحو أكثر تعسفية بشكل تراتبي، ويحفظ على هذا التوزيع بواسطة آليات العنف المادي والرمزي. بالنسبة لفانون فإن العنف الذي مارسه المستعمر هو تفجير داخلي للثنائية المتضادة المفروضة بالقوة. المستعمر/ المستعمر وهي لحظة التطهير التاريخي. إنها لحظة صنع التاريخ، وتأكيد الاختلاف. ويميز ذلك قانون في كتابه (معلدو الأرض) وفي كتابه (جلود سوداء، أقنعة بيضاء): « بمجرد أن أرغب فأنا أطلب لكي أعترف. فأنا لست هنا، والآن، ولست مغلقاً علي بل داخل اللاشيء. فأنا أنتمي إلى مكان آخر، وإلى شيء آخر. إنني أخوض معركة من أجل خلق عالم إنساني، أي خلق عالم الاعتراف المتبادل (١٣). إذا كان الآخر ينتمي إلى مكان آخر، وهو موجود من أجل شيء آخر مثلاً يقول فانون إذن فإنه لا يوجد شيء يمكن قوله بخصوص الآخر، كما أنه لا يمكن أن يخضع للتنظير، وذلك لأن الآخر لم يلق عليه القبض بل داخل سجن السيد، أو المستعمر، بمعنى، إذا كان الآخر معترفاً به،

ومرغوبا فيه، عندئذ فإن (الغيرية) *otherness* ليست إشكالية. وإذا كان الآخر غير معترف به، ولم تترك له الحرية لتحويل الطبيعة عن طريق العمل من أجله هو كما هو في ظل الاستعمار فإن دياليكتيك هيجل لم يعد صالحاً كنظرية كونية لتفسير حركة التاريخ لأن نظريته تؤكد التوازن في ظل الاستعباد ولا تؤكد على الاستقلالية والخلاص. هكذا نجد هيلين سكسو، وقبلها فرانز فانون يتحدثان الثنائية الهيجلية المتضادة المتوازنة، ويقذفان بها في فضاء الأزمة الفلسفية. هذه الثنائية المتوازنة تجد نفسها متحققة في دعوات السياسيين الفرنسيين المستعمرين أمثال فرانسوا ميتران، وإن كانت ثنائية ميتران تؤدي إلى إلغاء الثنائية المتضادة لصالح طرف واحد وهو واحدة الاستعمار المظلمة حتى للمجلد الهيجلي المثالي المتوازي.

ادعى فرنسوا ميتران (كان وزيراً للمداخلات أثناء الاحتلال الفرنسي للجزائر وأثناء اندلاع الثورة التحريرية الجزائرية) بأن الجزائر هي فرنسا، وإن اللغة الفرنسية هي أيضاً فرنسا. هنا نرى ميتران ملتزماً ببرنامجه إلغاء الآخر كهوية تاريخية وحتى كوجود جغرافي. إن ادعائه هو امتصاص عنيف للآخر على نحو يلغيه، وتلشين لما سماه رولان بارت في كتابه (أساطير) بمعالجة الإنسان الكبيرة اللاغية باختلاف، والمؤيدة لواحديتها الاستعمارية النافذة للاختلاف أيضاً. يسمي رولان بارت العاقلة الإنسانية التي بشر بها الاستعمار بهومات النزعة الكونية الاستعمارية التي تلخص الكونية في مركزيتها فقط. فما دمنا نتحدث عن الرؤية التقليدية التي مارسها كل من رولان بارت وجاك دريدا وهيلين سكسو الأعمال الاستعمارية في الجزائر، فإنه يليق بنا أن نوضح بشكل أعمق آليات الإستعمار الفرنسي الموطنة من أجل تهيمش، وامتصاص الجزائر (الآخر) والأقليات غير الآرية في المجتمع الجزائري المستعمر. فالاستعمار الفرنسي استبدل هوية النظام التربوي الجزائري في حقول العلوم واللسانيات، والتاريخ والجغرافية، والآداب وغيرها من الحقول بنظام تربوي فرنسي، وقد أشار إلى كل هذا المفكر الماركسي لويس التوسير في نقده للجهازية الكولونيالية وذلك في كتابه (المستقبل يدوم لوقت

طويل). في هذا الكتاب - السيرة يروي التوسير بعض تفاصيل علاقته مع الجزائر حيث عاش مدة قبل أن ينتقل إلى المغرب ومن ثم إلى فرنسا. التوسير انتقد في هذا الكتاب الظلم الاستعماري الفرنسي للجزائريين، ولكنه لم يقدم نقداً واضحاً وجذرياً للفكر الفرنسي الذي افترز علاقات الاستعمار التعسفية. إنه يستحضر أجواء العنف والملاذلة، ولكنه يخصص مساحة كبيرة لأزماته الشخصية، وهي لا شك أزمة شخصية فرنسية عاشت في جغرافية كل مناحاتها مصنوعة استعمارياً. وبهذا الصدد فإنني اعتقد أن أزمة ماركسية التوسير، وانسداد افاقها رغم محاولاته الكبيرة لتوظيف التحليل النفسي للنظر إلى مشكلات الفكر الماركسي تعود في جزء منها إلى انسياقه فكرياً جزئياً وليس أخلاقياً مع أطروحات الحزب الشيوعي الفرنسي الأيديولوجية المتعلقة بقضية الاستعمار، ذلك الحزب الذي تحول إلى جهاز جامد ودوجمالي، والذي تمسك بهومات النزعة الكونية المتمركزة غربياً، وبطوباوية الحل الطبقي العالمي الجاهز والمتكئ على التمرکز الغربي لكافة أشكال الهيمنة وفي أساسها الهيمنة الاستعمارية. الحزب الشيوعي الفرنسي كما سلف القول في علاقته بالجزائر لم يراع الخصوصيات والتكوينات المختلفة لمجتمع الجزائر، وهي الخصوصيات والتكوينات التي تختلف عن خصوصيات وتكوينات المجتمع الفرنسي والمجتمعات الغربية الرأسمالية. كارل ماركس نفسه اقترح الأخذ بالاعتبار بنمط الانتاج الأفريقي الآسيوي وأبرز أن الاستعمار الفرنسي ارتكب الكثير من المجازر وذلك بتهميشه للمكونات البنيوية لهذا النمط الانتاجي الذي تعززت به الجزائر قبل الاستعمار الفرنسي. في المجتمع الجزائري لم تكن به طبقة عمالية جزائرية يمكن إيجاد تشابه بنوي تاريخي، وثقافي وصناعي بينها وبين طبقة العمال في فرنسا أو إنجلترا مثلاً، وهذا ما لم يأخذ بهن الاعتبار الحزب الشيوعي الفرنسي، وكذلك اليمين الفرنسي. ومما لا شك فيه أن هذا الإنكار لخصوصية الجزائر هو إنكار لخصوصية الآخر، ولتاريخ الآخر، وللبنية الثقافية النفسية للآخر. إن علاقة فلاسفة ما بعد الحداثة الفرنسيين بالجزائر من موقع مناهضة الاستعمار زج

بالفلسفة الفرنسية كلها في الأزمة، ودفع بها إلى إعادة النظر في اشكالياتها وفي مفاهيمها وتصورتها. إن دراسة لأعمال المفكر ما بعد الحداثي الفرنسي جاك بورديو تؤدي بنا إلى استنتاج مهم. معظم أعمال بورديو الفكرية الأساسية كانت نتاجاً لعلاقته بالمجتمع الجزائري بشكل عام، والبربري الجزائري بشكل خاص. فقي كتابه (نزع الأصول - أزمة الفلاحة في الجزائر) عابن بورديو علاقات القوة الاستعمارية الفرنسية التي مورست بعنف، وفقاً لبورديو فإن هذه العلاقات هي علاقات نفى وامتناع وتهميش. إنها سيناريو كبير لإلغاء الآخر. بخصوص هذه النقطة فإنه يمكن القول بأن السيد (المستعمر) لم يكتف بتصميم كل شيء للمستعمر (العبد) إنما حاول أن يصمم هذا الآخر (المستعمر) وفقاً لمعاييره ليجعله يتماهى كلية مع هوية المستعمر، وبذلك فإن الاستعمار ألقى الجدل حتى في شكله المثالي المقترح من قبل الفيلسوف هيجل.

من خلال تحليل بعض نصوص جاك دريدا وهيلين سيكسو واعتراقاتهما التي تشكل جزءاً من سيرتيهما الذاتية فإنه يمكن للدارس أن يقتضي أثر الكولونيالية الفرنسية للجزائر على بناء نظريتهما ما بعد البنوية التي هي تيار داخل ما بعد الحداثة. إن سيكسو نقلت وما تزال تنقل نقدنا للثنائية المتضادة المتوازية الهيجلية إلى فضاء تفكيك بنية القوة الاستعمارية، وتطبيقاتها، وتجلياتها، مثلاً نجدها تنقل ذلك إلى النقاش الدائر حول قضية الجنس والنوع ضمن إطار الحوار النسوي الفكري في الغرب. إن ثنائية المرأة/ الرجل، والذكورة/ الانوثة، في تحليل سيكسو تنتمي إلى تقاليد الفكر المثالي الميتافيزيقي. بالنسبة لها فإن الذكورة والانوثة لا تفسران على أساس فيزيائي خارجي، إنما ينبغي أن تفسرا على أساس ثقافي اقتصادي نفسي، وهذا يعني أن الاختلاف الجنسي ليس معطى قبلياً مائة في المائة وبالمطلق، إنما هو نتاج تاريخي للوضع الاقتصادي، والثقافي، والنفسي، والائني. وهذا يعني في التحليل التاريخي لظاهرة الاختلاف الجنسي أن نزعة تأويله ينبغي أن تأخذ بالاعتبار علاقة الإنسان بالتاريخ كتحويل وكفضاء اجتماعي، ثقافي.

أما جاك دريدا فإنه ينقل تجربته الجزائرية إلى الفلسفة. إن مفهوم دريدا للاختلاف الذي كرسه في منجزاته الفلسفية ينبع أساساً من تجربته الإثنية في ظل المجتمع الجزائري المستعمر. صحيح بأن إحساسه كيهودي موزع ومهمش وله تأثير في تشكيل جزء من عمارته الفلسفية، ولكن هذا الإحساس تشكل من صدامه بالمستعمر الفرنسي في الجزائر، وليس من علاقته بالإنسان الجزائري الذي كان يحارب المستعمر. فلسفة دريدا في عمقها هي نقد لميتافيزيقا الغرب، ومما لا شك فيه أن هذه الميتافيزيقا أخذت بعدها الأقصى في اللحظة الاستعمارية، لأن الاستعمار ذاته هو نفى للحوار، ونفي الحوار هو ميتافيزيقا بامتياز. وهكذا احاجج بأن نظرية ما بعد البنوية كبعد من أبعاد نظرية ما بعد الحداثة في فرنسا لا يمكن أن تدرس بدون دراسة الخلفية الاستعمارية للجزائر. إن مفكرين وفلاسفة أمثال ميشيل فوكو وجان فرانسوا ليوتار، وجاك دريدا وهيلين سيكسو وجاك بورديو لهم افراز لعلاقات الاستعمار، وللتجربة الفكرية - السياسية، ولتحولات المجتمع الفرنسي في عصر تصفية الاستعمار. وهكذا نجد ليوتار نفسه منخرطاً في هذه العلاقة المتشابكة والمعقدة والتي ساهمت في تشكيل فلسفته ما بعد الحداثية، وهذا ما سنلقى عليه بعض الأضواء الآن.

٣

جان فرانسوا ليوتار: الاختلاف كبعد فلسفي ما بعد حداثي

علاقة الفيلسوف الفرنسي المعاصر جان فرانسوا ليوتار بالجزائر تختلف عن معظم الفلاسفة الفرنسيين ما بعد الحداثيين أمثال دريدا وهيلين سيكسو. أولاً: فليوتار فرنسي الاصل، وثانياً: فهو لم يولد في الجزائر، إنما اشتغل فيها إبان فترة الاستعمار كمدرس للفلسفة، وثالثاً: فهو بدأ علاقته بالجزائر كمناضل بأفكاره ضد ظاهرة الكولونيالية الفرنسية، ونقل هذا النضال الى موقعه بفرنسا من خلال جماعة من المفكرين والمثقفين الفرنسيين الذين انشقوا عن الحزب الشيوعي الفرنسي. إن هذا التمايز الذي يتميز به ليوتار يمثل في حد ذاته ظاهرة فكرية جديدة بالتحليل والفحص.

الكلية ويحتفل في آن واحد بتعددية المعاني والتأويل.
هذا الموقف الفكري العناصر للنسبية والتعددية،
وللتأويل المفتوح هو سمة من سمات نظرية ما بعد
البنوية التي ساهم ليوتار في تأسيسها ولورتها على ضوء
قراءته النقدية للفكر الفلسفي الغربي ولواقعه الفرنسي
ولتجربته مع الثورة التحريرية الجزائرية، وبخصوص هذه
النقطة الأخيرة نجد العديد من الباحثين الغربيين ينوهون
بأهميتها كبعد أساسي في العمارة الفلسفية عند ليوتار،
منهم الباحث يوجين هولاند عندما كتب معلقاً: «لقد
أدرك ليوتار، وذلك من خلال تجربته المتميزة بالصراع
أثناء معركة التحرير الجزائرية بأن الامانة السياسية تقتضي
الاستجابة لحالة مفردة بدون اللجوء الى معيار أعد
سابقاً» (١٩).

وهكذا يعترف ليوتار بأن التجربة التي عاشها كمفكر
ومناضل قد كانت بالنسبة له بمثابة شيء مهم يحفز
الفرد ويلقنه مبادئ التفكير السياسي. إن هذا البعد
السياسي للثورة التحريرية الجزائرية وجد ترحيباً عند مفكر
مثل ميشال فوكو في معرض حديثه عن أهمية القطيعة
التي مارسها الفيلسوف جان بول سارتر مع الفلسفة
الوجودية عندما تفتح على قضايا وعلاقات الاستعمار وما
بعد الاستعمار، ويشير فوكو الى مواقف سارتر السياسية
المعادية لمختلف أشكال الاستعمار بالجزائر، ولقد تجلّى
ذلك الموقف في مراجعته النقدية للفلسفة الوجودية في
كتابه (مواقف) وفي كتاب آخر يعتبره النقاد نقلة نوعية
في مساره الفلسفي ويحمل الكتاب عنوان (نقد العقل
الجنلي)، وفي هذا الكتاب شن سارتر حملة نقدية ضد
الفلسفة الانسانية الغربية وضد تمرّكها الغربي، وطوّز
نظرية العنف التي بدأ بها فرانز فانون.

إن المتعطف الذي فتحه سارتر في الفلسفة الفرنسية
قد أوصله ليوتار الى أوج تفجيراته. في كتاباته التي
جمعها في مجلد تحت عنوان (الجزائريون) أظهر ليوتار
مخاوفه وقلقته الفكرية اتجاه انخراطه في الجبهة
المتضامنة مع القضية الجزائرية. ولقد طرح على نفسه
سؤالاً أساسياً: هل سأقف الى جانبه أم لا؟ من جهة
فقد تضامن كلية مع «الجزائريين الذين لهم الحق،
وحى الواجب أن يصبحوا أحراراً ومعترفاً بهم كمجتمع

في البداية يروي اليوتار قصة أول لقاءه بالجزائر:
«أصبحت أستاذاً للفلسفة بثانوية بمدينة قسنطينة عاصمة
المنطقة الشرقية الجزائرية المستعمرة، ولقد ذهبت الى
قسنطينة في عام ١٩٥٠، فهل كانت هذه الصلة نهاية
لشيء ما أو بداية لشيء ما؟ إن هذا السؤال مركزي
وقضية أساسية في علم السرديات» (٢٠).

يكشف ليوتار لنا بأن دراسته الشاملة لكارل ماركس
ولتوما الاكويني قد تمت في الجزائر، ولقد أدى به
انخراطه الفكري لصالح الثورة التحريرية الجزائرية الى
النظر النقدي في «المادية التاريخية ومصداقيتها نظرياً
وتطبيقياً» (٢١) فماداً استفاد ليوتار من هذا الانخراط ومن
تحليلاته الفكرية له؟. وقال له فإن «مجتمعا متناقضا مثل
الجزائر حيث كانت اللا عدالة متفشية، أجبرني أن لا
أغض الطرف عن ذلك التناقض» (٢٢). إن تحليل ليوتار
للحالة الجزائرية الخاصة والمتميزة قد أدى به الى مسالة
مندی صلاحية وملاءمة المادية التاريخية المكانية
لفهم عمليات استعمار فرنسا للجزائر، وقد انتبه الى
استحالة ذلك لأنه استنتج بأن «العملية العامة هي شيء،
وأن الحالة الخاصة هي شيء آخر ومختلف» (٢٣). وفي
أكثر من مكان يعلن ليوتار بأن الجزائر قد علمته الشيء
الكثير وما هو يعترف: «إنه من قبيل المخادعة إعطاء
معنى مغلق لحادثة، أو تخيل معنى لحادثة عن طريق توقع
ما يمكن أن تكونه الحادثة بقياسها بحجة قبلية أو بنص
قبلي» (٢٤). فماذا يعني هذا الكلام؟

إنه يمكن تأويل تشديد ليوتار على الحالة الخاصة
كنقد لنظرية هيجل التاريخية، تلك النظرية التي تتحدث
عن وجود نقلة نهائية للتاريخ باعتبارها معناه المطلق،
وهدفه النهائي. والى جانب ذلك فإنه يمكن القول بأن
ليوتار يرفض رفضاً واضحاً وصارماً إخضاع الواقع الخاص
والمتميز لنظرية من النظريات القبلية وخاصة تلك
النظريات التي تدعي الشمولية، والتي يطلق عليها في
كتابه (شرط ما بعد الحداثة) اسم «السرديات الكبرى»
من خلال نقد ليوتار للنظريات القبلية التي تفرض بشكل
تسفي على مجتمعات ذات خصوصية تاريخية وثقافية،
وذات بنيت زراعية واثنائية مختلفة، نجده يفتح الباب أمام
مشروع فكري- فلسفي يدحض التعسفات النظرية

حر له اسمه ووجوده الخاصان به، ومتكافئ مع الآخرين» (٢٠). ومن جهة أخرى فقد كان غير متيقن بخصوص من سوف يحكم الجزائر المستقلة، ويمكن تلخيص تخوفات ليوتار أن الجزائر المستقلة ستكون مسيرة ومحكومة من طرف الديكتاتورية العسكرية البيروقراطية التي ستأتي إلى الحكم لتمارس الاستغلال. وفي الواقع فإن ليوتار لم يكن يمارس التنبؤ، إنما كان واعيا بأن الثورة التحريرية الجزائرية قامت على أساس زحزحة الجماعات اليسارية من تنظيماتها، ومن بينها الجماعة الشيوعية. وفي كتابه (التطوُّحات) الذي هو بمثابة السيرة الذاتية الفلسفية والفكرية. يقول في معرض تقييمه لنشاطه السياسي وتضامنه مع الجزائر بأنه قد حسم الأمر لصالح قضية التحرر من الاستعمار الفرنسي رغم أنه نظريا كان يدرك تماما بأن «الثورة التحريرية الجزائرية لم تكن وما كان بالامكان أن تكون بشوثة التناقضات الاجتماعية» (٢١)، بمعنى أنها لم تكن قائمة على نظرية ماركسية أو إيديولوجية إسلامية صارمة أو رأسمالية واضحة إنما كانت لورة ضد الوجود العسكري الفرنسي، وضد ظاهرة الاستعمار الخارجي. والملاحظ أن أغلب، إن لم نقل جميع المثقفين والمفكرين الأجانب الذين انخرطوا في العمل السياسي - الفكري لصالح القضية الجزائرية أثناء الاحتلال الفرنسي، قد اهتموا بالتناقضات الداخلية للمجتمع الجزائري بما في ذلك الأشكاليات اللغوية والثقافية والتراثبية الاجتماعية التي كانت إذ ذاك موجودة وإن خفت حدتها بسبب الهيمنة العسكرية الفرنسية، ولعل نموذج فرائز فانون خير مثال على ما نحن بصدد التحدث عنه حيث نجده قد أهتمل مناقشة المشكلات الإيديولوجية للثورة الجزائرية وكذلك مشكلاتها ومآزقها الثقافية واللغوية، وبذلك بقيت كتابات فانون رغم التزامها بثورة العالم الثالث وبحق السود في حياة كريمة في العالم بأسره بشكل عام وبالقضية الجزائرية باعتبارها مطالبا شرعا أسيرة ومانتيكية ومثالية ثورية حصرت نفسها في الثنائية المتضادة المستعمر - المستعمر. وربما كان فانون ومعه عدد كبير من المفكرين والسياسيين والمنظرين في حل من الاعتقاد بأن الثورة في الداخل تفترض أولا وقبل كل

شيء لتحقيق شرط التخلص من الهيمنة الاستعمارية وبدون ذلك فإن تحقيق هذه الثورة الداخلية أمر مستحيل، وبطبيعة الحال فإن هذه القضية تتميز بأنها خلافية وخاصة عندما نكون في محل مناقشة مصير الثورات والشعوب، وفي تقديري فإن جان فرانسوا ليوتار نفسه لم ينجح كلية في الكشف عن التناقضات الكبرى للثورة الجزائرية من الناحية الإيديولوجية وللواقع الجزائري الثقافي - اللغوي والاجتماعي. وهكذا نجده يطرح مشكلة الامتصاص أو الاستيعاب الثقافي الكولونيالي الذي تمت ممارسته من طرف فرنسا عبر مختلف الخطابات والمؤسسات، وبهذا الصدد كتب قائلاً «إن شعبا بكامله ينتمي إلى حضارة عظيمة قد جفَّ وحرِم من هويته» (٢٢).

وبلخص ليوتار الآليات التي مورست بها عمليات الانكار الثقافي وتهميش البعد اللغوي الجزائري في «المدارس الفرنسية» حيث عملت الجمهورية الفرنسية لتطعيم فئة قليلة من الجزائريين بثقافة مستعارة في حين أن ثقافتهم أي ثقافة شعبهم ولقبتهم وقضاءاتهم وزمانهم قد تعرضت للتطعيم وذلك بواسطة قرن من الاستعمار الفرنسي» (٢٣).

إنه من خلال تحليل ليوتار للامتصاص الثقافي الفرنسي للجزائريين تمكن من فهم وتأويل المقاومة التحريرية الجزائرية مطلقا عليها مصطلح «الخصم»، نقل ليوتار هذا المصطلح إلى المجال الفلسفي واللغوي مرزا أن التحول في التاريخ لا يحصل بواسطة الديالكتيك الماركسي فقط، إنما يتم بواسطة «الخصم» بحركته الصراعية في الزمان والمكان أيضا، إن مفهوم «الخصم» يختلف تماما عن مفهوم صراع الاضداد الذي تنظر له الماركسية التقليدية. يلاحظ ليوتار أن صراع الاضداد وفقا للنظرية الماركسية التقليدية يفترض مسبقا انقسام المجتمع إلى طبقات متناحرة مثل طبقة العمال ضد الطبقة البورجوازية. ففي تنظير ليوتار فإن طبقة العمال نفسها ليست متجانسة كلية، وليست في آن واحد ذات تصور مشترك مطلق للحياة والعلاقات في الكون، ويمكن توضيح ذلك بأن العمال السود في أمريكا لا يشتركون في عناصر تاريخية جامعة ومائعة مع العمال

السود في السنغال مثلاً، من الملاحظ أن لمة تباينات جوهريّة بين سود أمريكا وبين سود افريقيا، ولقد انتبه الى ذلك الشاعر السنغالي سنجور مما جعله يتخلى عن حنينه لإحياء العرقية التقليدية كأساس لتوحيد السود في العالم، وكما انتبه الى هذا الشكل فرائز فانون أيضاً، ولسنجور قصيدة شهيرة في هذا الصدد وعنوانها (نيويورك) وفيها يدعو الى ضرورة اختلاط الدم الاسود بالدم الابيض كناية عن ضرورة اختلاط العرقين والتعايش السلمي. إضافة الى ما تقدم فإن العمال السود الأمريكيين لا يطرحون مشكلة اللغة الأفريقية كجزء من هويتهم الثقافية أو الطبقية، وإن كانوا يلحون على حتمية تنقية اللغة الانجليزية من العلامات التي تسيء إليهم وتمثلهم تمثيلاً سيئاً ومتدنياً، في حين نجد العامل الاسود في افريقيا ما زال يعاني من الفرائكنفونية أو الانجلوفونية، ومن تهيمش أو تخلف لغته الوطنية.

فليوتار يريد تفكيك المفهوم الارثوذكسي للطبقة الذي بنته الماركسية التقليدية ويعترف في معظم كتاباته بأن تجربته الجزائرية هي التي زودته بهذه الرؤية الجديدة. ففي رأي ليوتار فإن الصراع ضمن الثنائية المتضادة مثل ثنائية: الطبقة العمالية/ الطبقة البورجوازية موجود وقائم، ولكنه ليس بالصراع الوحيد القادر على فهم وتفسير حركة التاريخ، بل إن ما يدعى بالطبقة العمالية نفسها هي في صراع مع نفسها وتوجد بداخلها اختلافات وتنوعات وتناقضات، وبذلك فإنها لا تكون وحدها وينفصها قطبا فكريا واخلاقيا وسلوكيا متجانسا كل التجانس ومتطابقا كل التطابق، فالمرأة المتتمية الى الطبقة العمالية لا تزال مهمشة من طرف الرجل الذي ينتمي الى الطبقة نفسها، وهو الذي ينتظر منه أن يكون متحالفاً معها باعتبارها تشترك معه تجاوزاً في الموقع الطبقي. ان مشكلة النظرية التي تنطلق من منطق الثنائيات المتضادة تحتفل بالعناصر المشتركة عند جماعة أو شريحة أو طبقة، وتدير ظهرها للعناصر التي تجعلها مختلفة، بل تلجأ في كثير من الاحيان الى الدعوة الأيديولوجية والممارسة العملية لقمع هذه الاختلافات، وتأجيلها أو إنكارها كلية وكأنها في حل من العدم في حين هي تسرب الى الخلفيات اللامرئية أو

تجد لنفسها مسارب أخرى في شكل العصيان أو التمردات السياسية الاخلاقية ونتيجة لذلك فإن الثنائية الجدلية الماركسية التقليدية التي تلخص الامر في الاطروحة والاطروحة المضادة، ومن ثم في التركيبية أو في الثالث المرفوع كما يقترح تيار فلسفي آخر، ليست مؤهلة على نحو حتمي ومطلق لكي تكون قانونا تاريخيا واحداً، أو مسارا لسير حركة التاريخ بشكل كلي ومطلق، ونهائي.

استنتج ليوتار من خلال تأمله لبنيات المجتمع الجزائري المختلفة عن بنيات المجتمع الفرنسي أن مفهوم الطبقة العاملة الذي تبناه الحزب الشيوعي الفرنسي لتفسير الصراع الفرنسي- الجزائري كان يتميز بالتمسك وذلك لأن الطبقة العاملة الفرنسية تختلف تاريخياً (ثقافياً، وصناعياً، وسياسياً) عن موزايك الشرائح الاجتماعية الجزائرية التي لم تمر بعد بالثورة الصناعية أو بتعميدات ما بعد هذه الثورة كما حصل للعمال الفرنسيين، فالفيلسوف ليوتار يقترح مفهوم (الخصومة) The differend ويعني به حالة صراع بين جبهتين على الأقل والذي لا يمكن أن يحل على نحو عادل ومنصف، وذلك لنهاب أو فقدان قانون حكم يطبق على كلتا الجبهتين المتنازعتين، ويميز ليوتار بين مفهوم الخصومة (النزاع) وبين المرافعة القضائية ذات الطابع المدني مثلاً. والحال أن ليوتار يهدف إلى القول بأن الخصومة كمفهوم فلسفي يقترب من مفهوم الاختلاف. إنه لا يمكن أن تستعمل نظرية واحدة، أو معياراً واحداً لدراسة ثقافات مختلفة، وتقول في ما بعد بأن هذه الثقافة خاطئة لأنها لم تتمكن من الاستجابة للمعيار الجاهز ذلك المعيار الذي هو تاج لمرحلة تاريخية معينة لمجتمع معين له سماته وجذوره الخاصة به. ومما لا شك فيه أن مفهوم ليوتار هذا مشق من دراسته لكثير من القضايا الفكرية والسياسية، واللغوية والفلسفية ومنها مفهوم الاختلاف الذي قدمه له المجتمع الجزائري، وحاول الحزب الشيوعي الفرنسي أن يلغيه باسم الأممية العمالية، وحاول اليمين الفرنسي إقصاءه باسم ان الجزائر جزء عضوي من فرنسا وهي ليست كذلك في الواقع. إن نظرية ليوتار المدعوة بـ (ما بعد الحداثة) والتي أعلن

الغربي مسار تفكير جديد، وإخلاقيات جديدة تضع الاختلاف محل التطابق الزجري، وتحتفل بالتعددية معياراً متحركاً، وممارسة مفتوحة بدلاً من السرديات الكلية المتمركزة غربياً والتي تحكر الحقيقة، وتدعي بأن اليقين لا يوجد إلا حيث تسود الهيمنة والمركزية القطبية الواحدة.

عنها بشكل كامل في كتابه الشهير (شرط ما بعد الحداثة)، ومن ثورورها في سلسلة من الأبحاث المهمة والكتب المعقدة تعود بثورها الأولى إلى اللقاء الساخن الذي جمع بينه وبين المقاومة الجزائرية ضد المستعمر الفرنسي لتدشن مع غيرها من حركات المقاومة في العالم الثالث ومع الأصوات المضيفة والتقدمية في العالم

المراجع الانجليزية

- (١) فرانز فانون - مذهب الأرض ص ٢٩.
- (٢) هيلين سكسو - المرأة الجديدة ص ٧٠
- (٣) هيلين سكسو - المرأة الجديدة ص ٧٠
- (٤) هذه الاقتباسات مأخوذة من مقابلة أجرتها مع جاك دريدا مجلة نوفيل اوسرفاتور باللغة الفرنسية، وأعيد نشرها بالانجليزية في كتاب (دريدا والاختلاف) وحرره كل من ديفيد وود وروبرت برناسكوني.
- (٥) المرجع نفسه
- (٦) المرجع نفسه
- (٧) مقالة أجراها الفيلسوف البريطاني جوناثان ري مع هيلين سكسو ونشرت بالانجليزية
- (٨) مقالة أجراها الباحث والشاعر العراقي كاظم جهاد مع جاك دريدا ونشرها في مجلة الكرمل عام ١٩٨٥
- (٩) راجع كتاب الكسندر كوجيف (مقدمة لقراءة هيجل).
- (١٠) جاك دريدا والاختلاف. ديفيد وود وروبرت برناسكوني (هيلين سكسو - المرأة الجديدة ص ٧٠
- (١٢) فرانز فانون - جلود سوداء، أقتمة بيضاء ص ٧٠
- (١٣) هيلين سكسو - المرأة الجديدة ص ٧٢
- (١٤) ٢٣ جميع الاقتباسات المذكورة في الجزء المخصص لفرانسوا ليوتار مأخوذة من مؤلفاته الآتية:
الخصم، الجزائريون، والتطواحات، وكلها في ترجمتها إلى اللغة الانجليزية

ملاحظة:

هذه المقاربة هي ملخص موجز جداً للفصل الثاني والثالث من اطروحي للماجستير المقدمة عام ١٩٩٤ إلى جامعة: East London University-London -UK
واستبعد الفصول الاخرى المخصصة للخلفية التاريخية والفلاسفة والمفكرين الآخرين أمثال ميشال فوكو وجاك بورديو وآخرين.



قراءات وتعليقات

قراءات وترجمات

- * محاولات للخروج من عالمة مفهوم الحداثة الأوروبية
- * تأمل العالم
- * العولمة السعيدة
- * هل نحن ما بعد حداثيين؟
- * البحث عما بعد الحداثة



محاولات للخروج من عالمية مفهوم الحداثة الأوروبية

عرض: أمينة رشيد*

قدمت مجلة ديلال الفرنسية التي يشرف على تحريرها الكاتب التونسي المقيم في فرنسا، عبد الوهاب مودب، في عددها الخاص عن ما بعد الاستيطان (في عددي ٥-٦، ربيع ١٩٩٧)، بعض المقالات عن مفهوم آخر للحداثة، مختلف عن المنظور الأوروبي، أو بمعنى أدق، يحاول أن ينطلق في تحديده للمفهوم، من الظروف الخاصة، التاريخية والثقافية للبلاد.

اخترت مقالين سوف أحاول أن أقدم موجزا لهما، موضحة حدود إشكاليات أخرى لكتاب من العالم الثالث.

تطرح الكاتبة التركية «نيلوفر جول» في مقالة عن حداثة محلية (Modernité locale)، ضرورة البحث عن حداثة أخرى «تقوم على العديد من الأشكال المشاركة لحكايات أخرى وثقافات مختلفة».

لكن قبل أن تحدد مناهج وأساليب هذا البحث، وربما تترك هذه المهمة لغيرها من الباحثين، تقدم بعض الفرضيات الأساسية:

١- تقرر الباحث، مع الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز أن المفاهيم ليست كائنات مستقرة مسبقا لكن «ينبغي أن يتكرر في مواجهة دائمة مع العالم والتاريخ والممارسة الاجتماعية».

٢- وترى مع ذلك أن هذا ليس بالسهل بالنسبة لمثقف العالم الثالث، لأن عودته إلى ذاته لا تنفصل عن علاقته بالآخر، عن إعجابه بالغرب أو انتصائه للجماعات الأصولية. ينبغي أيضا لإنشاء العلاقة الجدلية مع الآخر أن تقدر وتفهم علاقته للسيطرة والتبعية. وما يزيد من صعوبة ذلك أن مثقف هذا العالم غالبا ما يكون مقطوعا عن تاريخه، مغتربا

عن الممارسة الاجتماعية المحلية، ممزقا بين الانتماء الوطني والشعور بالتخلف الذي يقترون بالقياس بالغرب. وعدم امتلاكه للسيطرة على فعله وتحلله يجعله راغبا في حرق المراحل دون الفهم الدقيق لتفاعليات التبعية، متحججا بالمؤامرة الأصولية.

٣- ينبغي إذن رفض المفهوم الغربي للمحلى على أنه الثابت غير المتحرك وغير القابل للتغيير.

إن فهم الواقع المحلى يتطلب حسب هذه الباحثة دراسة تاريخ الذات والحداثة عبر طرق التقاطع الحضارى غير المنتظمة لمجتمعات العالم الثالث وفهم الشكل الهجين لتلك المجتمعات من أجل الخروج من التبعية ومواجهة الضعف التاريخي وإنتاج ثقافة خاصة.

ينبغي أيضا السعى إلى إحلال

(*) رئيسة قسم اللغة الفرنسية - كلية الآداب - جامعة القاهرة (سابقا).

العلاقة العمودية مع الغرب وفك المركزية الأوروبية للنظر إلى العلاقات الأفقية بين البلاد غير الغربية وأن يمتزج الاقتراب الجغرافي باقتراب فكري وثقافي.

قد أُنْتُج فرض المفهوم الشمولي الغربي الأحادي للحدثة قطيعة مع الماضي دون إلغائه. فتتجاوز وتتقاطع شذرات من الحدثة وأخرى من التقاليد المحلية، دون أي حوار بينها مما يظهر مثلاً في شكل المدن. وتُقارَن هنا بين المفهى الشعبى التقليدى والمفهى الحديث فى إسطنبول وبين الجماليات المنتشِطة فى داخل المنازل. وتُرى فى هذه العلامات أشكالاً لفضاء تعبّر أزمنة غير منسجمة فى غياب التسلسل التاريخى الذى يربط ويفصل بين الماضى والمعاصرة.

فى خاتمة المقال، ترى الباحثة ضرورة مقاومة إغراء القطيعة مع الماضى وانتصار الحدثة بمعناها الأحادى. فالمهمة الأساسية اليوم هى حسب رأيها ضرورة إعادة امتلاك ذاكرة الماضى، استخراج العلامات الثقافية المكيونة، استلهام الجماليات الخاصة وأحياء التقاليد المنسية. ويضيف أن هذا ليس معناه النظر إلى الماضى على أنه عصر ذهبي، بل السعى لإيجاد العلاقة الجدلية بين الحاضر والماضى، بين الآن والأخر.

ربما تبقى المشكلة غير محلولة رغم هذه النوايا الطيبة! وبحسب مع تلك للباحثة فنحن لسبل أخرى لمفاهيم وممارسات الحدثة والحدثة الأخرى.

أما الكاتب المصرى المعروف، المقيم فى باريس، محمود حسين، فيمد فى مقاله الملاحظات القيمة التى صاغها فى كتابه الهام، «المنحنى الجنوبي للحرية» يرى الكاتب فى الفرد ما بعد الاستيطانى، منتقداً ذلك، إن ما بعد الاستيطان لا يدرس غالباً إلا من الزوايا الاقتصادية والسياسية، ونادراً ما نراه من وجهة نظر هذا «الفاعل» (acteur) الجديد الذى ولد من الصدمة بين المستعمر والمجتمع المستعمر، رغم أنه يوجد الآن فى مقدمة أزمة ما بعد الحدثة: الفرد ما بعد الاستيطانى.

ينطلق الكاتب من أهمية مفهوم الفرد لدراسة المجتمعات ما بعد الاستيطانية. ويعود إلى المقارنة التى أجراها فى كتابه بين نشأة الفرد فى الغرب وهذه النشأة فى العالم الآخر. ففي الأول نجد مصاحباً لمفهوم الفرد، الحرية، المبادرة، التقدم، الإبداع، أما فى الثانى فهناك الاستلاب، فقدان المعيار، التمزق. فمفهوم الفرد فى العالم الآخر مفروض من الخارج، ويعيش الفرد ذاتيته قبل أن يدركها فكرها. وعندما يفعل ذلك، نجده يستخدم فى إنتاج معرفته أدوات ثقافية غريبة عن ثقافته. فى تحليله عن وضعية الفرد فى العالم الثالث، يلجأ الباحث إلى المنهج التاريخى المتداخل مع المنهج النفسى. ففي الجنوب كان الفرد فى الماضى ينتمى إلى مرجعية ثنائية: القرية، القبيلة، الحى، من ناحية الفضاء الدينى، من الناحية الأخرى. مع تدخّل الاستعمار تتمزق

هذه المرجعية الثنائية لتستقبل فضاءات جديدة (مهنية) تقدم مرجعيات رمزية أخرى تبرز أهمية مفهوم المسئولية الذاتية. مع عبوره المدرسة، الجامعة، الوظيفة، يبتعد الفرد عن مرجعياته التقليدية، لا يستطيع العودة إلى أسرته وإلى مرجعيته الدينية التقليدية. تفتح أحياء المدن على بعضها البعض، تنتشر الصحف والكتب والنوادى والجمعيات والمقاهى الحديثة، فهل تستطيع أن تنتشل الفرد من وحدته؟ يبرز دور المستعمر فى عقلنة ظاهرة وإذلال دائم.

ينشأ فى البلاد لمقاومة الاستعمار فضاء قومى وتضامنى. وسمة هذا الفضاء هى الهشاشة، بين رغبة سياسية مقهورة وعجز اقتصادى واضح، بينما تبقى علامات السلطة والثروة جميعها تحت رقابة المستعمر. يقول الكاتب إن الدولة القومية تمثل إطار ولادة الفرد ما بعد الاستيطانى لكنها - حسب رأيه - مشروطة بوجه الأب. (ونتساءل هنا عن مدى صلاحية هذا المفهوم فى هذا السياق).

وتقرن الدولة القومية بالهشاشة والهزيمة. نشهد المجتمع ينقسم إلى نصفين: توجد من ناحية السلطة والثروة والفساد، ومن الناحية الأخرى العنف المحتزب، الخوف من المستقبل، تهديد بالطرد والتهميش والبحث المتدفق عن مرجعيات وجدلانية أخرى. تستعيد الطبقات الوسطى إلى الهوامش وتظهر ضرورة ابتكار أنماط جديدة للدفاع عن

لصعوده المعاق واستقلاليته المفروضة من الخارج. وينهى مقاله بهذه الأمنية (الحلم؟ الوهم؟) قائلا: «لكن هذا البطل المنزوع السلاح، الوارث للعديد من المعارك الخاسرة مسبقا، هو أيضا الصانع الوحيد الممكن للمستقبل». ألم يقع هنا الكاتب، رغم عمق تحليله، في المأزق القديم والأحادي الذي رهن وخسر رهانه على ريادة الطبقي الوسطى؟

المعادية للمجتمع، استفزاز وفوضوية مزيفة لمن لا يستطيع أن يفكر لنفسه أنه لا يفكر إلا في نفسه، ومع ذلك لا يتمكن من أن يجد نفسه. يواجه هذا الخطر بالأصولية القائمة على قيم ما قبل الدولة القومية أو يبحث عن الحدالة عبر ما يصله من مفهوم للديمقراطية العلمانية. هكذا يرى محمود حسين ما يسميه بـ «الولادة المبكرة» للفرد،

الذات، في جهد معزول وبمشرة المعايير. يكشف الفرد قسوة غياب الرؤية المتسقة والقيم المناسبة لتنظيم رغباته الدفينة وفهم نسبية ما يشعر به من نجاح وفشل كى يضىء من الداخل ما يعتبرها صياغة حياته. وتنتج المعاصرة نمطا جديدا، خاصا من الفردية، خليطا قلقا من المعاناة والخوف من المستقبل يتأرجح بين غياب الالتزام والأناية





تأمل العالم*

ميشيل مافزولى عرض : سلمى مبارك**

استهلاكية أو فنية أو رياضية...
وتجعل المواسم الكبرى أشبه
بالأسواق الدائمة.

تلمب «الجماعة» فى هذا
النموذج الجديد دوراً كانت قد
افتقدته طوال ثلاثة قرون من الحدائث،
فتتولد «أنا جماعية» جديدة لاتتعرف
على ذاتها فى المثل البعيدة،
العقلانية والعالمية، بل تنزود من
ينابيع حيائية قديمة، تتفجر فى المعاش
اليومى وتعبّر عن ما أسماه قسطنطين
بنيامين «الواقع الأكثر عينية». ومن
هنا نستطيع أن نتبين علاقة طردية بين
التشبع السياسى وترهين اليومى البيئى
الذى يحتاج عالماً أجمع.

يحدد مافزولى مدخلين نظريين
للتعامل مع هذه الأنا الجماعية التى
إختارت «النموذج الطائفى» للتعبير
عن نفسها. أولهما ما يسمى به -
«الأسلوب». عكفت الحدائث على

وحكم الدولة... إلخ إلى إيجاد فيما
بديلة غير واضحة، مخيفة للبعض،
تعلن عن تهاوى الحضارة وسقوط
الأخلاق للبعض الآخر، لكنها
موجودة بالفعل وتفرض نفسها علينا.
تعبّر هذه القيم عن نفسها بتطرف
فى مختلف الحركات الراديكالية دينية
كانت أو عرقية وفى كافة الممارسات
التي تؤكد على الانسحاق بالأرض
والجماعة فى مقابل الإنصهار فى
القروميات الكبرى الذى ميز عصر
الحدائث. إن العزوف عن النموذج
الديمقراطى يواكبه تنام «النموذج
طائفى» جديد - Idéal Commu-
nautaire، لايفصح عن نفسه فقط
من خلال الأشكال الثورية العنيفة،
إنما أيضاً فى الشكل الاجتماعى
الجديد الذى يصاحب الممارسات
اليومية، وهو شكل ذو صبغة احتفالية
تلون تلك الممارسات سواء كانت

فى محاولته قراءة المجتمعات
المعاصرة، ينطلق م. مافزولى من
تداخل الأشياء والعلامات والصور بين
الحلم والواقع فى عالم يحاصر
الإنسان بالرموز المصمتة والدلالات
الغامضة. يولينا عصر الحدائث ظهره
بموت اليوتوبيات والوعود الألفية التى
فقدت معانيها وتكتأثر اليوم علامات
الإستفهام وتسود حالة من الترقب
لشئ ما آت، يعبر عنه هذا التكتأثر
للظواهر الصغيرة التى نحياها يومياً
والتي لم تعد المفاتيح التى أمدتنا بها
الحدائث صالحة لفك رموزها.

يرى الكاتب أننا نشهد بداية عصر
جديد لايرى منه اليوم سوى فوضى
غير قابلة للتصنيف. فلقد أدى تشبع
إنسان القرن العشرين بقيم الحدائث
التي عبرت عن نفسها فى مبادئ
الثورة الفرنسية، من مشروع العقد
الاجتماعى والنموذج الديمقراطى

(*) دار نشر جراسي - باريس - ١٩٩٣.

(**) مدرس مساعد بقسم اللغة الفرنسية - كلية الآداب - جامعة القاهرة.

تحديد معنى «الأسلوب» بتحجيمه داخل إطار الخاص: فالأسلوب هو ما يحدد طرائق أدبية أو اتجاهات فنية، وهو على أى حال لا يختص بتمييز «مبادئ الحقيقة» التى تحكم حياتنا الأكثر جدلية. يرى الكاتب أن الفصل بين «الجاد» وغير «الجاد»، بين البنية التحتية والفوقية بين الاقتصاد والثقافة... هو من خصائص مجتمع العصر الحديث.. أما المجتمعات المركبة - ومنها المجتمعات التقليدية ومجتمع ما بعد الحداثة، فتتداخل فيها الظواهر بحيث يستحيل فصلها. وهنا يظهر المعنى الجديد للأسلوب والدور الذى يضطلع به. فهو «الموحد» العميق للتباينات وهو المعبر عن التضامن العضوى بين الظواهر الاجتماعية من أعطرها إلى أكثرها اعتيادية، بدون فواصل موضوعية كتلك التى أقحمتها الحداثة بين الكلمات والأشياء، الطبيعة والثقافة، الجسد والروح... إن الأسلوب هو هذا الشيء المميّز والسطحي فى آن واحد يوحد تلك الثنائيات.

بماذا يمكننا وصف هذا الأسلوب الاجتماعي؟ هو «أسلوب تجميلي» Style esthétique. يعتمد على الاهتمام بالشكل والزخرف والزائد وغير المجدى، فى مقابل نغمة الحضارة الحديثة التى انتخبت «المفهوم» للتعبير عن ذاتها. يرى م. مافزولى. أن كافة مجالات الحياة الاجتماعية - حتى أكثرها جدية - أصبحت تشارك فى لعبة الأشكال هذه. فالمؤسسات السياسية والإدارية

والدينية أصبحت تروج لبضاعتها عن طريق الاهتمام «بالإخراج». وفى كل هذه الحالات يكون دور وسائل الإعلام بارزاً فى إظهار القوى غير الظاهرة فى العمل المؤسسى وجعلها واضحة للعيان من خلال «صور» و«أشكال». إن الأسلوب الاجتماعى الجديد فى اهتمامه بالظاهرة يهمل المحتوى ويجعل من طريقة العرض هى الأساس، سواء كان ذلك على المستوى الأكاديمى أو فى التحليلات الإخبارية أو حتى فى التقارير البيروقراطية.

إن الانبعاث فى الشكل هو نوع من أنواع تفرغ المفاهيم، حيث تصبح فكرة المفهوم غير مجدية فى إدراك العالم. تتخلص الأشياء من المعانى ومن كل ما ينقل وجودها كاشكال بصرية خالصة. يقول ماكس فيبر «أن غير العقلاني ليس بالضرورة لا عقلانياً ولذلك غير المنطقي ليس حتماً لامنتطقياً». ومن هنا يعتبر البحث عن الأسلوب الاجتماعى هو بحث عن منطق خاص داخلى للأشياء، حتى ولو كان هذا المنطق هو منطق القوضى.

يكشف مجتمع ما بعد الحداثة سحر الراحة ونسبية فكرة العمل بعد قرون من أيديولوجيا الانتاج. يعود الإنسان لمملكة الخيال والتعامل مع الأساطير واستدعاء الروحانيات فالتقدم العلمى والتكنولوجى لم يعد يخدم أهدافاً نفعية فقط، بل دخل الاستمتاع والرغبة فى اللعب فى تشكيل توجهاته. بل إنه من الملاحظ أن المتخصصين فى مجال الحواسيب

والإلكترونيات أصبح فيهم من يعتقد بقوة فى كثير من تلك الممارسات الغيبية الأخذة فى الإنتشار مثل الـ Parachysypologie.

لقد أرست الحضارة الحديثة فكرة المستقبل بوصفه القرن المثالى للحاضر المعاش، فيه تتحقق الأحلام ويمكن الإنسان من الكون بقوة العقل والعلم. واليوم بعد ما تبين فشل تلك الإسقاطات وتهاوى الأيديولوجيات الكبرى، أصبح البحث عن بديل يفرض نفسه. ويقدر ما ضحى العصر الحديث بالحاضر فى مقابل انتظار المستقبل الموعود، بقدر ما يفرض مجتمع ما بعد الحداثة لإرجاء الحياة لغد متناظر. ومن هنا يأتى الاحتفاء «باليومى». لقد خرج اليومى من دائرة التجاهل والتهميش بوصفه ذلك «الخاص»، «العادى» الخالى من الأهمية إلى إطار العام، الجماعى، الذى يفرز دلالة حتى فى أشكاله الأكثر بساطة. فاليومى هو الوقت، الذى لا يدوم، لكنه فى لحظيته يعطى للحياة معناها. ذلك المعنى الذى يتكون فى الحاضر ولا ينتظر غداً أو واعداً.. إن مشاكل العصر والأزمات التى تتولد عنها، فتمس الفرد فى معيشه اليومى قد أفقدت فكرة الانتظار مصداقيتها. وأصبحت الرغبة فى الحياة، فى الاستمتاع بما تتيحه اللحظة - هو القيمة الكبرى. يعكس الهوس بفكرة «الاستمتاع» بالراهن، بالمتاح، فى واقع الأمر مأساوية الوجود لدى إنسان ما بعد الحداثة. وتصبح تلك المأساوية هى القوة الدافعة للتعامل مع الحاضر

الملموس، القريب الذي نعيشه كل صباح. يقابل هذه التراخيديا الفكر الدرامي للوجود الذي ميز عصر الحداثة والذي استخدم مفهوم الجدل لتخطي المتناقضات وتحويل الضعف الى قوة. في عصر ما بعد الحداثة يعيش الفرد بالقوة في عالم يدرك مدى سوءه وهو سوء أساسي، لا سبيل لتغييره. يعيش بالرغم من كل شيء الى أن يأتي الأسوأ. والأسوأ هنا قد يكون ذلك الخوف من الكارثة النووية، من نهاية العالم، التي يقف حيالها الفرد مدرّكاً عجزه التام. ومن هنا تتولد خبرة حياتية جديدة، لا تحاول تحديد موقفها من تاريخ يستحيل التحكم في مصائره، إنما تعمل على ايجاد صبغة للتعاش مع حاضر قريب تعيش بامتصاص رحيقه إلى آخر قطرة.

مع هذا الخوف الوجودي أصبح من الصعب على الإنسان أن يحيى بمفرده. وبدأت إحدى الدعائم الكبرى للحضارة الحديثة في التقوض، ألا وهي مفهوم الفردية يتجلى النموذج الطائفي في تكاثر الجماعات التي تتخذ من الدرائع المختلفة أسباباً للتكاثف والتحالف، قد تكون طريقة ما في الملابس أو الاعتقاد أو الدفاع عن حق معين أو شكل لممارسة الحياة والتساؤلات عن مدى كفاءة هذه التنظيمات الأهلية في الأدوار التي تضطلع بها أو عن الأسس والمفاهيم التي تتنادى بها، هي تساؤلات في غير موضعها. فتأثير هذه الجماعات على صانعي القرار في المجتمع الكبير يكاد يكون معدوماً.

يرتبط كل ذلك بالشرة على مفهوم وحدة الهوية، حيث تستبدل بها ما بعد الحداثة تعددية متلاحقة أو متزامنة لهويات مختلفة، قد تكون أيديولوجية أو دينية أو ثقافية أو جنسية.... لكنها على أي حال تتيح للفرد الالتقاء مع الآخر والتعامل مع الراهن والبعد عن محاولة إصابة الأهداف البعيدة. فتصبح إستقلالية الفرد وسيادته على ذاته من خلال هوية معرفية، هي غير مطروحة أصلاً.

إن هذا الاحتفال بالشكلى، بالراهن والمتغير يثير الكثير من الشكوك حول قيم ما بعد الحداثة، من قبل الجهاز المؤسسى الذى يلبس منظاراً أيديولوجياً، زعمائياً، نظرياً، يحكم المعايير الأخلاقية ويتبنى تثبت المحتوى باسم الموضوعية أو العقلانية... أو كل المفاهيم التي أسبغت عليها الحداثة قدسيته. هذا التصلب هو بالنسبة للمكاتب علامة من علامات الشيخوخة التي تضرب في جسد المؤسسات وتمنعها من إدراك المظاهر الجديدة لحياة مازال في طور الميلاد. وبقدر ما تعمل هذه المؤسسات على الاعلاء من قيمة العمل وعلى توجيه التعليم من خلال سياسات بعيدة المدى وتشجيع المفاهيم النفعية للوجود، بقدر ما تعمل قوى ما بعد الحداثة في الاتجاه المضاد على تكوين نموذج اجتماعي يعتمد على الخيال ويستدعى الروحانيات ويقنن اللامبالاة الوجودية ويشرح المتعة في كافة أشكالها وتذوق المظاهر والبعد عن طرح التساؤلات المعقدة عن معنى الأشياء وجلوها.

تعتبر الصورة هي المدخل النظرى الثانى الذى يحدده الكاتب لفهم وتناول الشكل الجديد للحياة في عصر ما بعد الحداثة. إن القول بأننا نعيش في عالم للصور لم يعد قولاً جديداً، لكن ما نحاول تبنيه هنا هو نطاق دور الصورة ومدى تأثيرها في الحياة الاجتماعية. يقول جيلبير دروان أن الديانة والفكر اليهودى المسيحى قد أرسيا نوعاً من الشك الأساسى تجاه

عالم الصور باعتباره عالماً منفصلاً عن عالم الرب وفي خصام معه. ثم انسحب هذا الإرتياب لكي يفصل ما بين العقل السليم، هبة الله للإنسان وبين الخيال الذي اختلط سريعاً بالجنون والحيوانية والقوى الشيطانية الكامنة في الإنسان. ومن هنا إرتبط الخوف من الصورة برفض الأشكال وإتهام الحواس والخوف من الجمال وكراهية المادة، هذا الارتباط الذي أشارت إليه أعمال فيلسوف مثل نيتشه. ثم بدأت الصورة تكتسب معاني ايجابية، عندما تحولت إلى التعبير عن الواقع وارتبطت بالحققي. وبذلك أصبحت وظيفتها الأساسية هي «التعبير» عن الأشياء وتحميلها معاني ومحتويات، بينما همشت الأشكال وكذلك الوظائف العاطفية وكافة التأثيرات الحسية التي تمارسها الصورة على المتلقي.

انطلاقاً من مبدأ رفض التفعية عملت ما بعد الحداثة على تخليص الصورة من ذهنيته والتعامل معها من منطلق حسي بحث، بغض النظر عن الرسالة العليا التي تحملها. يقول إلباس كانتى أن الجدلية في سعيها لتجاوز تناقضات الواقع، تتركه يفلت من بين يديها وهي تحاول الإمساك به. نفس الشيء يحدث مع مفهوم اللاوعي الذي يتعامل مع الصور لكنه يحولها دائماً إلى دالات للأشياء، فتفقد وجودها لذاتها، متوجهة إلى الأبعد أو الأعرق أو الباطن....

في مقابل ذلك فإن الحساسية الفينومينولوجية، أى المعتمدة على ظاهر الأشياء وعلى صورها - تتيح

الاهتمام بالأشياء والأحداث في حضورها العيني فالديانات الجديدة التي يمثلها جنون الرياضة أو الحفلات الموسيقية أو المناسبات الوطنية أو الاستهلاكية.... هي ديانات بدون عقيدة، غير ثابتة لكنها تقوم بوظيفة الربط بين الجماهير. وفي كل تلك الأحوال تكون الصورة هي أداة الربط. قد تكون صورة حقيقية أو صورة غير مادية أو حتى فكرة تجمع بين أناس معينين، وهنا تبدو فكرة دور كهليم «الوعي الجماعي» مفتاحاً لفهم المجتمع المعاصر بالرغم من الموقع الذي يحتله هذا الفيلسوف في الفكر الوضعي. إن الوعي الجماعي يتكون من مجموعة مشاعر وأحاسيس وصور ورموز تعبر عن فكرة المجتمع عن ذاته. وفي تعريفه للمجتمع يرى أنه ليس فقط ذلك المادى المكون من الأرض والناس والأشياء التي يستعملونها والحركات التي يقومون بها، إنما هو قبل كل شيء تصور المجتمع لنفسه ذلك التصور المشترك بين أفراده. ونفهم من دور كهليم أن الديانة ليست هي لإرتباط بقوى عليا بقدر ما هي رغبة غريزية في الارتباط بالأخر.

وتظهر تلك الرغبة الغريزية فى الالتقاء مع الآخر فى الدور الذى تلعبه «الفكرة المسبقة» Le préjugé فالفكرة المسبقة هي هذا الشيء غير السليم والذي يعمل العقل على دحضه. ويحلثنا دور كهليم عن «الفكرة المسبقة الضرورية» ودورها الهام فى إتاحة التواصل الاجتماعى. وما الفكرة المسبقة سوى مجموعة

من الصور المتراكمة، فى مجتمع ما بعد الحداثة حيث يظهر فرد اجتماعى جديد لا يسعى إلى التميز عن الآخر ولا على الإرتباط به من خلال عقد اجتماعى عقلى، إنما على التواصل مع هذا الآخر فى كيان أكبر عن طريق صور وأحاسيس ونزعات مشتركة.

إن ثقافة الإحساس هذه تظهر بوضوح فى الدور الذى يلعبه جهاز التلفزيون فى توحيد المشاعر مع ما يتيحها اليوم البث العالمى، خاصة فى المناسبات الكبرى التى يتابعها الملايين على الشاشات، مثل الاحتفالات الرياضية أو الفنية أو الزيجات الكبرى كزيجات الأمراء أو عند الكوارث والحروب... إلخ. تبث متابعة تلك الصور فى كافة بقاع الأرض أحاسيس مشتركة. وعلى مستوى أكثر محلية تلعب بعض المسلسلات التلفزيونية مثل هذا الدور سواء فى بلدان العالم المتقدم أو العالم الثالث. كمثال على ذلك لقى المسلسل الأمريكى «دالاس» نجاحاً غير عادى (أدى أحياناً إلى صدور قرارات سياسية بوقف عرضه) فى مختلف البلاد التى عرض بها. والخطاب الإعلامى هنا لا يروج لأفكار معدة بقدر ما يسعى للإتصال المباشر مع المتفرج وتكوين علاقة غير معتمدة على مفاهيم ذهنية ما، بل على الإلهاب المشترك للحواس.

تلعب «الأشياء» دوراً مشابهاً لدور الصورة كأداة للتواصل مع الآخر ومع المكان. فالإرتباط. بالشئ فى عالم ما بعد الحداثة أصبح يتيح لإنسان هذا

العصر مشاركته الآخرين في الإحساس الذي يولده هذا الشيء. ونجد مثالا على ذلك عند تأملنا لظاهرة مثل ظاهرة الـ Malls، تلك المراكز التجارية الضخمة التي تتكاثر اليوم والتي تتعدى في دورها وظفتها التجارية، كى تصبح مسافة للإلتقاء بالآخر وصحيفة في مكان تلعب فيه الأشياء بعرضها البراق والصور دوراً كبيراً في خلق علاقة إجتماعية ما بين الأفراد وبعضهم وما بين الأفراد والمكان.

وهكذا لم يعد عالم الأشياء يؤدي إلى إغتراب الإنسان كما في الحداثة، حيث كان الإرتباط بالأشياء يتقاطع مع علاقة الإنسان بذاته وعالم الروح. في عالم الصور الجديد أخذت العلاقة بين الإنسان والأشياء شكلا من أشكال الوثنية التي ترى في الشيء تعبيراً عن المادة الخالصة، حقيقة ما قبل الإنسان. لقد ذهب عالم ما بعد الحداثة بمنطق الإصطناع إلى آخر مداه، حتى أصبح الإصطناع هو طبيعته الخالصة.

وهكذا يتضح لنا الأهمية المعرفية لدراسة ظواهر تبدو طارئة أو عابثة من وجهة نظر المؤسسات الاجتماعية الراهنة: أشكال الإعلان، الأزياء، ظاهرة لإزدياد المجلات الصحية، شكل السكن، نوعيات الطعام، تنامي الطب الموازي وكذلك كافة ممارسات العهد الجديد New Age... إنها قائمة طويلة من الأشياء التي لا تنحصر سوى جماعات هامشية، مثقفين أو بوهيميين... لكنها بتكاثرها وانتشارها تحت السطح تسيطر رويداً رويداً على الهيكل الاجتماعي، خاصة وهي تفوز بالعدم الأكبر من وسائل الإعلام.

إن ما يحدث اليوم في الواقع ليس جديداً. فتاريخ الأفكار في تأرجحه المنتظم يشير إلى دورات مشابهة. يؤدي فيها تشبع جماعة ما بالقيم العقلانية والكلابسيكية إلى ظهور جماعة جديدة تملئ من القيم الحسية والأسلوب الباروكي.

تبقى مشكلة كبرى في تلك القبلية الجديدة التي تسود العالم:

كيف تستطيع هذه الجماعات التي تنصب كل منها آلهة مختلفة ان تعيش في عالم واحد لم تعد وسائل الإتصال تسمح فيه بالعزلة أو الإنفلاق؟ إن الخطورة تبدو هنا. فتمودج التعايش المبني على العقود الاجتماعية بين الأشخاص والجماعات بعضهم لبعض والتي تعلى من قيم الانسانية والعقلانية، هذا التمودج أخذ في الأفول، في حين لم يفرز عالم ما بعد الحداثة الجديد نموذجاً بديلاً يؤمن عمليات الاختلاف المتزايدة التي تعبر عن نفسها بعنف وشراسة بل وبربرية في الحياة من حولنا. لقد فقد عالم اليوم عقله ليس لأنه قد جن، لكن لأنه إستبدل بالعقل الحس العاطفي. إن إجتماعية التمودج الطائفي هي عتبة تاريخية خطيرة، لكنها أيضاً تشكل تحدياً أكبر لفكر لا يريد أن يظل حبيس التقليدية والاتباعية، فكر يؤمن بمقولة فان جوخ «علينا أن نؤمن بشجاعة بوجود الموجود».





العولمة السعيدة

تأليف : آلان منك*
عرض : محمد حافظ دياب

تبدو الكتابة عن العولمة مهمة غير يسيرة، بالنظر إلى تعدّد وتجدّد القضايا والأسئلة التي تثيرها، وهو ما قد يوعز إلى عدم إمكان الاحاطة بكافة مقاصدها ووعودها وتحدياتها، مع اشتداد اكتساحها ووقعها في السنوات الأخيرة.

وربما لهذا ولغيره، كثرت الاختلافات حولها، والنظر إليها مابين فرصها الواعدة ومخاطرها المهددة. قد نتلمح، عبر هذه المراجعة، ذلك التنافر التقليدي بين المنظّرين المشتغلين في الجامعات ومراكز البحوث، وبين الممارسين العاملين في المجالات العملية أو التنفيذية، أو بين الفئتين المهتمين بشؤون الانتاج والعمال، وبين المشتغلين بالعلوم الاجتماعية ممن يركزون على العلاقة بين الحضارات. على أن هذا الكتاب لا ينجس في

أى من هذه الأطر. فلا هو يتعامل مع العولمة من خلال أى من الحقول المعرفية السائدة في العلم الاجتماعي، ولا هو تسجيل لرؤية خبير مشارك في صوغ القرار، بما يفسر غلوّه من أية مراجع أو وثائق. انه كتاب موجه للقارئ العام غير المتخصص، وهو بهذه الكيفية رؤية مهتم بالشؤون العامة لقضايا العولمة، وهي رؤية فرنسية تحاول أن تستشرف دور فرنسا في ظروف العولمة. يشي بها العنوان الكامل للكتاب (العولمة السعيدة - هل ستضحى فرنسا التلميذ السيء للحدث؟ - انها تستحق أكثر من ذلك)، ويوضحها توجيه صاحبه لرسالة مفتوحة إلى رئيس وزراء فرنسا الحالي في نهايته. مؤلفه آلان منك A.Minc، ويعمل منذ عام ١٩٩٤ بجريدة (لوموند)، Le Monde، واحد من أبرز الباحثين الفرنسيين في الشؤون السياسية والاقتصادية الأوروبية. انتقل مطلع التسعينيات من صفوف الحزب الاشتراكي الفرنسي، مجرّبا حظه في الانضمام الى جماعة الليبراليين، ليصبح من المدافعين عن الليبرالية الجديدة، انطلاقا من قناعاته الحاضرة بأن واقع الليبرالية هو الوحيد الذي يسود العالم راهنا، والذي ينقسم الطيف السياسي على أسامه ما بين ليبراليين يساريين هم الاشتراكيون، وليبراليين يمينيين هم المحافظون.

والثابت أن مفهوم «الليبراليين الجدد» صاغه ميلتون فريدمان M.Friedman عالم الاقتصاد الأمريكي، والمنظر الأول لرأسمالية الانفتاح، حين أنشأ برأسه بداية السبعينيات جماعة من الاقتصاديين الأمريكيين بهذا الاسم، عارضت اتجاه الاصلاح الاجتماعي وتدخل

الدولة فى القطاعات الاقتصادية والاجتماعية، وانتقلت من تحرير رأس المال والغاء رقابة الدولة على الحياة الاقتصادية واعطاء مزيد من الحرية للقطاع الخاص، أهم مبادئها.

وبرغم تراوح هؤلاء الليبراليين على متصل ما بين التأييد الفارط للعمولة، والاندماج مع التحوط لمخاطرها، فهم معنيون فى الأساس بالتعرف على الفرص الراهنة والمحتملة التى يمكن أن تتيحها، انطلاقا من الادعاء بأنها تدخل بالعالم مرحلة حضارية جديدة، تمثل نقلة موضوعية فى التطور البشرى، لما تحمله فى ثناياها من فرص فريدة للتقدم فى كافة المجالات، لم تكن قبلا متاحة.

* السوق ملكا:

يبدأ الكتاب بمراجعة دعوى فرنسيس فوكوياما F.Fukuyama حول نهاية التاريخ، التى طرحها اثر انهيار الاتحاد السوفيتى، وافترض فيها عدم وجود خيار فى هذه الظروف، سوى تأكيد الانتصار المندوى والمطلق لليبرالية بشقيها: الاقتصادى (السوق)، والسياسى (التعددية). لكن أزمة البلقان، وزعة التسلط فى نظام بكين، وحكم الأقلية الشعبوى للنخبة الحاكمة فى موسكو، بدد حلم الديمقراطية، وجعل السوق تفرض نفسها، فى رأى منك.

على أن عودة السوق لانتهم معاينتها رانها كصيغة لثقافة المجتمع، أو مجرد خيار لنظام بين أنظمة أخرى، بل كحالة طبيعية، ومن ثم فإن انكاره بالاتحاد السوفيتى

والصين وحتى فى الهند طيلة مايزيد على نصف قرن، لم يتمكن من قلب هذه المسلمة الى الأبد. ولاشك أن الباحثين سيسعدون بملاحظة المصادفة العجيبة، لدى معاينتهم انهيار الشيوعية فى اللحظة التى يضمن فيها التطور التكنولوجى الانتقال الحر للمعلومات، وفترض آليات الرأسمالية من جهتها تحرير حركة رؤوس الأموال. وهنا يتساءل الآن منك: هل هى المصادفة أم تتابع الأحداث؟ كيف يمكن تجنب الاسهاب فى الكلام إلى ما لانهاية حول التأثير المحرض لوسائل الاعلام على الأنظمة الاشتراكية ونشاط أسواق رؤوس الأموال؟ ويجب أن ذلك سيكون قليل الأهمية فى نهاية المطاف، فالعمولة يمكن أن تضحي سعيدة، لكنها لن تتطابق مع نهاية التاريخ.

لقد تم الآن تشييد الديكور، حيث تسود السوق جميع الأرجاء فيما كان بالأسس قاصرا على جزء من العالم. وهذه السيادة أدعى الى تأكيد انتصار المستهلك على المنتج، والمذخر على المدين، والمقاول على الموظف.

نحن اذن فى مملكة العمولة السعيدة، بما يوحي أن العمولة ليست بالتعابير المختلفة التى تصفها، سوى أسماء رمزية لقانون الجاذبية الاقتصادية الجديد للسوق الملك مع marché - roi، الذى يتمثل فى ترتيب الأهمية النازلة، بالأسواق النقدية كلية القوة، وبالتنقل الحر للتكنولوجيا، وبالتبادل الحر للسلع.

لكن هذا النظام الكونى الجديد لن يكون ثابتا ولا هادئا. قد تكون نهايته أمرا بدهيا فى المدى الانسانى المنظور، لكنه سيكون من السذاجة الخالصة تصور توازنه. ذلك أن الاحتمالات المقبلة سوف تهدده، وستدفعه فى الحد الأدنى جانبا بهدف اعاقته، ان على المستوى الاستراتيجى أو الاجتماعى أو الثقافى: على المستوى الاستراتيجى، مع الخروج من عالم مهدد وان لم تظهر فيه مجازفات، والدخول فى عالم آخر دون تهديدات لكنه ملئ بالمجازفات. وعلى المستوى الاجتماعى، سوف تتوازى المملكة المقبلة للسوق مع دورة متسعة من اللامساواة. وأخيرا على المستوى الثقافى، مع ظهور توترات فى مختلف مناطق العالم بين الميل الى الودحانية المشتقة من مودة السلع وأساليب الحياة وحتى الأفكار، وبين تطلع يتنامى كل يوم نحو الهوة.

ويضرب منك أمثلة لهذه المجازفات: فعندما استبعدت قوة الأسواق الجنيه الأسترلنى من النظام النقدى الأوروبى عام ١٩٩٢، تم انفاق (٥٠) مليار دولار ضد العملة البريطانية فى أقل من نصف نهار. وفى العام التالى، عندما كان الفرنك الفرنسى بدوره هدفا لحرب عصابات نقدية، تبخر احتياطى النقد الأجنبى الذى جمعه البنك المركزى طوال عقد من السياسة الحذرة والحكيمة فى يوم واحد. وحين اقتنعت الأسواق الفرنسية بعد تصريحات رئيس الجمهورية عام ١٩٩٥، وخلافا

للموعد التي قدمها أثناء حملته الانتخابية، بأن فرنسا لن تبعد عن طريق التشدد العقلاني أو بناء أوروبا نقدية، شهدت معدلات الفوائد الطويلة الأجل ترجاحاً زاد على (٢٣٪)، وهي النسبة التي تمثل حدّ المجازفة الذي يفصلها عن المعدلات الألمانية. ومع صدور التصريحات المزعجة لوزير الاقتصاد الفرنسي صيف ١٩٩٦، كان في الامكان الاعتقاد بأن الحكومة تسعى إلى زعزعة موقف رئيس البنك المركزي وتهديد استقلال مؤسسة صك العملة، مما كان أدعى إلى ارتفاع معدلات الفوائد على القروض.

* قوانين الجاذبية الاقتصادية:

على أن هذا العالم الذي يطغى فيه الاقتصاد، لا يقتصر فحسب على أوروبا، بل يمتد ليشمل مناطق عديدة في العالم.

ففي حين كانت الحكومات تعمل على تثبيت معدلات الفوائد، وتحدد تكافؤ أسعار العملات، وتدفع بزخم الانطلاق بخطة موجزة وضرورية وتخفيض متواضع لسعر العملة، كانت تقابل التحركات النقدية الدولية في ذلك الزمن وحتى الثمانينيات، تبادل السلع والخدمات. وكان احتياطي النقد لبلد ما، يسمح له بتحمل حصار نقدي لأيام، بل لأسابيع. أما اليوم، فلا يزيد حجم المبادلات اليومية للنقد، المتعلقة بتدفق الصادرات والواردات، على نسبة (٢٠٪) من اجمالي المبادلات. ويسمح الاحتياطي الذي جمع بعناء

طيلة أعوام من فائض التراكم في المدفوعات، برد هجوم خلال نهار واحد.

غير هذه المعطيات، يستخلص منك أن الزمام النقدي الذي يضم كافة مجالات الاقتصاد الفرنسي لا يکف عن التقلص. ففي عهد الجنرال ديغول، كان من الضروري انتظار قرابة سنة ونصف حتى تؤدي عملية تخفيض قيمة العملة إلى أحداث مايو ١٩٦٨. وعندما أصبح اليسار في السلطة، توتر الوضع بعد شهر، وأدت الشكوك حول السياسة الاقتصادية الفرنسية صيف ١٩٩٥ إلى اختناق، بسبب معدلات الفائدة. أما الحكومة الحالية، فاقترضت اكتشافها طريق الحقيقة أقل من شهر. ولن تنتظر معدلات الفوائد أسبوعاً واحداً لتحقيق من انهيار معدلات الصرف، حال استسلام السلطة في الغد لاغواءات السياسة البديلة، أو لاغراء زيادة الأجور بنسبة تتوافق مع خفض كبير لساعات العمل.

على أن فرنسا لم تكن الوحيدة التي كابدت هذه الأخطار، فقد اندلعت مثل هذه الأزمة في المكسيك عام ١٩٩٥، حين أقدمت حكومتها على تخفيض قيمة «البيزو» Peso، مما تسبب في حالة ذعر للمستثمرين هناك، هددت بفقدان جزء لا يستهان به من ثروتهم، فراحوا يسحبونها وينقلونها إلى الخارج، ليرتد صدى الأزمة في أنحاء كثيرة، موضحة القوة التدميرية للسوق النقدية، ومسلطة الضوء على طبيعة النظام العالمي الجديد في عصر

العولمة، ومذكرة البلدان الناشئة بافتقاد أوضاعها النقدية إلى الثبات، فيما اكتشفت اقتصاديات جنوبى شرق آسيا على نفقتها، الاحتمالات الخطرة للاقتصاد.

ومنذ ثلاث سنوات، عندما قدمت الحكومة الإيطالية للعالم احساساً بظهور نوع من بيريونية الدول الغنية، هبطت قيمة الليرة على حساب منافسها إيطاليا هبوطاً تجاوز ما تقتضيه النظرية التقليدية حول تكافؤ القوة الشرائية، التي تفترض أن يتوازي نمو الأسعار بصورة تتوازن معها القوى الشرائية في جميع المجالات، وارتفعت معدلات الفوائد إلى مستوى محت فيه، على المدى المتوسط، الآثار المنشطة لتخفيض قيمة العملة التنافسية.

هل يعنى ذلك أن الاقتصاد النقدي للعولمة لا يعمل وفق قاعدة انتظامية؟ يجب منك بأن الحقيقة واضحة وبسيطة، وهي أن الأسواق تحكم الدول على غرار ما تفعل البورصات مع الشركات. وهذه الأسواق تقوم بذلك، بناء على استطلاع شبكة من الدالات الثابتة، هي: الدين العام، وتطور العجز، ومستوى التضخم والنمو والبطالة. وهذه الدالة الأخيرة، البطالة، لا يجب أن ينظر إليها لذاتها، وإنما كمؤشر على التوازن الاجتماعي للبلد المعين، وبالتالي لمخاطر عدم الاستقرار التي تهدده. ويسود هنا تفكير وحيد، هو أن يسدى المتحكمون في السوق، تلك النخبة الغريبة ذات السلطات غير المحدودة

فى لندن وسنغافورة وطوكيو ونيويورك، ردود فعل مختلفة، وفقا لملايسات اللحظة ومؤثراتها. فالقلق ينتابهم تارة من ارتفاع بسيط للتضخم وطورا من تباطؤ النمو، وفى مناسبة أخرى من هبوط الإيرادات الضريبية، وبين وقت وآخر من ارتفاع أو انخفاض البطالة. فمع ازدياد أعداد غير العاملين فى البلدان الواقعة ضحية البطالة الشديدة، يتملكهم القلق من خشية رؤية الحكومات تتخلص من أعبائها بتبنى سياسة تفعيل الاقتصاد. وفى المقابل، يفقد هؤلاء المتحكمون فى السوق صوابهم، من جراء أى تخفيض اضافى للبطالة يؤدى الى التكهين بزيادة الرواتب، وبالتالي الى اعادة اطلاق التضخم، كما هى الحال فى الولايات المتحدة حاليا.

* لعبة الاستكشاف:

وهكذا فلأسواق فلسفتها، وهى بسيطة، بل وحتى ساذجة لدرجة يمكن توقعها. وإن بدت فى أحيان فظة. ولكن، هل من اليسير فى لعبة الاستكشاف التى تدور بين الحكام والمتحكمين فى السوق، استيضاح الصورة عن أسلوب تفكير الخصم؟ ان لهذه الأسواق الشيطانية ذاكرة مديدة أيضا. اذ تكفى خطوات معدودة خاطئة، لتبديد الرصيد الذى تراكم طيلة عقود. ولهذا السبب، يطالب الألمان الدول الساعية للانضمام الى المرحلة الأولى من العملة الأوروبية الجديدة «اليورو» Euro، بأن تكون لديها «ثقافة استقرار نقدي» على غرار ألمانيا. وهم بهذا يقرّون بخشييتهم من فقدان رصيدهم لدى المتحكمين فى

الأسواق، بسبب علاقاتهم الجديدة السعبة، بعد أكثر من نصف قرن من الفضيلة المتعلقة بالاقتصاديات الكبرى.

وتفعل فرنسا غيرا فى هذه اللعبة، بسبب من عدم ايمانها بذاتها، حين تملأها الأسواق بثقة تفوق ثقة النخب الفرنسية التى تتصف دوما بالريبة. فعندما تصبح معدلات الفوائد الفرنسية أقل بنسبة (21٪) من المعدلات الأمريكية، وهو ما لم يحدث منذ عام ١٩١٩، يصوّت العالم بأسره بصورة مذهلة، وبواسطة الأسواق، لمصلحة فرنسا. وتتضاعف قيمة هذا الرضا على هيئة مكافأة اقتصادية، بخلاف الميزة التى ينالها بالطبع اقتصاد المعدلات التفاضلية.

ومن وجهة النظر هذه، يبدو من التناقض قياس التباعد بين رأى ناقد وآخر اعلامى متشكك. ذلك أن المتعاملين فى نيويورك لا يرون فرنسا بميون صحيفة «نيويورك تايمز» New York Times. ويبدو فى المحصلة النهائية، أن بلدا فى مواجهة السوق، هو كاليهودى فى فلسفة سارتر: مصنوع من نظرة الآخر.

وبعيدا عن آراء الأيديولوجيين، لانكمن المسألة فى معرفة ما اذا كانت السوق النقدية تضمن الوصول الى الحال الأمثل، أو ما اذا كان يفض الطرف عن مشكلات المجتمع، وبالتالي سيؤجج الجراح الاجتماعية التى يمكن أن تؤدى مستقبلا الى نكبات.

وحول هذه المسألة، ما من نهاية للعبة الذرائع والذرائع المضادة. فغلاة

الليبراليين، هؤلاء المناصرون الأجلاف للتقلبات الحرة للعملة، ينسون أن آباءهم الروحيين هم من كرّسوا المبادئ الأساسية للعملة الواحدة، بل حتى للعملة العالمية الواحدة، وهى السبيكة الذهبية.

ما العمل اذن؟ يجب منك أنه يجب تقبل فلسفة أسواق النقد كما هى، واحتقارها لو شئنا فى قرارة أنفسنا، شرط التعامل معها كواقع، تحت طائلة تحسّب حصول صدمات عنيفة فى المقابل.

وإذا كان لكل بلد الحق فى التعبير عن توجهه الوطنى، وتبنى خياراته فى إطار هامش الحرية المتاح، فليس من اليسير وضع هذا الحق موضع التنفيذ، سواء بالنسبة للحكومات أو البنوك المركزية أو العملاء أو حتى الرأى العام. فالحكومات تعتقد أنها وفرت رافعات عمل، وترى الوسائل التى توصى بها الكينزية، من تسوية اجتماعية بين العمل ورأس المال وترشيد للعلاقات الصناعية لضمان معيشة العمال، وهى تفقد جدواها فى مواجهة الشكوك المشرعة للأسواق. والبنوك المركزية فقدت السيطرة على سياسة معدلات الفائدة، وإن استثنيت المعدلات اليومية التى تعكس ادارتها مجرد حركة رمزية لاتطال أن تؤثر فى الاقتصاد الكلى. أما بالنسبة للعملاء الاقتصاديين، فإن حياتهم تتعلق بالآليات التى تتجاوزهم، والتى لاتحسب لهم حسابا كأفراد أو كجماعات. والأمر نفسه بطبيعة هذه الحال بالنسبة للرأى العام، الذى يشعر دوما أنه ضحية ظواهر

وحشية وقسوة ومعتمدة.

وخلف لعبة الأدوار بين الأسواق النقدية «المهيمنة والواقعة أكثر فأكثر من نفسها»، تقف بعيدا حكومات مرتعبة ومشلولة، بسبب العجز المالي العام، وبنوك مركزية تدعى احترام الحكومة الجديدة، فيما لسان حالها يقول: «هذه الطلبات تتجاوزنا، فلنتظاهر أننا منظموها»، فإرضاء على نفسها أمرا واقعا: أن الادخار أضحى عالميا، لكنه غير كاف لتلبية الاحتياجات، ناهينا عن أنه يختار الأماكن التي يحلو له أن يستثمر فيها بحرية.

وفي حقبة ما بعد الحرب العالمية الثانية، استغرق تمتع رؤوس الأموال بحرية التنقل وقتا أطول مما استغرقته السلع حتى داخل العالم الغربي. ولم تسقط القيود واحدا بعد الآخر على الانتقال الحر سوى في الثمانينيات، مع فترة من التوقف الطويل، انتهت بقبول فرنسا عام ١٩٨٨ تحرير الشحركات النقدية، دون أن تنال الحكومة وقتها مقابلا لموقفها المتمثل في تحديد حد أدنى من التناغم الضريبي بين الأوروبيين حول الادخار.

ومن الآن فصاعدا، نذهب المدخرات حيث شأنت، وفقا لإرادة المردود التفاضلي والأنظمة الضريبية، فيما يمول باقي العالم وخصوصا اليابان، العجز الخارجي الأمريكي. انها الأموال المدخرة من رواتب التقاعد الأنجلو سكسونية، والتي تصنع المطر أو الطقس الجميل في أسواق النقد الغربية.

لقد أصبحت «العائلتان الممتنان» راهنا ومستقبلا ورثة صناديق تقاعد معلمى المدارس فى كاليفورنيا، وعمال شركة جنرال موتورز، إضافة الى صناديق الاستثمار البريطانية، ومثيلاتها فى سنغافورة. انهم المدخرون الذين يحددون الدول التي يقبلون بتمويل عجزها العام، وفقا لمعدلات فائدة منخفضة الى هذا الحد أو ذلك. وهم منذ عام ١٩٨٢، لا يكتفون عن المطالبة، وبصورة متزايدة، بوضع معدلات فائدة ايجابية صحيحة، أى فوق التضخم.

* رداء نسطور:

انه انقلاب العلامات اذن، مع العبور من المعدلات السالبة الى الأخرى الايجابية، والذي من شأنه أن يحمل فى طياته ثورة اجماعية. ففى السابق، كان من يملك يصاب بالفقر، ومن يستعني يضحى غنيا. ومن الآن فصاعدا، من يملك يقتنى، ومن يستعني يصاب بالفقر. لكن هذا الانقلاب يدل اقتصاديا، وبصورة خاصة، على النقص فى الادخار. فكلما ندرت المدخرات، كان على المدينين دفع ثمن غال بمعدلات فوائد حقيقية، تتذبذب وفقا للأوقات والملايسات ما بين (٢ - ٢٧).

لقد أبرز انهيار الكتلة الاشتراكية، من هذه الزلوية، انعدام التوازن بين المدخرات المتوفرة وبين حاجات الاستثمار. ففى ألمانيا، تقلصت المدخرات مرة أخرى لدفع ثمن توحيد هذا البلد الى تحويل واحدة من دولتين كانتا تتصرفان، حتى ذلك الحين، بالفائض فى ميزان

المدفوعات، الى اقتصاد مدين. فى المقابل، لم تكف حاجات الاستثمار عن النمو، نظرا الى أن نصف العالم الذى كان حتى ذلك الوقت خارج دورات الاستثمار طيلة الحقبة الشيوعية، قد انفتح بدوره، وتتملكه فى الراهن رغبة موهوسة فى الامساك بالزمن الضائع.

ان حرية اختيار المدخرين لمناطق ومجالات مدخراتهم أصبحت لانهاية، فيما توسع توزيعها بين الاقتصاديات القارية والبلدان والشركات والسلع المتطورة، تلك التى ترز المجازفة واليقين والمصادفة والضمانات. وكافة المدينين أصبحوا فى وضع ضعيف أمام المستثمرين، ولا يملكون القدرة على التوقف عن إرضاء معايير الحكم لديهم، وعن اغوائهم. انها حالة الشركات أمام حصة الأسهم، بالتوافق مع الهوس بارضاء السوق، ووفقا للغة الطقسية المستخدمة. وهى كذلك حالة الدول فى مواجهة مشتري سندات الخزينة، والبنوك الباحظة عن إعادة تمويلها، والمرعوبة من امكان انزلال وكالات التصنيف لدرجاتها، والمجازفة بتحمل ارتفاع أثمانها النقدية، وحالة المؤسسات النقدية المحتاجة بشدة الى موارد جديدة.

والآن، ما الذى يعنيه منك باستقصاء هذه التفاصيل؟ وهل تراه فعل ذلك لكى يصل فى النهاية الى استيضاح موقفه من العولمة؟ ان ما لديه من منطق يمكن أن يواجهها أو أن يشكل بديلا عنها. اذ لا وجود لطرق أخرى فى التنمية، حيث

الفرنسي، تستخدم استخداما سيئا، مادامت تتنازع اللعبة الأيديولوجية توجهات الديمقراطية الاجتماعية الكينزية مع ليبرالية اليسار وليبرالية اليمين.

ها نحن إذن قبالة واحد من هذه التوجهات، يدعو الى الاندماج فى العولمة مع التحوط لمخاطرها. لكنه يظل توجهها ملتبسا برهن تساولين: هل نحن فى ظل العولمة بإزاء اقتصاديات السوق أم باقتصاد ما بعد السوق؟ ثم، هل تضمن عولمة السوق الوصول التلقائى الى الديمقراطية؟ ذلك أن قصور الضوابط الذاتية للسوق، ونزعاته الاحتكارية، واستقلاله النسبى عن البنية الفوقية السياسية تشكل كلها مطاعن جوهرية فى مصداقية الترويج لديمقراطيته.

نسطور رداء بعدما قتله هرقل، ليتسبب الرداء بعد ذلك فى موت هرقل. ذلك أن العولمة لن تتحرر بسهولة، وستحول حلم تأكيد الهوية القومية فى أحسن الأحوال الى تريق، وفى أسوأها الى سم.

وهكذا ففى وسع العولمة التى لا يمكن مجاراتها فى الحقل الاقتصادى أن تقع ضحية حادث استراتيجى، وأن تتحول الى كبش فداء، بموجب انعدام العدالة والاشكاليات التى ستحمل مسؤوليتها، والتى لن تستطيع بسببها الا أداء دور هامش. فما من شيء أصعب من محاربة اللاعقلانية عقلانيا. وفى مواجهة الذين يصرون محذرين من الرعب الاقتصادى، فإن مقولة «التفكير الوحيد» الراجة حاليا فى أوساط كتاب ومفكرى اليسار

ابتلعنها أخطاؤها ومآزقها. كذلك ليس لدى السوق الملك مايشاه. فالعالم أضحي رهن اشارته، وسلطانه يتعزز فيه كل يوم، وإن ظلت قدرته الكلية مصدر الهشاشة. فافتراض بقاء هذه القدرة أزلية، هو قبول بمقولة أن ما من هزات استراتيجية واسعة النطاق ستحدث فى المدى المنظور. انه رهان مشكوك فيه، وهو أيضا احتقار لدعاوى أقرب الى الشعوذة عن أن العولمة لن تتوقف عن الاندفاع الى الأمام.

ان مجرد الظن بأن كافة البدائل لاتساوى الا احتجاجا عابرا، وأن الانسانية ستصقق دون توقف لانتصار التبادلات ولتنهيج المنافسة الحرة، هو وهم كبير. فانفجار اللامساواة سيكون بمثابة رداء نسطور الذى ورد فى الميثولوجيا الاغريقية، حين ترك



هل نحن ما بعد حداثيين؟

بقلم : نيقولا ارين**
ترجمة : مجدى عبد الحافظ

Stephen Crook، وچان باكولسكى Jan Pakulski، ومالكولم وترز Malcolm Waters، وكولن كامبل Colin Campbell، وزيجمونت بومان Zigmunt Bau-man. هذه النصوص خلقت حوارات الفلاسفة «ما بعد البنيويين» الفرنسيين (فوكو، وريدا، وودريار وليوتار) مع مدرسة فرانكفورت (بينجمان - Benja-min وأدورنو وهابرماس)، إلا أن حضور ماكس فيبر Weber، وعلى الأخص ماركس يظل مؤثرا في هذه الحوارات.

إن مصطلحي «حديث» و«ما بعد حديث» داخل هذه الحركة من الأفكار يصفان نمطين مثاليين للمجتمع. البلدان الرأسمالية الغربية والديمقراطيات الشعبية، ولنقرر بأن هذين النمطين قد عرفا عصرا حديثا.

تهتم بهذا الموضوع مثل Praxis international ومجلة علم الاجتماع Sociological Review والنظرية والمجتمع Theory and Society والبراكسيس الدولي والنظرية والثقافة والمجتمع Theory-Culture & Society.

كما تأسست تجمعات أكاديمية مثل: ساج للنشر Sage Publications وأيضا ذلك الذى أسسه مانهيم Mannheim ويديره الآن جون إيري John Urry لدى روتليدج Routledge حيث اتخذوا من المفهوم شعارا لهم.

إن النصوص التى كتبها كل من بارى سمارت Barry Smart، وسكوت لاش Scott Lash، وبريان تيرنر Bryan Turner، ودافيد هارفى David Harvy وستفن كرووك

هل دخلت مجتمعاتنا فى عصر جديد؟

هذا ما يؤكدّه بعض علماء الاجتماع البريطانيين، إذ يرون أن هذا العصر هو عصر ما بعد الحداثة. وأن محركى هذا التحول هما: الثقافة والاستهلاك.

إن الثورة التى تسبق الطليعيين وأحزاب اليسار المتطرف لم تحدث، إلا أن هذا لم يقلل من قدر ما عاتته المجتمعات المتقدمة من آثار التحول الجذرى (١).

وتلك هى المباشرة المشتركة التى صاغها علماء الاجتماع الذين جعلوا من ما بعد الحداثة الموضوع الرئيسى لتحليلاتهم. إذ تطورت خلال سنوات الثمانينيات مدرسة حقيقية «لما بعد الحداثة» بين علماء الاجتماع الإنجليز. فترى ميلاد مجلات عديدة

(*) مقالة بمجلة العلوم الإنسانية Sciences Humaines المجلد ٧٣، يونيو ١٩٩٧ الصادرة فى باريس - فرنسا. (بالفرنسية).

(**) نيقولا ارين Nicolas Herpin مدير أبحاث بمركز المراقبة الاجتماعية للتغير - المؤسسة القومية للعلوم السياسية والمركز القومى للأبحاث العلمية بفرنسا CNRS

والنمط الجديد الذى تتجه إليه هذه التجمعات الوطنية هو ما يسمى بما بعد الحديث. ونتساءل: بماذا يتميز هذا النمط الجديد من المجتمع؟

وقبل أن نقوم باستشارة بعض علماء الاجتماع الذين تحدثوا حول هذه النقطة، سوف نخرج بسرعة على التاريخ. إذ فى سنة ١٩٨٧ نشر المؤرخ البريطانى كولن كامبل كتابا أسماه «الأخلاق الرومانسية وعقل النزعة الاستهلاكية الحديثة» (٢) L'Ethique romantique et l'esprit du Consumérisme moderne. وهو كتاب سيصبح فيما بعد مرجعا هاما لما بعد الحديثين. فبداهة من تراث يشترك فيه كامبل مع ماكس فيبر نجد أن كامبل يقتبس من التاريخ الدينى التكملة التى لاغنى عنها لتحليله الاقتصادى للتغير الاجتماعى.

إن ظهور الموضة، والحب الرومانسى والأدب الرومانسى بداهة من القرن السابع عشر، قد قاد كامبل بالفعل لعمل فرضية يقوم فيها بتغيير مواقف وقيم الناس تبعاً لكل قرن. فإذا ما كانت الطبقة الوسطى قد استقبلت بحماس فى هذا القرن المنتجات الصناعية الأولى فهذا حسبما يرى لأسباب دينية. إذ أنه منذ القرن السابع عشر انتشرت فى هذه الأوساط الاجتماعية ما يطلق عليه بروتستانتية طهرية يلعب الانفعال فيها دورا هائلا «فالإنسان خير (أو المرأة خير) مقولة تكشف عن فضيلة الإنسان وعلى الأخص شغفته تجاه مصائب الآخرين

عندما يُظهر إنفعالاته الدائمة والعميقة». لقد طوّرت النزعة الرومانسية هذه الهيئة الدينية وصاغتها فى موقف جمالى. فبعض الأشياء، خاصة العجائب الطبيعية والأعمال الفنية تعتبر مصدر الانفعال واللذة، هذا الاحساس لا يقبل فقط بشكل متسامح، بل إنه يعيش أيضا بشكل مشروع. وفى الأخير أى فى المرحلة النهائية لعمليات اللدونة Sécularisation (أى الرد إلى ما هو دنيوى) لهذا الاحساس الدينى، نجد أن منتجات الاستهلاك اليومى تفهم جميعها عن طريق المستهلك كمقدمة لتستثير الانفعالات «المقل الاستهلاكي الحديث (...)» الذى نطلق عليه متعة *hédonisme* الوهم الذاتى وهو يتسم برغبة فى البرهنة على الذات لئلا يخلقها الوهم فى الواقع، وتظل متعتها أيضا وهمية. تقود هذه الرغبة إلى استهلاك لا ينتهى لكل جديد. إن مقارنة كهذه سوف يكون من أهم سماتها عدم كفايتها للحياة الواقعية وغلوها من التجارب الجديدة وتعتبر صرورة نموذجية عن السلوك الأكثر تعبيرا عن الحياة الحديثة، كما تضع هذه المقاربة شرط وجود عديد من هياكلها الرئيسية مثل الموضة والحب الرومانسى. إذ أن المستهلك المعاصر قد عمم على مجمل الانتاج التجارى ذلك الموقف الجمالى للرومانسيين وهو فى أصله دينى محض. وغالبا ما تستخدم فرضية كامبل تلك، وهى مستقلة عن نزعة ما بعد الحديث كبرهان يستخدمه علماء الاجتماع ليؤكدوا على

الأهمية المضاعفة للمركب الجمالى فى أحكام المستهلك.

الاستهلاك، حدود جديدة:

يعتبر الاستهلاك برهانا رئيسيا لعلماء اجتماع ما بعد الحديث. زيجومنت بومان Zugmunt Bau-man مؤلف *Prolix* (وهو يصدر كتابا كل عام منذ سنة ١٩٨٧) يركز فى كتابه: حميمية ما بعد الحديث Intimacy of Postmodernity على التعلم الذى يستقيه من التاريخ السياسى المعاصر، إذ كانت أنظمة بلدان الشرق بشكل أساسى حديثة فى قناعاتها العاطفية فى أن أى مجتمع لكى يكون سليما لا يمكن إلا أن يكون مرسوما بعناية، ومدارا بعقلانية وأن يكون صناعيا بشكل كامل. إن إخفاء هذه البلدان يؤكد واقعة أن العالم العربى قد دخل عصرا جديدا. وعلى الضد من ماركس يؤكد بومان أنه لم يعد للتاريخ معنى. وعلى عكس فيبر يعلن أن العالم فى زمن إعادة إنتاجه.

تماما مثل ميشيل ماففوسولى Michel Maffesoli الذى يأخذ عن بومان فيميز بين العودة إلى النزعة القبلية Tribalisme والتفكك.

إلا أن البرهنة الأصلية لبومان تتعلق بتحليل الاستهلاك. فهو يستوحى فرويد لكنه يعتبر أن مبدأ اللذة ومبدأ الواقع مختلطان لدى المستهلك ما بعد الحديث بدلا من تعارضهما. لقد نجحت الرأسمالية فى تعبئة مبدأ اللذة لصالحهما خالقة عالما غير واقعى، هو عالم الاستهلاك. مع ذلك فإن هذا العالم

المخلوق ليس خيالا محضاً؛ يكتب بومان «يظهر الاستهلاك من تحليلنا مثل الحدود الجديدة لمجتمعنا». في مجتمع ما بعد الحداثة «ينتقل سلوك المستهلك نحو الوضعية التي كان يحتلها العمل في صورته الأخيرة في المرحلة الحديثة للمجتمع الرأسمالي». ويعتبر أيضاً سلوك المستهلك هو المحرك للتحويلات الاجتماعية - الاقتصادية المستقبلية وهو وضع خاص بالمجتمع ما بعد الحداثي.

المعلومات بدلا من العلم:

يشكك باري سمارت Barry Smart في كتابه «الشروط الحديثة» Conditions modernes (١)، في ما بعد الحداثة، ويدفع بفكرة أن الإقتراب من سنة ٢٠٠٠ يمكن أن يخذى الخوف والقلق من نزعة أغلبية جديدة، وبالتالي فإن إيديولوجية ما بعد الحداثة يمكن أن تكون هي المعبر عن هذا الخوف وذلك القلق. فما بعد الحداثة عصر يفزوه الشك. وتدرجياً يصبح الماضي التاريخي مدركا كما ولو كان قيمة مشتركة. وبنفس التدرج يصبح تفوق الحضارة الغربية واقعا لا يمكن الاعتراض عليه. وبنفس القدر من التدرج أيضا سيعتبر الرخاء الاقتصادي حالة مرغوبا فيها لأقصى حد. كما سيتزعزع الإيمان شيئا فشيئا بالعقل والعلم. وأخيرا سيلجأ الناس إلى المعتقدات الميتافيزيقية أو الدينية كسمة من سمات «الوجود في العصر». وأكثر من أى وقت مضى، سيولد لدى المواطن في الديمقراطيات الغربية وعى بأنه يعيش

في عالم متغير.

رسوم توضيحية وعلامات فكرية سيشرع بها وكأنها ذات أهمية بالغة. إن إنهيار الديمقراطيات الشعبية في المعسكر الشرقي أفقد الماركسية ما كان قد تبقى لها من مشروعية. ولم تخرج النزعة الليبرالية منتصرة من أزمة الشيوعية. إلا أنها لم تكن مع ذلك نهاية الإيديولوجيات للمثقفين. إذ تظل الطوباويات الجديدة ضرورية «للتحتوى الإحباط واليأس» اللذين سيتضاعفان كواقع. إنه بهذه الروح يعالج الكاتب موضوع نزعة ما بعد الحداثة كما يعالج كل المجادلات التي دفع إليها هذا المفهوم.

وفي الوقت الذي يخصص فيه دانيال بل D. Bell، في «مجتمع ما بعد الصناعي» مكانا رئيسيا للعلم والتكنولوجيا نجد سمارت Smart يحل محلها المعلومات والاتصال. إذ أن إنتاج المعلومات وسيرها والتحكم فيها يصبح مصدر كل تجديد وكل تغير في عملية الإنتاج التي يتسم بها المجتمع ما بعد الحداثي. إذ بفضل تقنيات الاتصال الجديدة لم يعد أصحاب الأعمال في حاجة إلى القيام بتركيز اعداد موظفيهم في قضاء المصنع أو المكتب.

إن المقصورات الالكترونية التي وصفها ألفان توفلر Alvin Toffler في سنة ١٩٨٣ تعيد الأهلية إلى عودة جزء كبير من العمل إلى المنزل وأنشطة يومية أخرى ستدخل هنا الحيز عن طريق ثورة ما بعد الحداثة؛ إذ سيحتل المنزل مكان الاستدات وصلات الكونشيتو. ولم لا ينطبق هذا

أيضا على صالة المحاضرات، والمحلات وفرع البنك؟ ففي ظل مجتمع يقاس النمو فيه بمقياس الطلب على أدوات المنزل، سيعود النجاح فيه لصاحب العمل وهو أول من سيبدأ في التدخل لتعديل ذوق المستهلك. ونموذج المعرفة هذا ليس من نفس طبيعة المعرفة التي كان يضمها دانيال بل في قلب المجتمع ما بعد الصناعي. إنها مطابقة إلا أنها ليست أساسية، فهي أدبية وليست تكنولوجية. إذ تكشف عن الرقابة أكثر مما تكشف عن العلم.

العابر L'éphemère، الصورة (ظل) le Simulacre، والتراجع le Rétro :

يقدم داليد هارفي D.Harvy وهو عالم اجتماع بريطاني في كتابه «الشرط ما بعد الحداثي» The Condition of Postmodernitu بحثا «حول أصول التغير الثقافي» يحفظ فيه بصيغة ماركسية واضحة؛ إذ يرى فيه أن العامل الرئيسي للتحول ظل هو التطور الاقتصادي. ويستوحي هارفي من الأعمال الفرنسية لمدرسة الضبط أو التنظيم Régulation (ميشيل أجلييتا M. Aglietta، وآلان ليبيتز A. Lipietz، وروبير بوير R. Boyer) ليصف التغيرات الاقتصادية التي حدثت منذ الحرب العالمية الثانية في المجتمعات الصناعية. حيث يرى أن نظام الإنتاج مر من النزعة القورودية إلى ما يسميه بالتراكم المرن، فمنذ الصدمة البترولية الأولى تنوعت سوق العمل بمحدد العمالة الثابتة وأخذ الصناعيون

يستفيدون بشكل أفضل من المصادر الطبيعية والبشرية التي تقدمها كل منطقة جغرافية مفكرين لتمرکز انتاجهم بشكل نمى إختلافية المناطق. وتناوبت عصور الأزمات مع الأزهارات المحلية المفاجئة. وأخيرا سرع الإبداع من عجلة المنتجات السلية. وفي مجال الثقافة صاحب هذه الزلزلة المستمرة ردة محافظة وعودة إلى أسطورة صاحب العمل ولجملة التيارات المؤسسة لما بعد الحدالة. ويقترّب الأفق المؤقت للمستهلك كثيرا. ويدرك صاحب العمل الخيرات الدائمة كما لو كانت تملك حياة شديدة القصر. وتميل أهمية هذه الخيرات الدائمة إلى التراجع لأن المستهلك سيستبد لها بالخيرات القابلة للإستهلاك وعلى الأخص بالخدمات. وفي الأخير كل نوع من الانتاج خير أو خدمة يخضع للتجديد الذى يخضع بدوره بشكل متدرج لنظام متسارع تماما مثلما نجد هنا لدى جيل ليبوفتسكى G.Lipovetsky (٦)، فالموضوعة وما هو عابر يفزوان كل مجالات الاستهلاك. ويتعامل المنتجون مع التاريخ والجغرافيا باعتبارهما مصدرين لاينضببان من الإلهام. ومنذ هذا الوقت والمطاعم تقترح فى المراكز العمرانية الكبرى نماذج من مطابخ دول العالم. وتتلأم الملابس مع الموضات الأجنبية فى كل بلد. كما تستعير خطوط الموضوعة الراقية الملابس الفولكلورية، وتقدم المحلات الكبرى نماذج من «السموكينج»، وأرواب الرقص. وتفوز

نفس التوفيقية مجال الموبيليا والديكور الخاص بالسكنى. وتميل المنتجات الصناعية التى يحتفظ بأصولها أحيانا فى متاحف الفن، والتقاليد الشعبية إلى التقليد غير الأمين ويعترف بها المستهلك كما هى، دون أن يمثل هذا خذلا له. ولكن أليس فى هذا كل المتعة التى ينتظرها الانسان من المطبخ؟ فالاستهلاك ما بعد الحدالي ليس مع ذلك مؤسسا على الوهم بقدر ما هو مؤسس على الإشارة. فالاستهلاك ما بعد الحدالي عابر وإشارى يخرج عن الجذور وأحيانا أيضا عن التشخص. وبأخذ رد فعل المستهلك أشكالا مختلفة. إذ يهرب فى إسرار الزمن عندما يعيد إعطاء قيمة للمهاكل التقليدية كالمائدة والدين، والجيرة. كما نرى ميلاد استعمالات يمكن أن تراءى لنا ذات أبعاد رجعية: طقس عاتلى «للذكريات»، وللمصور ولأشياء المهمة كالبيانو، وساعة الحائط، والاسطوانات القديمة، والخطابات والكتب. إذ تمسك نحن هنا بمجال يقاوم عملية التسويق الغازية. إن العنف الذى يعبر به عن التمسك بالجيرة، ويمتددة الإقامة أو بالجهة التى نقطنها، يمكن فهمه أيضا باعتباره رد فعل خاصا بالهوية ضد الضغط ما بعد الحدالي للزمان والمكان. الثقافة والاجتماع الأساليبي والأساليب الاجتماعية Sociotyles: مثل هارفى تماما نجد عملية حدالة كرووك Crook، وباكولسكى

Pakulkei وويتز Waters (٧) تقوم ببناء مستويات فى البنية الاجتماعية وتبحث فيها عن فهم التمثيل والدينامية - والثلاثة علماء اجتماع، ويقومون بالتدريس فى تاسمانى Tas-manie باستراليا - ويعتبرون أن التيارات الثلاثة التى تميز المجتمع الحدلي كانت موجودة دائما فى الأعمال السابقة. وهى التى كرس لها الآباء المؤسسون لعلم الاجتماع أهم أعمالهم، دون أن يكونوا متفقين على أهميتها النسبية. فى «تقسيم العمل الاجتماعى» سنة ١٨٩٣ يجل دور كايم من الاختلاف النزعة الرئيسية للمجتمع الحدلي. أما بالنسبة لماركس فإنه توسع المجال السلى وعملية المتاجرة المعممة، بالوقت الحر فى العمل، وبالأشياء فى الخيرات والأنشطة فى الخدمات. أما أخيرا بالنسبة لماكس فيبر فالمجتمع الحدلي خضع لعملية ترشيده Rationlisation امتدت فى أشكال خاصة لكل مجال من مجالات الحياة الاجتماعية (العمل، والقانون أو الدين). حسبما يرى علماء الاجتماع الثلاثة فعصر ما بعد الحدالة يبدأ عند عملية الاختلاف Différenciation وعملية التسويق Com-mercialisation وعملية الترشيده Rationalisation، بفعل امتداده، يخلط تأثيراتها الخاصة معا بدلا من أن يقوم بتقويتها. مدعيا «تفكيك» dé-Construction رأس المال، والعمل، و«تحلل» «dé-Composition الطبقات الاجتماعية، وفك أقتران» «dé-

"Couplage" المشكلات الاجتماعية، وإبطال مركزية de-Centralisation سلطة الدولة «وفاك تنظيم» dé-régulation. المؤسسات، «ورفع الاختلافية» de-différenciation بين الثقافة العارفة والثقافة الشعبية، ويستعير علماء الاجتماع الثلاثة تحليلات سكوت لاش Scott Lash (٨) النقدية ليطوروا بها مخططا «ماكرو اجتماعي» للتغيرات الاجتماعية في المجتمعات المتقدمة.

يرضعون في قلب بنائهم الأطروحة المتقدمة ليومان Bauman وسمارت Smart وقبلهما هارثي Harvy وكامبل Campell: في أن الاستهلاك هو محرك مجتمع ما بعد الحداثة. وتصبح الثقافة لديهم «ما بعد ثقافة» وهي لديهم أيضا محتواة في أساليب الحياة كالملبس، والأذواق الموسيقية والآراء السياسية وهي جميعا تكفي لتحديد أسلوب للحياة. وليس مهما إذا لم يكن لدى الأشخاص المعروفة هويتهم هنا استهلاكات أخرى أو اعتقادات مشتركة. فكل أسلوب للحياة هو عبارة عن تجميع لعناصر متفرقة. وأحيانا تأتي وحده من محاولة تنسيق إلا أن أساليب الحياة عموما هي تنظيمات غير ثابتة. وتظل واقعية أسلوب الحياة هي تلك التي تمنحها لها وسائل الإعلام (الميديا) والتسويق. مع ذلك فإن كروك، وبالكولسكي وويرتز يحتفظون لأنفسهم باعتبار أن الحاجات الوهمية المخلوقة هنا غير حقيقية. ويشيرون

إلى ضرورة موازنة المجمعات الصناعية والبنية الاقتصادية مع طلب سوقى متغير وأكثر تجزيفا. من هنا نجد انفسنا أمام تنظيم اقتصادى تهيمن عليه معالجة ثانية وثالثية السوق وتعدد كفاءات الأيدي العاملة.

التيارات الثلاثة لعملية ما بعد الحداثة:

هل نستطيع بلدية من هذه القرارات استخلاص مذهب مشترك ما لهؤلاء المفكرين لما بعد الحداثة؟

بشكل لا يختلف عليه، فمعيهم متفقون على تأكيد تأثير الثقافة والتنظيم الاقتصادى والبناء الاجتماعى بثلاثة تيارات تطورية شاملة:

* فى الاستهلاك الجمعى غير المحدد تبدل أساليب الحياة فتطول كل المنافع والخدمات عملية تنميط. ولا تعد الثقافة الفنية تشكل عالما منفصلا. فيلغى التعارض بين الثقافة العارفة والثقافة الشعبية. ونتيجة لذلك يتعقد وجه الاستهلاكات ويتغير بطريقة تلقائية عن طريق «عملية تشظى Fragmentation وتلفيق bricolage» (كروك وبالكولسكي وويرتز).

* وتحل أشكال مرنة للتنظيم الصناعى وللعمل فى الصناعات الكبرى فيوجه الطلب الإنتاج نحو منافع متعددة وضعيفة نسبيا بمسلسل حيث لا يتوقف عدد المسلسلات عن التضاعف. ويشجع الموظفون داخل المؤسسة على أن يعددوا من كفاءاتهم. ويلجأ أصحاب الأعمال

إلى العمل المؤقت، وإلى المعالجة الثانية، وإلى إبطال المحلية والإنطلاق للخارج وحتى للعمل المنزلى. إذ تسمح وسائل الإتصال الحديثة لهم بذلك.

* فى عملية ترتيب اجتماعية متدرجة فى أعداد صغيرة من الطبقات المتميزة يحل محلها بناء شديد الميوعة: نلاحظ فيه غموض الطبقات المتوسطة. وتشوه التراتبية الاجتماعية فى طرفيهما الأقصى (كروك، وبالكولسكي وويرتز). من جهة فلم يعد العمال يشكلون طبقة. إذ هم فى مرتبة بين «تحت طبقة» Under-class متنافرة (مهاجرون، وأشخاص منزليون) والطبقة الوسطى. ومن جهة أخرى تتميز الطبقة العليا ندرجيا وبشكل كبير عن الطبقة الوسطى. وتصبح حالة الحركة بين الطبقات العليا والوسطى كبيرة. كما تصبح المواقع غير مستقرة.

سيظهر إذن فى المجتمع الذى فى طريقه إلى عملية ما بعد الحداثة، أساليب الحياة، والصور المرنة للتنظيم الاقتصادى وعملية وسطنة الطبقات الاجتماعية لتحل محل الاستهلاك الجمعى، والإنتاج الفوردي وعملية ترتيب اجتماعية مسندة بالدخول التى كانت تميز المجتمع الحديث.

حدود حاجز القراءة:

كيف نميز أطروحات علماء اجتماع ما بعد الحداثة تلك؟ أولا ينبغى الاعتراف بأن منهجيتهم شديدة الفقر. فيما عدا كولان كامبل، فلم يستغل أى من هؤلاء القراء المعطيات التاريخية

الأصلية بشكل منهجي. وليس لديهم علم بالإحصاءات الاجتماعية أو الاقتصادية فيما عدا دافيد هارفي. كما أنهم ليسوا علماء بالسلالات، ولا حتى مراقبين مبدعين للوقائع الاجتماعية التي تحيط بهم. فمعد منتصف الثمانينيات وأعمالهم لاتخرج عن التعليق على التعليقات. ومن هنا يبدو واضحا أن النقاط الثلاث للمذهب الذي ذكرناه لاتشكل نظرية منسجمة. إنها عبارة عن عموميات مصطنعة يمكن أن تستخدم كحاجز للقراءة يستفاد به في تصنيف الأحداث الاجتماعية - الاقتصادية، ومن هنا فهي تفرى الصحنى أو الإدارى الذى يعمل فى إدارة عامة أو خاصة. إلا أنها فى مجملها، لاتشكل تفسيراً كلياً للتغير داخل المجتمعات المتقدمة. وأيضاً سيمكننا سوق عديد من الدفوع للأطروحات الأساسية لما بعد الحداثيين. فنعدنا يتكهن كرووك، وباكولسكى وويرتز بأن «أشكال اختلاف المجال الاجتماعى تنتقل نحو المجال الثقافى، وأن معدلات الحياة تنتقل نحو اساليب الحياة وأن الانتاج ينتقل نحو الاستهلاك» نجدهم يفرسون عن مصدر رئيسى لعدم المساواة: ألا وهو المعائد والأملاك المالية. إن نظرية لمعلم اجتماع شديد الكلاسيكية يبدأ من سيمل Simmel وحتى بورديو Bourdieu توضح أن الثقافة والظلم الاقتصادى بينهما علاقات تكامل. ومن هنا فليس هناك سبب للتفكير فى أن التجزئ الثقافى الموصوف من

قبل ما بعد الحداثيين يلغى ترتيبية الدخول. ففى الدراسات التى أجريت حول الثقافة المضادة، وحول الثقافة الشعبية أو حول ثقافة المجموع، نجد أن الطبقات الشعبية لا تعوض فروق الدخل لا بواسطة طريقتها فى الحكم على المنتجات السلعية ولا بواسطة إنتاجاتها الخدمية.

صحيح أن «طرقها فى العمل» مبدعة إلا أنها لاتختلط بأساليب حياة المستويات الاجتماعية الأخرى. والنقد الثانى الذى يمكننا توجيهه إلى علماء اجتماع ما بعد الحداثة يتصل بالأهمية المبالغ فيها التى يولونها للاستهلاك باعتباره محرك التحول الاجتماعى - الاقتصادى. وحسبما يرون فإن الثقافة عندما تطور من نفوذها على الاستهلاك فإنها ستضع الطلب المتشظى على الخدمات المنزلية داخل الفضاء الاجتماعى غير المستقر فى الزمان. وعندما تتواءم مع هذا الطلب الجديد سيكون أصحاب الأعمال منساقين أكثر فأكثر إلى الأخذ بالمخاطر لحد كبير. ويمتد علم اليقين هذا الذى يتعاضد إلى أن يجعل من الاستهلاك العامل المهيمن فى النمو الاقتصادى. بالتأكيد كان علم اليقين هذا موجوداً بشكل أقل تطوراً فى المجتمع الحديث، عندما كان الاستهلاك الجمعى منتصراً. إلا أن المنتجين لم يظلوا مكتوفى الأيدي فى مواجهة هذا التطور. إذ قامت الأقسام التجارية بتطوير دراسات التسويق، وتطور الاستعلام حول المستهلك بنفس تسارع عملية تعقد

سلوكه. ونوع المنتجون مخاطراتهم عندما زودوا من أعداد منتجاتهم. وإذا ما كان الشك فى منتج كبيراً أكثر مما كان عليه فى الماضى، فعلى العكس لايمكننا الخروج باستنتاج دون برهان وفى نفس الاتجاه عندما نختبر مجموعة متعددة من المنتجات المجاورة التى تنتجها نفس الشركة. إذ يبدو أن الطلب على الأسواق ليس هو الشك الوحيد. فإن التقدم التقنى والاحتمالات السياسية أو المناخية هى أيضاً مصادر لعدم اليقين. بأى حق يمكن التأكيد على أن ضعف الشركات يكمن بشكل كبير فى الطلب أكثر من المصادر الأخرى؟ أخيراً النقد الثالث: حسبما يرى علماء اجتماع ما بعد الحداثة فإن المستهلك الفردى الذى يواجه عرضاً متنوع باستمرار ويتغير بشكل دائم، سيصبح قادراً للقدرة على التحكم فى المعلومات اللازمة للاحكامه. وسوف تزود الثقافة الأفراد إذن بعلامات لاغنى عنها، وعلى المستوى الجمعى، ستزودهم بجهاز لمقاومة مغامرة النزول عن الحد الأدنى للاستهلاك. وسلاحظ أولاً أن الثقافة موضع التساؤل ليست شيئاً آخر غير مجمل «الأساليب الاجتماعية» Sociostyles المدارة عن طريق الإعلان والتسويق، ولاشئ يبرهن على أنها تماثل شيئاً ما فى قرارات المستهلكين. بالإضافة إلى أنه فيما عدا بعض المواقف الاستثنائية (الربح الأقصى فى اليانصيب أو ميراث عم فى أمريكا)، فالمستهلك ليس تائها بالإسراف وتجديد السوق.

بالفعل فكل شراء ليس منفلقا على ذاته (أرپس Herpin وفيرجيه Verger) (١). إذ هو مدعو من قبل مكتسبات أخرى سواء مستبقة أو تحقت من قبل. إنه يندرج إذن في مجمل أكثر اتساعا، سواء كان هذا في سلة منافع أو حتى في طريقة حياة. بعيدا عن أن يكون حرا بلا حدود فالمستهلك الباحث عن مصالحه يقوم بتفريق توقعات متعددة يحققها نفس المنتج، هذا المستهلك يكون غالبا في موقف لا يجد فيه ما يبحث عنه، وهي نتيجة مستقاة من ضغوطاته المالية. في ١٩٧١ شجب عالم الاقتصاد تيور سيتوفسكي -Ti-bor Scitovsky (١٠) جمود سلوك المستهلك الأمريكي. ولكن إذا ما أصبح هذا المستهلك نفسه سفيها

فسنجد مع ذلك يظل محافظا في أحكامه الخاصة بالميراثية، إنها خبرته اليومية التي تعلمه أن كل استهلاك خاص يرتبط بالآخرين، لكي يجنى المستهلك نفسه الفائدة المتوقعة. فهو ليس في حاجة لأسلوب الحياة لكي يحوز منهجا للسلوك. فآثار استهلاكه الماضي تمدد بهذا المنهج.

هوامش

- (١) N.Herpin "Au-delà de la Consommation de masse?" dans L'Année Sociologique N°43, 1993.
- (٢) C.Campbell, The Romantic ethic and the Spirit of modern Consumerism, Basil Blackwell, London, 1987.
- (٣) Z. Bauman, intimations of Postmodernity, Routledge, London, 1992.
- (٤) B.Smart, Moderne Conditions, Postmodern Controversies, Routledge, London, 1992.
- (٥) D.Harvy, The Condition of Postmodernity, and inquiry into the origins of Cultural change, Basil Blackwell, London, 1989.
- (٦) G. Lipoversky, L'Empire de l'éphémère, Gallimard, 1987.
- (٧) S.Crook, J.Pakulski et M.Waters, Postmodernization, change in advanced Societ, Sage, London, 1992.
- (٨) Scott Lash, Sociology of Postmodernism, routledge, London, 1990.
- (٩) N. Herpin, D.Verger, "Sont-ils devenus fous? La Passion des français pour les animaux familiers", Revue française de Sociologie, XXII, 265-286, 1992.
- (١٠) Tibor Scitovsky, L'Economie Sans Joie, Première ed. 1972, Calmann-Lévy, 1982.

بيبلوغرافيا

- Bryan S.Turner, Theories of modernity and Pos-modernity, Sage, London, 1990.
- Daniel Bell, The Cultural Contradictions of Capitalism, Basic Books, New York, 1976.
- Nicolas Herpin, "Socio-Style", Revue française de Sociologie, XXVII, 265-272, 1986.
- Alvin Toffler, The Third Wave, Pan Books, London, 1983.
- Zugmunt Bauman, Modernity and The Holocaust, Polity press, Cambridge, 1989.
- Mike Featherstone, Consumer culture and Pos-modernism, Sage, London, 1991.



البحث عما بعد الحداثة

بقلم: ستفن بست؛ ودوغلاس كيلنر
ترجمة : أزراج عمر*

المؤسسة سابقاً. بسبب الخصومات (ما بعد الحداثيّة) المتشعبة سنقترح القيام بشرح وفرض الاختلافات الموجودة بين روابط نظرية (ما بعد الحداثة)، وتحديد مواقعها المركزية، وأفكارها، وحدود قصورها وكما سنرى فإنه لا توجد هنالك نظرية (ما بعد الحداثة) موحدة ولا توجد ثمة حتى مجموعة من المواقف المتماسكة، وبالأحرى، فإن الإنسان يصطدم بالتنوع بين النظريات التي غالباً ما تجمع من غير تمييز وتوضع في خانة (ما بعد الحداثة) وتعددية مواقف ما بعد الحداثة المتصارعة في الأغلب. وكذلك فإن الفرد يصطدم بعدم صلاحية فكرة (ما بعد الحداثة) وبقلة التنظير لها، وذلك في النظريات التي تتبنى مثل هذه المصطلحات من أجل توضيح بعض الكلمات المفتاحية في داخل عائلة مفاهيم (ما بعد الحداثة) فإنه من المفيد

الحداثة) نفسها، فالمدافعون عن (ما بعد الحداثة) ينتقدون بعنف الثقافة التقليدية، والنظرية التقليدية، والسياسات التقليدية في حين يجيبهم المدافعون عن تقليد الحداثة، إما بواسطة تجاهل المتحدي الجديد، أو بشن هجوم عليه بالمقابل، أو بواسطة بلل محاولة للتلاؤم معه والاستيلاء على الخطابات، والمواقف الجديدة. إن نقاد منعطف (ما بعد الحداثة) يجاجون بأنها إما هي موضة عابرة، واختراع المثقفين الخادع من أجل البحث عن خطاب جديد، ومصدر للرأس المال الثقافي، أو هي أيديولوجية محافظة أخرى تحاول أن تحط من قيمة نظريات، وقيم الحداثة التي تنشذ الخلاص. ولكن انبعاث خطابات (ما بعد الحداثة) واشكاليات (ما بعد الحداثة) يثير القضايا التي تقاوم الطرد السهل أو الدمج التبسيطي ضمن النماذج

على مدى العقدين الماضيين سيطرت النقاشات ما بعد الحداثيّة على المشهد الثقافي، والفكري، وفي كثير من الحقول وعبر العالم، هذا وقد برزت المناظرات الجدالية من نظرية الجمالية والثقافية حول ما إذا كانت (الحداثة) في الفنون قد ماتت، أم أنها لم تمت، وحول نوعية الفن: (ما بعد الحداثي) الذي جاء بعدها. ففي الفلسفة انفجرت المناقشات بشأن ما إذا كانت تقاليد الفلسفة الحديثة قد انتهت أم لا. وهكذا بدأ الكثيرون يحتفلون بفلسفة (ما بعد الحداثة) الجديدة المرتبطة بكل من نيتشه، وهيدغر ودريدا وروثي، ليونار وآخرين.

وفي آخر الأمر فإن الهجوم (ما بعد الحداثي) أثمر نظريات اجتماعية وسياسية جديدة، ومحاولات نظرية أيضاً، وذلك لتحديد الجوانب المتعددة الأوجه لظاهرة (ما بعد

(*) باحث وشاعر جزائري يعيش الآن في إنجلترا.

التمييز بين خطابات الحديث وما بعد الحديث، ففي البداية ينبغي علينا أن نميز بين الحداثة التي صيغت كمفهوم العصر الحديث، وبين (ما بعد الحداثة) كاصطلاح مرحلي لوصف المرحلة التي تلي - على نحو مزعوم - الحداثة هنالك خطابات كثيرة للحداثة. كما أن هنالك بالتالي خطابات كثيرة لـ (ما بعد الحداثة) والمصطلح يشير إلى تنوع التحولات الاقتصادية والسياسية، والاجتماعية، والثقافية. فالحداثة كما نظر لها كارل ماركس، وفيربر، وآخرون هي مصطلح تاريخي دوري يشير إلى المرحلة التي تلي (القرون الوسطى)، أو الاقطاعية. وبالنسبة للبعض فإن (الحداثة) مضادة للمجتمعات التقليدية، وهي مطبوعة بالابداع، والجدد، والنشاطية. فالخطابات النظرية للحداثة منذ (ديكارت) ومروراً بعصر التنوير، نتاجاتها قد دافعت عن العقل كمنبع للتقدم في المعرفة، والمجتمع، وكمكان ذي امتياز للحقيقة، وكأسس للمعرفة المنهجية. ولقد تم الاعتقاد في العقل وقدرته على اكتشاف اسس معيارية نظرية، وعملية والتي عليها يمكن بناء أنظمة الفكر والعمل، وعليها يمكن إعادة بناء المجتمع، إن مشروع التنوير فعال أيضاً في الثورتين الأمريكية، الفرنسية، وثورات ديمقراطية أخرى، تلك التي حاولت ان تقلب العالم الاقطاعي، وأن تنتج النظام الاجتماعي المتميز بالمساواة، والعقل، والذي يجسد العقل، والتقدم الاجتماعي. فالحداثة

الجمالية قد انبثقت من الحركات الحداثية الطبيعية الجديدة، ومن الثقافات الثانوية البوهيمية، التي تمردت على الجوانب التفريرية للتصنيع والعقلنة. ولقد دخلت الحداثة إلى الحياة اليومية عبر انتشار الفن الحديث، ومنتوجات المجتمع الاستهلاكي، والتكنولوجية الجديدة، وأنماط النقل، والمواصلات، انه يمكن وصف الفعاليات التي بواسطتها انتجت الحداثة العالم المصنّع والكولونيالي بالتحديث، وهو مصطلح يدل على عمليات التفريد، والعلمنة، التصنيع، والتمييز الثقافي، والتمدن، والبقرة، والعقلنة، والبضعة تلك العمليات التي شكلت مجتمعة العالم الحديث. ولكن بناء الحداثة قد انتج المعاناة، والبؤس بلا حدود لضحاياها من فلاحين، وبروليتاريا، وحرثيين ظلموا من قبل التصنيع الرأسمالي، ونساء أقصين من المجال العمومي وشعوب تعرضت للإبادة الجماعية من قبل الاستعمار الرأسمالي. هذا وقد أنتجت الحداثة أيضاً مجموعة من مؤسسات الانضباط، والممارسات والخطابات التي تعطي الشرعية لأنماط سيطرتها وتحكمها، ففي (جدل التنوير) لهوركيمر وأدورنو وصف للعملية التي بواسطتها تحول العقل إلى ضده، وتحولت وعود التحرر التي بشرت بها الحداثة إلى أشكال مقنعة من الظلم والسيطرة. ولكن منافحي الحداثة (هيرماس طولال سنوات ١٩٨١ - ١٩٨٧) يزعمون بأن الحداثة تملك (امكانية غير مستغفدة) موارد تجعلها

تقهر عجزها. ومظاهرها الهدامة، وعلى أية حال فإن نظريات ما بعد الحداثة تزعم بأنه في مجتمع وسائل الإعلام التكنولوجية المتقدمة المعاصر فإن عمليات التغير، والتحول هي بصدد انتاج مجتمع (ما بعد حداثي) جديد، كما أن المدافعين عن هذه النظريات يزعمون بأن عصر (ما بعد الحداثة) يؤسس مرحلة جديدة من التاريخ، وشكلاً ثقافياً، اجتماعياً جديداً يتطلبان معاً مفاهيم، ونظريات جديدة، ويزعم منظرو (ما بعد الحداثة) (بودريار- ليونار- هافي إلخ) بأن التكنولوجيات مثل الكمبيوتر، ووسائل الإعلام، وأشكال المعرفة الجديدة، والتغيرات في النظام الاقتصادي، الاجتماعي هي بصدد انتاج شكل اجتماعي (ما بعد الحداثي) يؤول بودريار وليونار هذه التطورات على أساس أنها أنماط جديدة من الإعلام، والمعرفة، والتكنولوجيات، في حين يؤول المنظرون الماركسيون الجدد مثل جيمسسون وهارفي ما بعد الحديث على أنه تطور للمرحلة العليا للرأسمالية المطبوعة بدرجة كبيرة من الاختراق الرأسمالي، وجعله متجانساً كونياً. هذه العمليات تنتج أيضاً تشظيات ثقافية مطردة، وتغيرات في تجربة الفضاء والزمن، ونماذج جديدة من التجربة، والذاتية، والثقافة، وتوفر هذه الشروط قاعدة ثقافية واقتصادية - اجتماعية لنظرية (ما بعد الحداثة) ويوفر تحليلها منظوراً من خلاله يمكن لنظرية (ما بعد الحداثة) أن تزعم أن تكون في طليعة التطورات

المعاصرة. إلى جانب التمييز بين الحداثة وما بعد الحداثة في حقل النظرية الاجتماعية. فإن خطاب ما بعد الحداثة يلعب دوراً مهماً في حقل الجماليات والنظرية الثقافية، ويدور النقاش هنا حول التمييز بين (الحداثيّة) وبين (ما بعد الحداثيّة) في الفنون. ففي داخل هذا الخطاب يمكن أن تستخدم (الحداثيّة) لوصف الحركات الفنية للمعصر الحديث (الانطباعية - الفن للفن - التعبيرية - السريالية - وحركات طليعية أخرى) في حين أن (ما بعد الحداثيّة) يمكن أن تصف تلك الأشكال الجمالية المتنوعة والممارسات التي تجيء بعد الحداثيّة، والتي تتقاطع معها، وتشمل هذه الأشكال معمار روبرت فانتيري وفيليب جونسون والتجارب الموسيقية لجون كايج وفن وور هول ورستشبرغ وروايات بنشن وبالارد وأفلام مثل (بلاد روني) و (بلو فيلست). فالنقاش يتركز حول ما إذا كان يوجد أو لا يوجد تمييز مفهومي حاد بين (الحداثيّة) و (ما بعد الحداثيّة)، وحول الجدارة النسبية وحدود عجز كل من الحركتين إن خطاب (ما بعد الحداثة) يبدو

كذلك في حقل النظرية، ويركز على نقد النظرية الحديثة، ابتداء من مشروع ديكرات الفلسفي، مروراً بمعصر التنوير إلى نظرية كونت الاجتماعية، وماركس، وفير، وآخرين انتقدت الحداثة بسبب بحثها عن أساس المعرفة، وبسبب مزاعمها الكونية والكلية وبسبب عجزها عن وكأنها تزودنا بالحقيقة الدامغة، وكذلك بسبب عقلانياتها المخادعة المزعومة. وعلى نحو معاكس فإن المدافعين عن نظرية الحداثة يهاجمون نسبية وعلم عقلانية، وعلمية (ما بعد الحداثة).

إن نظرية ما بعد الحداثة تقدم على نحو خاص جداً نقداً للشمول، وللاعتقاد الحديث بأن النظرية تعكس الواقع. وعوضاً عن ذلك فإنها تتمسك بالمواقف المنظورية، وبالنسبية على أساس أن النظريات في أفضل حالاتها توفر منظورات جزئية، وإن كل التمثيلات المعرفية للعالم متوسط فيما بينها تاريخياً وأغنياً. ووفقاً لذلك فإن بعض نظريات ما بعد الحداثة ترفض المنظورات الكبرى والكلية للنظر إلى المجتمع والتاريخ، وتلك المنظورات المفضلة من قبل نظرية الحداثة لصالح النظرية الصغرى،

والسياسات الصغرى (ليوتار ١٩٨٤) وترفض نظرية ما بعد الحداثة كذلك الافتراضات الحديثة للتماسك الاجتماعي، وأفكار العلية لصالح التعددية، والتشظي، واللاحتمية، وبالإضافة إلى ذلك فإن نظرية ما بعد الحداثة تهمل الموضوع الإنساني العقلاني والموحد الذي سلمت به نظرية الحداثة، وذلك لصالح الموضوع الإنساني المتشظي والمزحزح عن المركز اجتماعياً وأغنياً، وهكذا فمن أجل تفادي الارتباك فإننا سوف نستعمل مصطلح (ما بعد الحداثة) Post-Modernity لوصف المرحلة التي تلي (الحداثة) Modernity، (ومصطلح (ما بعد الحداثيّة)، لوصف الحركات والانجازات في الحقل الثقافي التي يمكن أن تميز عن الحركات والنصوص والممارسات (الحداثيّة) ونسميز أيضاً بين نظرية الحداثة، ونظرية (ما بعد الحداثة) وكذلك بين السياسات الحداثيّة المطبوعة بسياسات الحزب، أو الحزب أو البرلمان، أو الاتحادات النقابية المتضادة مع سياسات (ما بعد الحداثة) المرتبطة بالمحلي، والمركزة على السياسات الصغرى التي تتحدى عدداً كبيراً من الخطابات واشكال القوة المؤسسية.

هوامش

* هذا النص هو جزء من فصل حول أصول وجذور مصطلح (ما بعد الحداثة) يضمه كتاب من تأليف ستيفن بست ودوغلاس كينلر ويحمل عنوان نظرية (ما بعد الحداثي).

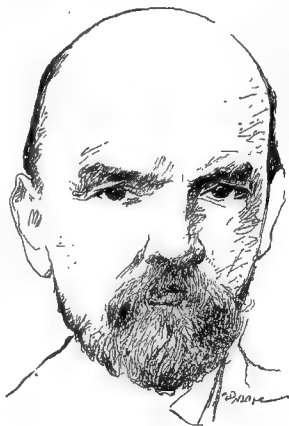
** يلاحظ أن الكثير من الكتابات النقدية باللغة العربية تخلط بين مصطلح (الحداثة) Modernity وبين مصطلح (الحداثيّة) Modernism. ولقد أدى هذا الاختلاط إلى كثير من الأخطاء المعرفية والمفهومية ولعل العودة إلى كتاب الدكتور محمد أركون (الفكر الإسلامي - قراءة علمية) تفيد في توضيح الفروق بين هذه المصطلحات.



كمال الدين رفعت



محمد مندور



لين



محمد فرید



هوشی منہ



ارنستو جیفارا



محمود آمین العالم



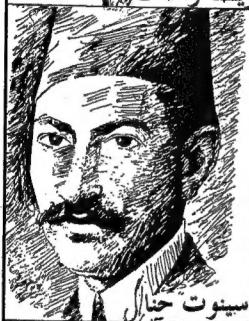
أحمد عباس صالح



ويضا واصف



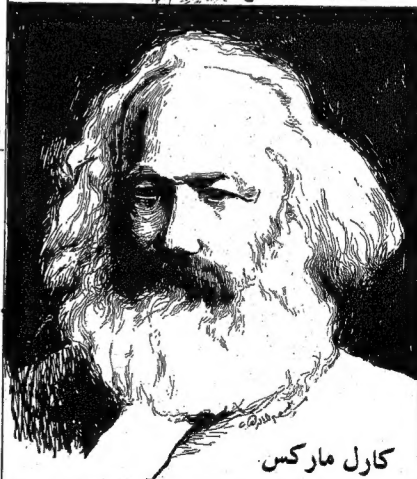
جمال عبد الناصر



سينوت جابر



معين بيسيسو



كارل ماركس

Bibliotheca Alexandrina



0423744

